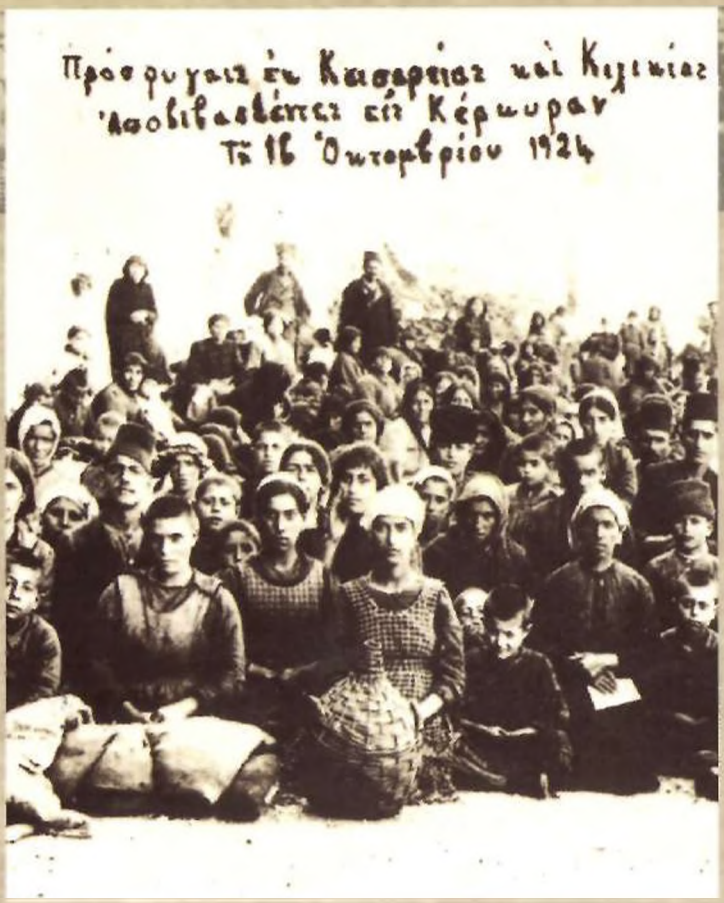
KÜÇÜK ASYA RUMLARI

Çeviri : Devrim EVCİ







Gerasimos AUGUSTINOS

AYRAÇ

AYRAÇ YAYINEVİ
Konur Sok. 14/2 06650 Kızılay/ANKARA Tel-Fax: (0312) 418 22 63

GERASIMOS AUGUSTINOS
KÜÇÜK ASYA RUMLARI
Ondokuzuncu Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite

GERASIMOS AUGUSTINOS
THE GREEKS OF ASIA MINOR
Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century

Tarih Dizisi - 04

© AYRAÇ YAYINEVİ

ISBN 975-8087-11-8

Çeviren
Devrim Evci

Yayına Hazırlayan
Onur Yıldırım

Birinci Baskı
Ayraç Yayınevi, Kasım 1997, Ankara

Kapak Tasarım
Ajans Replik

Sayfa Tasarım
Şubat Ajans

Baskı
Şafak Ofset

Tarih Dizisi - 04

GERASIMOS AUGUSTINOS

KÜÇÜK ASYA RUMLARI

Ondokuzuncu Yüzyılda İnanç, Cemaat ve Etnisite

Çeviren
Devrim Evci

Ankara, 1997

BİYOGRAFİ

Gerasimos Augustinos doktorasını İndiana Üniversitesi'nde (Bloomington, İndiana) Charles ve Barbara Jelavich'lerin danışmanlığı altında tamamladı. Araştırmalarını genellikle ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl Güneydoğu Avrupası üzerinde yoğunlaştırarak, bu bölgedeki modern devlet ve toplumların gelişimini özellikle siyaset ve kültür tarihi temelinde ele almaya çalıştı. Halen Güney Carolina Üniversitesi'nde tarih profesörü olarak görev yapan Augustinos'un, söz konusu alanda yayımlanmış çeşitli çalışmaları vardır. Bunlar arasında en önde gelenleri; *Consciousness and History: Nationalist Critics of Greek Society, 1897-1914* (Eastern European Monographs, Boulder, Co., 1977), *The National Idea in Eastern Europe: The Politics of Civic and Ethnic Community* (Heath/Houghton Mifflin, Boston, 1996) ve editörlüğünü yaptığı *Diverse Paths to Modernity in Southeastern Europe, Essays in National Development* (Greenwood Press, New York, 1991) sayılabilir.

KISALTMALAR

ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Missions (Amerikan Yabancı Misyonlar Heyeti)
AYE	Archeion Ypourgeiou Exoterikou (Yunan Dışişleri Bakanlığı Arşivi)
BM	British Museum Library
CAMS	Center for Asia Minor Studies (Küçük Asya Araştırmaları Merkezi)
FO	Great Britain Foreign Office (İngiliz Dışişleri Bakanlığı Arşivi)
GAK	Genika Archeia tou Kratous (Yunanistan Genel Devlet Arşivi)
SD	US. Department of State (ABD Dışişleri Bakanlığı)
TA	Tameion Antallaximon (Mübadele Dairesi)

İÇİNDEKİLER

Türkçe Basıma Önsöz ix
Önsöz xi
Giriş 1
Birinci Bölüm
Tarih ve Beşeri Ortam 12
1- Tarih Ve Demografi 13
2- Rum Cemaatinin Yapısı 49
İkinci Bölüm
Bürokratik Reform ve Ekonomik Değişim 86
3- Bürokratik Reform ve Rum Toplumu 88
4 Taşrada Zenginleşme 120
Üçüncü Bölüm
İnanç, Cemaat ve Etnisite 177
5- Din ve Etnisite 179
6- Eğitim ve Kültür 237
7- Cemaat ve Milliyet 306
Sonuç 342
Sözlük 350
Kaynakça 352
İndeks 367

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Ondokuzuncu yüzyıldan bu yana ulus devletlerin ortaya çıkışı ve güçlenmesi siyasi gelişmenin en temel özelliği olmuştur. Bu sürece eşlik eden bir diğer gelişme de ulusal bir hayalin yaratılıp tarif edilmesi olmuştur. Laik düşüncedeki aydınlar bu gelişmelerin temelini daha ulus-devlet kurulmadan önce atmışlardı. Başlangıçta amaçlarının altını çizen ana kaygı, halklarına yeni bir aidiyet duygusu kazandırmaktı. Ulus adına bir devlet yaratıldıktan sonra, kültür artık bir yandan toplumu etrafında birleştirmek diğer yandan da yeni devlete meşruluk kazandırmak için odak noktası olmuştur.

Geçen iki yüzyılın çok büyük bir kısmında ulusu temsilen devletin ortaya çıkışı, doğal ve kaçılmaz bir süreç gibi algılanmıştır. Bundan dolayı, insanlık tarihi bu çerçevede şekillendirilmeye başlanmıştır. Elinizde tuttuğunuz kitap, ulusal söylemle yazılan tarih anlayışının kültürel yaptırımları ve varsayımlarının ötesine gitmeyi amaçlayan bir çabanın ürünüdür. Diğer bir deyimle, ulusal tarih anlayışının dayandığı teleolojik gelişme modelini tamamen reddetmektedir. Burada benimsediğimiz anlayışa göre, ulusal şekillenme, insanlar arasında dönemin tarihsel çerçevesine ve kültürel geleneklerine bağlı olarak devam eden bir toplumsal süreç olarak kabul ediliyor.

Anadolu'da ondokuzuncu yüzyıl esnasında devletle toplum arasındaki karşılıklı ilişki, çok yönlü bir işleyişe sahipti. Bu topraklarda, Osmanlı devletinin toplumsal örgütlenmesinden dolayı farklı sosyal tabakalara mensup ve değişik ekonomik çıkarları yansıtan bireylerin oluşturduğu din temelinde tarif

edilmiş kültürel cemaatler yaşıyordu. Ne fiziksel olarak kendi içine kapanık ne de yerel kültürel özellikleri bağlamında benzer olan bu toplumsal birimler, kendi içlerinde çeşitlilik barındırıyorlar, diğer yandan da dışarıdaki diğer kültürlerle uyum içinde yaşamaya ve karşılıklı ilişki kurmaya olanak sağlıyorlardı.

Ondokuzuncu yüzyıldaki Osmanlı dünyasına kendi halklarından birinin yani Rumların gözlüğü ile bakmamızın, onun gelişimini etkileyen ve değiştiren önemli siyasi ve iktisadi güçleri daha iyi anlamamıza yardımcı olacağına inanıyorum. Bu güçlere bakmak için seçtiğim pencere, tutulan kayıtlardan ve kaydedilen hatıralardan ortaya çıkabildiği ölçüde Rumların toplumsal hayatlarıdır. Bu pencerenin çerçevesini oluştururken Osmanlı toplumu üzerine çalışan bilim adamlarının yazdıklarına dayandım. Böylece elinizde tuttuğunuz çalışmaya hâkim olan bakış açısını şekillendirirken, Rumların perspektifinden hareketle Osmanlı devletinin daha geniş yapısına ulaşmaya çabaladım.

Ondokuzuncu yüzyıl boyunca güçlü Avrupa devletlerinin siyasi müdahaleleri ve kapitalist ekonominin daha da genişlemesi hem Osmanlı hükümetine hem de uyruklarına meydan okuyan en önemli gelişmelerdi. Benim bu çalışmadaki amacım, Osmanlı devlet ve toplumunun kültürel kimliğini derinden etkileyen sosyal, iktisadi ve siyasi gelişmeleri birbirine bağlamak oldu. Böyle yaparak bir zamanlar Osmanlı Anadolusu'ndaki çok-etnik karakterli dünyanın ayrılmaz bir parçası olan halklardan birinin çok özgün ve kapsamlı bir portresini yaratmaya çalıştım.

Gerasimos Augustinos

ÖNSÖZ

Ulus-devletler ve merkezi yapıya sahip gelişmiş toplumlar çağında, birey ile devlet arasındaki ilişki meselesi oldukça fazla önem kazanmıştır. Ne var ki bugün birçok ülkede esas sorun, yaşamlarını sürdürmek için kendilerini ortak ve etnik bağlamda, ulus, vatandaşlık veyahut azınlık kimliğiyle ifade etme çabasındaki gruplar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıktır. Önceki çalışmalarımdan birinde ulus-devlette bireyin rolünü incelemiştim (kitabımın odağı aydınlardı). Beni ikinci konuya, yani anlaşmazlık meselesine yönelten bu inceleme oldu. Ondokuzuncu yüzyıl Küçük Asya Rumlarını ve özellikle ekonomi ve vatandaşlıkla ilgili gelişmeler ışığında onların sosyal kurumlarını ve kimlik anlayışlarını inceleyerek meseleyi tarihsel bir çerçeve içinde ele almaya karar verdim. Çalışmam ondokuzuncu yüzyıl ortaları ve takip eden dönemi, yani 1840'lardan 1880'lere uzanan bir zaman aralığını konu almaktadır. Bu süreç, Güneydoğu Avrupa ve Yakındoğu'daki çok-uluslu devletlerin, dinsel kimliğin her şeyin üstünde tutulduğu, tarıma dayalı geleneksel toplum aşamasından, sanayileşmenin, milliyetçi ideolojilerin ve kitle politikalarının belirleyici olduğu dinamik ve daha karmaşık modern devletler çağına geçişinde özellikle belirleyici olmuş bir dönemdir.

Araştırmalarımı yaparken ulaşılabilecek her türlü kaynağı kullanmaya çalıştım. Mümkün olduğunca geniş bir tablo ortaya koymak amacıyla çeşitli şekillerde katılımcılık ve gözlemcilik yapmış Batılıların yazılarından, Yunan Krallığı'na mensup bireylerin geride bıraktığı malzemelerden ve en

önemlisi, bu çalışmanın konusu olan insanların, Küçük Asya Rumlarının ellerinden çıkmış belgelerden yararlandım.

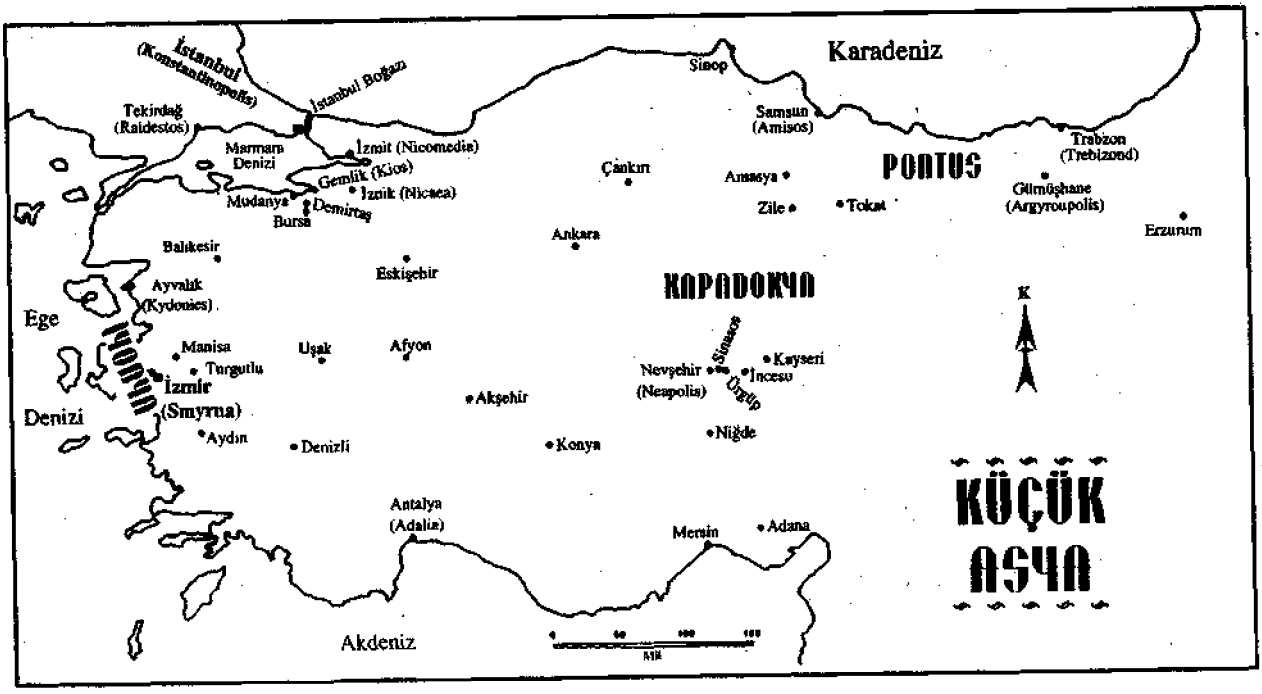
Tahmin edileceği üzere, birçok ülkede bu konuyla ilgili kaynaklar mevcuttur. Bu çalışma için en önemli ve yararlı olanlar şüphesiz Yunanistan arşivleri oldu. Atina'daki, her biri kendi özel koleksiyonuna sahip, Genel Devlet Arşivi ve Dışişleri Bakanlığı Tarih Arşivi başlıca kaynakları sağladı. Küçük Asya Çalışmaları Merkezi eşsiz nitelikte yazılı, sözlü ve görsel malzemeleriyle yardımıma koştu. Basılı kaynaklar konusunda Gennadios Kütüphanesi çok değerli yardımlarda bulundu. Ayrıca eski Parlamento Kütüphanesi'nde de o dönemin gazeteleri tarandı.

Ondokuzuncu yüzyılda Yakındoğu'daki ekonomik ve diplomatik çıkarlarıyla orantılı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda en fazla sayıda konsolosluğa İngilizler sahipti. Kew'deki Public Record Office'de bulunan Majesteleri Kraliçe'nin konsoloslarınca yazılmış raporlar, o dönemde imparatorluğun genel şartları ve gayri Müslimlerle ilgili pek çok konuda bilgi sağladı. Yine bu döneme ait nadir kaynaklar söz konusu olduğunda, British Museum oldukça önemli bir işlev gördü. Araştırmamın İngiltere'deki bölümü Güney Carolina Üniversitesi'nin sağladığı bir burs desteğiyle yürütüldü. Verdiği bu destek için üniversiteye minnettarım. Konuya farklı bir bakış açısı getiren diğer kaynaklar içinde, kendilerini "Doğulu Hıristiyanlar" arasında çalışmaya adayan Amerikalı misyonerlerin raporları sayılabilir. Harvard Üniversitesi'ne bağlı Houghton Kütüphanesi'nde bulunan bu raporlar, Batılıların Yakındoğu'ya getirmek istediklerini ve günlük hayatta Doğululara nasıl bir alışveriş içinde bulunduklarını göstermesi bakımından oldukça yararlı oldu. İncelik dolu yardımları için bütün bu kurumların çalışanlarına en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca hiç unutmayacağım cömert ve değerli öğütleri için Ifigeneia Anastasiadou'ya minnettarlığımı da ifade etmek istiyorum. Son olarak,

basımdan önce kitabı okuyan düzeltmenlerin değerli önerilerinin de göz önünde tutulduğunu belirtmeliyim.

Farklı kültürlere sahip birden fazla halkı kapsayan bir dünya üzerine çalışıyorsanız, isimler ve kullanılışları ister istemez sorun olacaktır. Bir halk ve bu halkın kurduğu uygarlık yer isimlerine bakılarak kolayca anlaşılabilir. Örneğin, Bizans İmparatorluğu'nun ve daha sonra da Osmanlı Devleti'nin başkenti olan ve herkesin basitçe "Şehir" dediği yer, Rumlara göre Constantinople (Konstantinopolis), Türkler'e göre ise İstanbul idi. Aynı şey tarihi çağrışımlar taşıyan diğer şehirler için de geçerli. Ben de bazı isimleri zaman zaman birbirlerinin yerine kullanmayı yeğledim. Küçük Asya/Anadolu, Smyrna/İzmir, Kydonies/Ayvalık bu sözcük çiftlerinden bazıları. Kimi durumlarda da Salonika, Trebizond, Caesarea örneklerinde olduğu gibi, yer isimlerinin Batılı uyarlamalarını kullandım. Bu belki de dilde saflık yanlılarının hoşuna gitmeyebilir, ama ben bu şekilde kitabımda üzerinde durduğum dünyayı oluşturan kültürlerin o canlılık arz eden çeşitliliğini aktarabildiğime inanıyorum. Yunanca isimleri kullanırken kelimeleri basitleştirme gibi bir yönteme başvurup daha sesçil bir yazımı tercih ettim. Böylece Phanar demeyip Fanar dedim; Christos yerine Hristos kullandım; ayrıca "ita" ve "iota" harfleri için de "i" kullanıldı.*

*Yazarın onayını alarak burada yer isimlerinin ağırlıklı olarak Türkçelerini kullandık. İlk kullanımlarda yerin Yunanca veya diğer dillerdeki ismi parantez içinde verilmiştir. (Yay. Haz.)


İstanbul
(Konstantinopolis)
İstanbul Boğaz
Karadeniz
Sinop
Tekirdağ
(Raidestos)
Samsun
(Amisos)
Trabzon
(Trebizond)
Marmara
Denizi
İzmit (Nicomedia)
Çankırı
Amasya
PONTUS
Gemlik (Kios)
İznik (Nicaea)
Gümüşhane
(Argyroupolis)
Mudanya
Demirtaş
Bursa
Zile
Tokat
Ankara
Erzurum
Balıkesir
Eskişehir
Ayvalık
(Kydonies)
KAPADOKYA
Ege
Manisa
Uşak
Afyon
Kayseri
Turgutlu
Nevşehir
(Neapolis)
İncesu
İzmir
(Smyrna)
Akşehir
Denizi
Aydın
Denizli
Konya
Niğde
Antalya
(Adalia)
Mersin
Adana
KÜÇÜK
ASYA
Akdeniz

GİRİŞ

Ondokuzuncu yüzyılda Batı dünyasının hemen kenarındaki Güneydoğu Avrupa ve Yakındoğu topraklarında yaşayan halkların, arada kalmış bir dünyaları vardı. Ekonomik olarak çoğunluğu tarıma dayalı bir toplumun parçasını oluşturan bu insanlar, gelişmiş Avrupa devletleriyle günbegün büyüyen ticari ve mali ilişkiler kuruyorlardı. Siyasi olarak bir taraftan imparatorluğun, yani ulusal nitelik taşımayan bir devletin tebaası iken, diğer taraftan ulus kurma yönünde gün geçtikçe artan siyasi istemlere sahiptiler. Toplumsal bağlamda bir yandan inanç, aile ve cemaat temelli geleneksel bir dünyanın parçasını oluşturuyorlar, diğer yandan ticaretteki canlanmayla beraber daha da büyüyen yaşadıkları şehir merkezleri, farklı toplumsal sınıflara özgün değerlerin gelişimine tanıklık ediyordu.

Gelenekselden modern dünyaya geçiş süreci hakkında, benzeri durumlar için kullanılabilecek genel bir açıklama peşinde koşanlar, bu gelişmelerin tüm dünyayı kapsayan kaçınılmaz bir modernleşme sürecinin parçası olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşün taraftarları, son bin yılın tüm toplumlarının birkaç geleneksel kurum etrafında örgütlendiğini ve bu toplumların, askeri-dini bir kurum tarafından yönetilen suskun bir köylü çoğunluktan oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Batı Avrupa'ya özgü bir dizi ekonomik ve siyasi ilerleme, sonuçta bu geleneksel düzenin önce Avrupa'da, ardından tüm dünyada yıkılmasına yol açmıştır. Toplumlar, ilk önce Avrupa'yı dönüştürmüş olan laik, kapitalist ruhu yansıtan değişiklikleri kabul ederken ya zorlanmışlar ya da bazı durumlarda olduğu

gibi gönüllü olarak hareket etmişlerdir. Bu, direnilebilecek fakat kaçınılamayacak bir süreç olmuş ve bu sürecin daha iyi, yani modern ve ilerici bir dünya yaratacağı varsayılmıştır.[1]

Son zamanlarda, modernleşmenin ardında yatan birtakım önerme ve vaatlerden rahatsız olan bir grup yazar, Avrupa kapitalizminin Batılı olmayan toplumlar ve ekonomiler üzerindeki yıkıcı etkisine dikkat çekmişlerdir. Onlara göre bu yıkıcı etki, bu iki dünya arasında hem çok yakın hem de oldukça eşitsiz ilişkiler doğurmuştur. Bu yazarlar, söz konusu dünyaların ilişkilerindeki belirleyici etmenin siyasi ya da kültürel olmaktan ziyade ekonomik olduğunu düşünmektedirler.

Sürekli bir ekonomik büyüme gereksinimiyle körüklenen, maddi anlamda ileri sayılabilecek Batı devletleri, kararlı bir pazar ve kaynak arayışıyla saldırgan bir biçimde dünyanın dört bir köşesine yayılmıştır. İhtiyaç duydukları ticari ve mali kazançların ardında koşturan güçlü ülkeler, küçük bölgelerin ekonomilerini ve bu bölgelerin kıyıda köşede kalmış sınırlı kaynaklarını önce etkileri, sonra da çoğu zaman olduğu gibi tahakkümleri altına almışlardır. Sonuçta bu uygulama,

---

[1]Bu kuramsal çerçeve içerisinde Osmanlı dünyasını ele alan belli başlı çalışmalar için bkz. Bernard Lewis (1961, özellikle 4, 5, 6, 10, 14. bölümler), Niyazi Berkes (1964) ve Roderic Davison (1963). Dönemin sorunlarına ilişkin getirdikleri yorumlarda bu üç çalışmanın birbirinden nasıl ayrıldığına ise, Norman Itzkowitz'in (1969) çalışmasında kısa ve özlü bir şekilde değinilmektedir. Öte yandan, S. N. Eisenstadt (1966, s. 65-75) Batılı olmayan toplumlardaki hakim koşullar arasındaki farkları göz önüne almak amacıyla modernizasyon teması üzerine değişik bir görüş önermiştir. Ona göre söz konusu toplumların temeli, Batı Avrupa devletlerininkinden önemli ölçüde ayrıydı. Daha otokratik yönetimlerin ve daha zayıf kent sektörlerinin varlığına dayalı olarak, değişim süreci, farklı ve çoğunlukla uyumsuz gruplar arasında "bölünmüş" durumdaydı. Sonuçta modernizasyon sürecinin zamanlaması, temposu ve niteliği Batı Avrupa'da yaşanandan fiilen farklı olacaktı. Bununla birlikte değişim perspektifi, reform yapan seçkinlerin ya da hiç olmazsa reformları teşvik edenlerin etkisini taşıyordu; ayrıca değişim süreci üzerinde yapılan vurgu, esas itibariyle gönüllü olsunlar olmasınlar, bu seçkinlerin katılımı üzerinde yoğunlaşmıştı.

sakat bir dünya kapitalist sistemi yaratmış ve ilerlemiş bölgeler daha geride kalmış bölgelerle, gelişmiş dünyanın baskısına ve diğerinin bağımlılığına dayalı bir ilişki bağlamında bütünleşmiştir. Buna bağlı olarak iki dünya arasındaki ilişkiler, bağımlı devletlere gerçek ilerleme değil, sürgit eşitsizlikleri maskeleyen bir gelişme kuruntusu getirmiştir. Modernleşme konusunda ise bu geniş tarihsel açıklamanın odağı, iç içe geçmiş ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilerin bağımlı toplumlarda oynadığı rol olmuştur.[2]

Burada kısaca açıklanan kuramlar haklı yanlarına karşın kendi gerçekliklerini yaratma eğilimindedirler. Geleneksel devlet kalıpları içinde yaşayan toplumlar ve halklar, belli başlı ekonomik gelişmelere, seçkinlerin politikalarına ve devlet kurumlarına dayalı, büyük ve genellikle kişilerin dışında gelişen bir sürecin parçası olarak kavranmaktadır. İnsan, doğal olarak bu kuramların, yeni ekonomik ve politik koşullara tepki gösterip uyum sağlamak zorunda kalmış halkların deneyimlerindeki ve toplumsal yaşamlarındaki karmaşık ilişkilerle farklılaşma noktalarını yeterince açıklayıp açıklamadığını sorgulamak isteyebilir.[3]

Elinizdeki kitap, bu düşüncelerin ışığında, Anadolu Rumlarının oldukça eskilere dayanan toplumsal kurumları aracılığıyla beşeri ortamlarındaki ekonomik ve politik değişikliklerle nasıl başa çıkmaya çalıştıklarını anlamaya çabalamaktadır; bunun yanında, çıkarlarında ve kendilerini algılama şekillerinde ifade bulan tepkilerini de incelemektedir. Beni ilgilendiren esas konu, Rumların geleneksel dünyasıdır. Bu dünyanın kurumları sadece dinle sınırlı olmayıp aynı za-

---

[2]Immanuel Wallerstein bu temaya *The Modern World-System* (New York, 1974) isimli çalışmasında, özellikle giriş bölümü ile 6. ve 7. bölümlerde geniş biçimde değinmiştir; ayrıca bkz. Samir Amin *Accumulation on a World Scale* (New York 1974), s. 359-94. Wallerstein (1980) kısa bir makalesinde bu fikirleri Osmanlı dünyası bağlamında ele almayı denemiştir (s. 117-22). Ayrıca bkz. Pamuk (1980).

[3]Bkz. Tilly (1979).

manda devletçe yönlendirilen ve kültürel olarak tanımlanmış bir ideolojiye, yani milliyetçiliğe karşı takındıkları tavırlarla da sınırlıdır. Bu ideoloji, ülke sınırlarının da tayiniyle birlikte, edilgenlikten uzaklaşıp etkin hale gelen, etnik unsurlara dayalı bir kimliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yunan ve Türk milliyetçileri arasındaki Ege sorununun trajik bir sonucu olarak 1922'de, yaşadıkları topraklardan sökülüp atılan Küçük Asya Rumları, birbirine geçmiş iki dünyanın, yani inançlarının ve cemaatlerinin kültürünü beraberlerinde götürerek yeni vatanlarına yerleşmişlerdir. Yapmak istediğim, bu halkın, ondokuzuncu yüzyılda kendilerine yönelen politik ve ekonomik tehditlere karşı geliştirdikleri tutumları ve içlerinde barındırdıkları gelişme dinamiklerini incelemektir. Bu dinamikleri ortaya koyacak olan, Rumların toplumsal ve kültürel kurumlarını ve aynı zamanda dini örgütlenmeleri ile yerel cemaatlerini de temel alan bir bakış açısıdır. Çünkü, Küçük Asya Rumlarının toplumsal çıkarlarını ifade edebilmeleri bu kurumlar aracılığıyla mümkün olabilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbi durumundaki Küçük Asya'nın Rum Ortodoks nüfusu, bu bakış açışıyla, herhangi bir sınıflandırmaya tâbi tutulmadan, doğrusal bir çizgi izlemiş olan gelişimini yalnızca kendi eliyle gerçekleştirmiş, bütünlük arz eden bir ulus olarak ele alınmıştır. Bense bunun yerine, bölgedeki Rumları topografik olarak ele alıp, onlara toplum ve din kurumları çevresinde örgütlenip bunlar aracılığıyla yaşamlarını sürdürmüş bir toplumsal yığın olarak bakmayı tercih ettim. Çünkü beşeri ortam ve tarih arasındaki etkileşimin bağlantı noktasını ortaya çıkarmak, ancak böylesi bir bakışla mümkündür.

Bu çalışma, üç ana bölüme ayrılmaktadır. 1. bölümde Küçük Asya beşeri ortamının biçimlenmesindeki temel etmenleri, yani uzun dönemli demografik ve toplumsal eğilimleri ele alıyorum. 2. bölümde ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu halklarının yaşamını etkileyen ekonomi ve yurttaşlıkla

ilgili belli başlı gelişmeleri, Rumların toplumsal dünyasını etkilediği ölçüde inceliyorum. 3. bölümde hem kültürel anlamda hem de bir cemaat olarak Rumların yeni şartlara karşı takındıkları farklı tutumlara değinerek, kendilerini ve diğerlerini algılayışları ışığında söz konusu gelişmelere gösterdikleri tepkileri inceliyorum.

Yunan tarihçileri, halklarının Osmanlı idaresi altında yaşadıkları dönemi ve bu zaman boyunca geçirdikleri değişiklikleri hep sakıncalı bir miras olarak kabul etmişlerdir. Çünkü, onlara göre, Yunan ulusu, fetihçiliği meşru bir yayılma aracı olarak gören ve kültürel olarak yabancı bir devletin idaresi altında kalmıştı. Bu tarihçiler diğer yandan, halklarının egemen siyasi kültürün dışında kalıp, farklı kimliklerini koruduklarını ve yönetenlere karşı sürekli bir mücadele içinde olduklarını ileri sürmüşlerdir; ne var ki yaptıkları araştırmalarda Osmanlı yönetimiyle Rumlar arasındaki etkileşimi sınırlı olarak ele almış ve konuya tek yönlü bakmışlardır. Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki Rum toplumu, o dönemin Rum dünyasının küçük birer kopyası olarak değerlendirilebilecek belirli cemaatler ele alınarak ayrıntılı bir biçimde tanımlanmıştır. Aynı şekilde, *millet* adı verilen Rum dini cemaati de, ruhani liderleriyle kiliseye mensup yerel cemaatler arasındaki ilişkilerin birbirini tamamlayıp kusursuz bir kimlik birliği yarattığı, farklı giysiler içinde bir ulus olarak değerlendirilmiştir.[4]

Bu çalışma, Osmanlı idaresi altındaki Rumların gelişimini, başka bir devlet içinde varlığını dışa kapalı olarak sürdüren bir ulusun ya da yeknesak bir toplumun gelişimi olarak ele almıyor. Burada esas çabamız, belli bir bölge olarak Küçük Asya'da yaşamış Rumların dini ve toplumsal yaşamları arasındaki etkileşim ile bölgedeki Rum dünyası ve daha ge-

[4]Paparrigopoulos (1877), s. 171-72, 231-32, 377-84, 391-92, 441-42; (1858), s. 1-20. Ayrıca bkz. *Istoria tou Ellinikou Ethnous*, c. 10, s. 92-156 ve c. 11, s. 123-51; *Sinasos in Cappadocia* [Sic]; Kostaki (1977).

niş toplumsal, siyasi varlıklar arasındaki ilişkileri, bir toplumsal kültür perspektifiyle incelemek yönündedir.

Yarımada nüfusu içinde azınlıkta kalmalarına ve din ile gelenekler açısından çoğunluktan farklı durmalarına karşın, Küçük Asya Rumları burada *azınlık* olarak ele alınmamaktadır. Bu sözcüğe Birinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan sınır düzeninde kendine özgü yasal anlamlar yüklenmiştir. Bu bakımdan kelimeyi ondokuzuncu yüzyıl Küçük Asya Rumları için kullanmak, onları, hiç kendilerini görmedikleri bir tarzda değerlendirmekten başka bir şey değildir.[5]

Yunan ulusu, kendisini bir dizi farklı kültürel özelliğin bir arada tuttuğuna inanmış bir halktır. Günümüzdeki bilinçli entelektüel gerçekliği oluşturan bu özellikler, konu aldıkları insanlar tarafından hemen sahiplenilmiştir. Ayrı kültürel bir varlık olarak Yunan ulusu, Yunan devletinin kurulmasıyla birlikte, siyasi anlamda sınırları belli bir ülke içeriğine de kavuşmuştur. Bir bütün olması gereken ulus-devlet, beraberinde Yunan ulusal kimliğine, ortak kimlik kültürüne ve politik sınırlara dair sorunlar getirmiştir. Yunan ulusunun eylemsel ideolojisi olan milliyetçilik *Megali İdea* (Büyük Fikir) terimiyle ifade edilmiş; Büyük Fikir, Yunanistan'daki toplumsal ve ekonomik seçkinlerin politikalarına ve entelektüel yaşamlarına güç vermiştir. Söz konusu seçkinler bu sayede, "gerçekleş(tiril)memiş Helenizm sözü"nün kaderini tartışır bir hâle gelmişlerdir.[6]

Bu çalışmada Küçük Asya Rumları bir *milliyet* (İng. nationality) olarak ele alınmaktadır. İlgi alanımız olan imparatorluklar çağında genellikle bu terim kullanılmaktaydı. Ça-

---

[5]Büyük Savaş sonrasında kurulacak Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Rumların statüsü hk. bkz. Alexandris (1983).

[6]Yunan milli ideolojisinin oluşması ve bu ideolojiyi ihtiva eden kültürel formların doğasındaki gerilimler şu çalışmalarda bulunabilir: Augustinos (1977); *European History Quarterly*, c. 19, no. 2 (April 1989), "Greece: Nationalism and Nationality" başlıklı özel sayı; Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece* (Austin, Texas, 1982).

lışmamızla ilgili olarak *milliyet* sözcüğü, *ulus-devlet* teriminin ifade edegeldiği, politik anlamda tayin edilmiş sınırlarla ilişkisi olmayan, ayırt edici bir anlayışa sahip halkı anlatmaktadır. *Milliyet* bence *alt-milliyet* ya da *etnik grup* terimlerine oranla daha tercih edilir bir sözcüktür. Tarafsızlık belirtmelerine ve bir halkı nesnel olarak tanımlamalarına karşın, bu terimler sınırlı sayıda insanı ve sınırlı bir coğrafi mekânı akla getirmekte; ayrıca Osmanlı İmparatorluğundaki Rumlar arasında varolan kültürel ve toplumsal farklılıklara ilişkin yeterli bir anlam açıklığı da sunmamaktadır.

Küçük Asya Rumları, toplumsal yapıları sıkı sıkıya bağlı oldukları etnik özellikler tarafından şekillendirilmiş bir halktı derken, bilinçli olarak paylaşıp besledikleri ayırt edici kültürel özelliklerden söz ediyorum. Bu özellikler başka halklarla ilişkilerinde ifadesini bulmuş olan kendilerine bakış açılarını ve farklılık anlayışlarını biçimlendirmiştir. Ortak kültürel özelliklere bağlılık ile sadakat ve dış güçlerle başa çıkmada bir grup stratejisi olarak bilinçli toplumsal ve siyasi eylem, bu çalışmada *etnisite* (İng., ethnicity) olarak ele alınmaktadır.[7]

Çalışmamıza temel olarak Küçük Asya'nın ve bu yarımadada yaşayan Rum Ortodoksların alınmasının sebepleri şunlardır: Birden fazla coğrafi bölge içeren bu topraklar pek çok halkı barındırmaktaydı. Etnik kültürleri aracılığıyla ayakta kalmış olan bu halkların yaşam tarzları, bu topraklar üzerinde meydana gelen değişikliklere bağlı olarak şekillenmiştir.

Küçük Asya adıyla anılan bu alanda, yüzyıllar boyunca geleneksel otokratik devletlerin himayesi altında birçok halk yaşamıştır. Bu himayeci imparatorlukların uygarlıkları genellikle yönetici sınıfın damgasını taşırlardı. Yöneti-

---

[7]Toplumsal bir güç olarak etnisite konusunda aşağıdaki çalışmalar dikkate değer görüşler içermektedir. Fried (1983), Tonkin, McDonald ve Chapman (1983).

ciler ister Bizanslılar ister Osmanlılar olsun; siyasi erkin kaynağı ister merkezileşme eğilimindeki kent kaynaklı bürokratik hükümetlerden gelsin, isterse vilayetlerdeki toprak sahipleri arasında paylaşılmış bulunsun; yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki temelde yüzyıllar boyunca aynı kalmıştır. Halklar gereksinimlerini kendi bireysel kaynaklarından ve yerel cemaatlerinden yararlanarak karşılamışlar ve yerel cemaatleri sayesinde kendi farklı, popüler kültürlerini yaratmışlardır. Böylece Küçük Asya Rumları, kökeninde kendine özgü fiziksel ve beşeri ortamlar bulunan yöresel kültürler geliştirmişler ve bu durum onları başka topraklarda yaşayan Yunanlılardan farklı kılmıştır.

Hıristiyan Bizans, İslami öğeler taşıyan savaşçı Türk kavimlerinin saldırılarına boyun eğdiğinde, bunun Küçük Asya üzerindeki dini ve etnik tesiri Güneydoğu Avrupa üzerindeki tesirinden çok daha önemli olmuştur. Osmanlıların fethinden sonra Küçük Asya'daki nüfus oranı giderek Müslüman Türkler lehine değişmiş, diğer Hıristiyan toplulukların yanında Ortodoks Rumlar da yaşadıkları topraklarda azınlık haline düşmüşlerdir. Siyasi ve demografik anlamda, bir dönem çoğunluğun kültürüne tâbi olan Türklerin varlıklarını sürdürüp sonuçta böylesi bir atılım yapmaları, bu çok-etnik gruplu bölgedeki başlıca gelişme olmuştur.

Saint Paul'ün yolculuklarından anımsayacağımız üzere, en önemli kültürel değişim unsuru olan Hıristiyanlık, Küçük Asya'da çok erken dönemlerde gelişme olanağı bulmuştur. Ne var ki bu gelişim, yüzyıllar önce Makedonya'yı kuran Büyük İskender'in yenilmez ordularının başarılarının ardından bölgede yayılan Helenizmin pagan dünyayla ilişkisi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Sonuçta ortaya çıkan ve Bizans uygarlığının özünü oluşturacak olan bu uzlaşmaya dayalı kültür, gelecek yüzyıllar boyunca Ortodoks Küçük Asya'ya damgasını vuracak belli başlı özelliklere sahipti. Yine de, Ortodoksluğun kalesi işlevini gören bu topraklarda Hıristiyanlık, çok farklı biçimlerde sürgün vermiştir. Bundan başka, bir yandan

Yakındoğu'nun çoğu yerinde Yunanca ortak dil olarak kullanılırken, öte yandan Küçük Asya'da birçok farklı yöresel Rum kültürü ortaya çıkmıştır.

Bu noktalardan hareketle, farklılık ve çeşitlilik arz eden bu halkın ve toplumsal kurumlarının gelişimini, ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu temelden etkileyen şu üç etmenin ışığı altında inceleyeceğim: milliyetçi hareketlerin yükselişi, yurttaşlığa ve yönetime ilişkin reformlar, Avrupa ile ticari ve mali ilişkilerin gelişimi. Bu faktörlerin ortaya çıkışı, Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişimini ve nihayetinde kaderini belirlemiş ve Küçük Asya halklarının yaşamını büyük ölçüde değiştirmiştir.

Kuşkusuz, bu faktörlerin en dramatik olanı, imparatorluğun sınırlarını zorlayan ve uzlaşmaz görünen milliyetçilik akımlarının yükselişi ve giderek yayılmasıydı. Güneydoğu Avrupa'yı idaresi altında bulunduran bu çok-uluslu devletin sınırları içerisindeki bölgesel huzursuzlukların ve uyruk halklar ile yöneticileri arasındaki çıkar çatışmalarının bir araya gelişi, siyasi hareketleri doğurmuş ve bu hareketler sonuç olarak milliyetçi bir anlam kazanmışlardır. Bazı tarihçiler, *millet* adı da verilen Rum cemaatinin ulusal topluma dönüştüğünü ve böylece uyruk halkların kimlik kavrayışları ile siyasal istemlerinin de değiştiğini ortaya koyan bir model önermektedir. Buna göre, dinsel anlamda tanımlanmış bir insan topluluğu, siyasileşmiş, dindışı ve etnik bir ideal etrafında seferber olmuştur.[8] Bu görüş, bağımsız ve ulusal olarak tanımlanmış bir devletin, yani Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla zirve noktasına ulaşmıştır. Oysa Küçük Asya'daki Rum dünyası daha renkli bir toplumdu. Çekişme ile uzlaşmanın ve gelenek ile ilerlemenin iç içe geçtiği bu toplumda insanlar birden fazla gelişme çizgisine sahip hâle gelmişlerdi.

Aynı süreç boyunca Osmanlı bürokrasisinin reform yanlısı laik seçkinleri, merkezi otoriteyi tekrar kurmaya, ortak bir

---

[8]Karpat (1973), kısım 5.

kimlik anlayışı yaratmaya ve çeşitli uyruk halklar arasında daha kapsayıcı bir vatandaşlık kültürünü teşvik etmeye çalışıyorlardı. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından ikinci yarısına kadar geçen kırk yıllık süreç boyunca Osmanlı yetkililerinden oluşan kararlı bir grup, iniş çıkışlarla imparatorluğu yeni baştan örgütlemeye çalışmıştır. Onlar bu yönde çalışırken bu arada Avrupa'nın büyük güçleri benzeri görülmemiş biçimde Osmanlı devletinin işlerine karışmaya başlamıştır. İmparatorluğun *Tanzimat* adı verilen bu asimetrik reform çağı, çalışmamızın siyasi arka planını oluşturmaktadır. Burada yapmak istediğim, bireyler ve kamu kurumları bağlamında Rumların söz konusu siyasi ve idari reformlardan nasıl etkilendiklerini ve bu reformlara karşı ne tür tavırlar takındıklarını incelemektir.

Bu kayda değer iki siyasi gelişmenin yanı sıra, imparatorluk aynı yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa'nın ticari, sınai ve mali alanlarda hâkim olduğu dünya ekonomisiyle ilişkilerini artırmıştır. Batılı olmayan diğer devletlerin çoğunda olduğu gibi, imparatorluğun sınırları hiç görülmemiş bir biçimde dünya ticaretine açılmıştır. Bu dönem, azgın klasik kapitalizmin en canlı olduğu sürece işaret etmektedir. Söz konusu süreç, başta İngiltere olmak üzere Avrupa sanayi toplumlarının, ürettikleri malları satacak ve ihtiyaç duydukları hammaddeler ile doğal ürünleri elde edecek pazarlar aradıkları bir serbest alışveriş dönemiydi. Çoğunlukla gayri Müslimlerin yaşadığı İzmir (Smyrna), Selânik (Salonica), Trabzon (Trebizond) gibi ticari merkezler ve başkent İstanbul, ticaret sayesinde gelişip büyümüştür. Bu çalışmada, sanayileşmiş Batı'nın ticari akını ve geleneksel Osmanlı pazarının talepleri arasında kalan Rumların, tüccar, işadamı ve üretici olarak nasıl bir konumda bulunduklarına değindim. Diğer yandan, kendi maddi dünyalarına bağlı ve hâkim oluşlarına, ayrıca toplumsal kurumlarına duydukları güvene dayanarak, zamanın ekonomik koşullarıyla yüzleşmelerinin, Rumların gelişimlerini nasıl biçimlendirdiğini keşfetmeye çalıştım.

Yaşamlarını sürdürmek için çoğunluğu Ege kıyılarına ve adalarına yerleşen Küçük Asya Rumları, kuşkusuz üç değişim kaynağı tarafından da etkilenmiştir. Burada, sözü edilen faktörlerin Rum toplumsal yaşamı ve kimlik anlayışı üzerindeki etkisini ele aldım. Bu gelişmelere bağlı olarak Küçük Asya Hıristiyan Rumları, tarihsel olarak şartları belirlenmiş bir çıkmazla yüz yüze gelmişlerdir. Bir taraftan Müslümanların ve Türklerin dünyasıyla, yani Küçük Asya'yı niteleyen ana toplumsal kültürle, bir taraftan da Yunan ulusal devletinin kurulmasıyla ortaya çıkan, ideolojik çerçevesi tayin edilmiş bir kültürle karşı karşıya kalan Rumlar, bu ortamda bir konum almak zorunda kalmışlardır. Burada, bir imparatorluk-devletin uyrukları olan ve cemaat temelinde örgütlenmiş bu insanların, yukarıda anıldığı gibi, toplumları üzerindeki birbiriyle çatışık iki istemin hakkından nasıl geldiklerini anlatmaya ve bu amaçla bir yandan devletle uyum gösterirken öte yandan kültürel farklılıklarını yaşatıp kuvvetlendirdiklerini ortaya koymaya çalıştım. Son olarak da, toplumsal dünyalarına meydan okuyan yeni ve güçlü değişim unsurlarıyla mücadele ederken bu stratejilerinin önemini tespit etmeye çabaladım.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİH VE BEŞERİ ORTAM

Ondokuzuncu yüzyılda Küçük Asya Rum dünyasında meydana gelen olaylar, nüfusla ilgili gelişmeler ve bölgede yüzyıllardır süregelen insan yerleşim modellerini belirlemiş coğrafi faktörler ışığında değerlendirilmelidir. Bu oldukça geniş kapsamlı etkenler, Rum etnik toplumunun ve onun sosyal kurumlarının gelişiminin gerçekleştiği sürecin perde arkasını oluşturmaktadırlar.

Rumların toplumsal dünyalarının anahtarı, cemaatleri yani *Rum Milleti* idi. Osmanlı sultanları, imparatorluk topraklarının yönetiminde bir çare olarak millet düzenine yönelerek Rumlar için ileride birinci derecede öneme sahip olacak bu kurumun otoritesini resmi hale getirmişlerdir. Devlet ile tebaası arasında aracılık işlevi gören millet kurumları, imparatorluk topraklarında yaşayan çok sayıda halkın örgütlenmesi ve idaresi için gereken toplumsal mekanizmayı sağlıyordu. Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı idaresi milletlerin konumunu daha açık bir şekilde tanımış, hatta sayılarını artırmıştır. Tüm Osmanlı yönetimi boyunca, Rumları da içeren millet kurumu, imparatorluk halklarının onun aracılığıyla yaşamlarını sürdürdükleri toplumsal dünyayı tanımlamaktaydı. Öyleyse, bu toplumsal sistemin tarihsel gelişimini ve söz konusu iki anahtar kurumun, yani Rum milletini oluşturan Rum Ortodoks Kilisesi ile yöresel cemaatlerin karşılıklı ilişkilerini incelememiz gerekmektedir.

1

TARİH VE DEMOGRAFİ HELENİZMİN KÜÇÜK ASYA'DAKİ YAZGISI

Coğrafi Sınırlar: Fiziki Ortam

Yarımadaya verilen *Küçük Asya* ve *Anatolia* isimleri bölgede yaşayan insanlara yön veren iki temel unsurun, tarih ve coğrafyanın etkileşimini yansıtmaktaydı. *Asya* ve *Anatoli* sözcükleri antik çağ Yunanlılarınca, bilinen dünyanın diğer bölgeleri karşısında yaşadıkları alanı tanımlamak için kullandıkları adlardı. Yunanlılar, bu çalışmanın konusu olan yarımadayı, doğuya uzanan topraklar üzerinde güneşin doğuşuna tanıklık eden bölge olarak niteliyorlardı. Dördüncü yüzyılda Hıristiyan Roma yöneticilerinin doğudaki mülklerinden söz etmek için kullanmaya başlamasından sonra, *Anatoli* kelimesi tarihsel bir anlam kazanmıştır. Daha sonraları Bizans hükümdarları döneminde aynı kelimenin başka bir şekli, yarımadanın yönetsel bir biriminin belirtilmesinde kullanılmıştır. Osmanlıların bölgeyi fethinin ardından, yeni yöneticiler bu toprakların batısında kalan merkezi *eyalete Anadolu* ismini verdiler. Tanzimat döneminde getirilen vilayet reformu ile birlikte Anadolu terimi yönetsel anlamını yitirmiş ve Türkler için tüm yarımadanın adı haline gelmiştir. Buna karşılık, Yunanlılar, Ege'den Kafkaslar'a uzanan topraklara *Mikra Asia* (Küçük Asya) demektedirler.[1]

---

[1] *Megali Elliniki Enkyklopaideia*'da "Mikra Asia", *Encyclopedia of Islam* (1960)'da ise "Anadolu" maddesi olarak yazılmıştır. İkincisi için yapı-

Böylece coğrafi bir bölge, bu iki halkın tarihsel alınyazısının ana hatlarını belirlemiştir.

Küçük Asya'nın fiziki özellikleri öncelikle bölgedeki insan faaliyetlerini, bunun yanında tarım kültürünü, kasabalar ile şehirlerin yerleşimini, ticaretin doğası ile akışını ve hatta askeri mücadelelerin niteliğini ve gerçekleştikleri alanları büyük ölçüde belirlemiştir. Geniş bir plato olan Küçük Asya, Orta Avrupa'nın güneyinden Asya'ya uzanan büyük zincirin bir kolunu oluşturan sıradağlar tarafından kuzeyden ve güneyden kuşatılmıştır. Yarımadanın kuzey ve güney kıyıları dik yükselen dağlarla kaplı olduğu ve kıyıların yakınlarında ada bulunmadığı için, buralarda korunaklı limanlar pek yoktu. Diğer yandan Ege'ye açılan batı kıyıları, insan yerleşimini ve toplumsal gelişmeyi olanaklı kılan doğal şartlara sahipti.[2]

Eski Yunanlıların Küçük Asya'nın batı ve kuzey sahillerinde koloniler kurdukları zamandan bu yana İyonya, yarımadaya gelip giden insan ve mal akışına olanak tanıyan büyük bir kapı işlevi görmüştür. Çok sayıda burun, ılıman bir iklim, Küçük Asya'nın batı kıyılarını kötü hava koşullarından koruyan ve denizaşırı ticareti kolaylaştıran sahile yakın adaların varlığı, bölgenin kalkınmasının neden çok eski zamanlarda başladığını açıklamamıza yardımcı olmaktadır. Ayrıca sahil şeridinin fiziki durumu da ekonomik gelişmenin önemli bir sebebi olmuştur. Marmara kıyılarından kuzeye ve batıda Toroslar'dan güneye uzanan dağların arasından akan birçok nehir, bölgenin doğusunu batısına bağlamaktadır. Deniz ulaşımına fırsat tanımamasına karşın bu nehirler, bereketli geniş ve derin vadileri katederek iç bölgelere akmakta, böylece insanlara sunduğu elverişli şartlar ve alanlar hem nüfusun yoğunlaşmasını hem de ürün bolluğunu beraberinde getirmektedir. Söz konusu vadi boylarında yerleşen insanlar,

---

lacak atıflarda "Anadolu" kullanılacak.

[2] Scherzer, s. 1; "Anadolu."

İzmir'in asırlar boyunca bir tarım ambarı olmasını sağlayacak şekilde zeytin, incir, üzüm ve tütün yetiştirmişlerdir. Kıyıya dik uzanan tepeler nehirleri birbirinden ayırsa da, bir bütün olarak bölgenin ekonomik gelişimini aksatacak kadar yüksek değildirler.[3]

Aynı fiziki özellikler, Küçük Asya'nın geri kalan kıyıları göz önüne alındığında, coğrafi sınırların insan faaliyetlerinin yolunu açtığını açıkça göstermektedir. Ege kıyısından kuzeye hareket edildiğinde başka bir su alanıyla, Homeros döneminden bu yana insanlara yerleşim için çekici gelmiş bir bölgeyle karşılaşılır. Trakya ile Küçük Asya'nın Marmara Denizi'ne baktığı bu alanda Akdeniz iklimi hakimdir. Ilımlı hava koşullarından yararlanan pek çok Rum topluluğu bu bölgede I. Dünya Savaşı'na dek mutlu bir hayat yaşamışlardır. Batı Trakya'da Raidestos (Tekirdağ) civarında şaraplık üzüm yetiştirmişlerdir; denizin diğer tarafında Bursa ve dolaylarındaki ovalarda ise iklim, ipek böcekçiliği için çok elverişli bir ortam sağlamıştır. İmparatorluk başkentine yakınlığı Marmara bölgesinin ekonomik gelişimini garanti altına almıştır.

İklim ve fiziki özellikler bir araya gelip insan yerleşim alanlarını sınırlamış ve yarımadanın kuzey kıyısında yoğunlaşmasına neden olmuştur. Oysa Karadeniz'e bakan Pontus bölgesi, tam da böylesi özgün coğrafi özellikleri sayesinde yerleşim ve toprağın kullanımına olanak tanımıştır. Burada dağlar denizden dik yükselip Küçük Asya platosunun kuzey sınırı boyunca denize paralel olarak uzanır ve böylece iç kısımların kıyıyla ilişkisini keser. Yağmur çeken ve tutan bu dağlar, verimli orman alanları ve işlenebilir toprak için gerekli ılıman ve nemli iklimi yaratmaktadır. Bölgenin dağ zincirini bazı noktalarda kesen nehir vadileri ise, kıyıdan güneydeki alanlara geçiş görevi görmektedirler.

Doğanın isteklerine uymak durumundaki insanlar, yerleşim merkezlerini vadilerde ve dar olmakla birlikte verimli

---

[3] Scherzer, s. 1, 8, 12; "Anadolu."

kıyı şeridinde kurmuşlardır. İç kısımlarda tarımsal gelişmeye elverişli alanlar, her noktada yetiştirdikleri ürünlerin pazara aktarılabileceği merkezlere açılamamaktadır. Karadeniz'in az sayıdaki doğal limanları arasında fiziksel anlamda en iyi şartlara sahip olan liman, Sinop'tu. Sinop'un, kendisini daha sonra liman şehri olarak geride bırakacak Samsun ve Trabzon gibi tarımsal olarak verimli bir iç bölgesi yoktu. Bir bütün olarak Pontus kıyısı çok çeşitli doğal kaynaklara ve tarım ürünlerine sahiptir. Bunlar arasında balık, meyve, kıyı boyundaki fındık ağaçları ve baklagiller, dağlarda kerestelik ağaçlar ve gümüş, iç kısımlardaki vadilerde de hububat sayılabilir. Huzur ve refah dönemlerinde Pontus bölgesi, birçok Hıristiyan cemaati de kapsayan yoğun bir nüfusu beslemekteydi.[4]

Küçük Asya'yı kuzey ve güneyden kuşatan Pontus ve Toros dağları, batıda Uşak dolaylarının düzlük alanlarında birbirine kavuşur ve doğuya uzanan, Kafkaslara yaklaştıkça da hâlâ yüksek kalan büyük bir plato meydana getirir. Yarımadanın kalbini oluşturan bu merkezi yükselti kütlesi çok az yağmur alır; bu yüzden toprak kumlaşmaya ve killeşmeye yüz tutmuştur. Çünkü tepelik alanları kaplayan ormanlar çoktan kesilip gitmiştir. Bu geniş platonun merkezi bölgelerinde hâlâ en eski ve ilkel üretim biçimleri uygulanmaktadır. Oldukça kıraç bozkır alanları, özellikle koyun ve keçi olmak üzere çiftlik hayvanlarının yetiştirilmesini sağlamakta ve bu alanlarda arpa, buğday ve diğer tahıl ürünlerine dayalı tarım yapılmaktadır. Çiftçilik için ihtiyaç duyulan suyu, tepelerden ve dağlardan doğup tüm bölgeye yayılmış olan akarsular sağlamaktadır. Topraklar ırmak kollarının sağladığı suyla sulanabildiği halde, bölgede tarım rizikolu bir uğraş sayılabilir. Orta Anadolu, elverişsiz şartları yüzünden her zaman diğer bölgelerden daha az sayıda nüfus barındırmıştır. Burada biraz olsun öneme sahip yerleşim alanları ise suya

---

[4] "Anadolu"; Bryer (1970), s. 33-34; Kortepeter (1966), s. 11-13.

yakın ve yarımadanın diğer bölgeleriyle iletişimin daha kolay olduğu kesimlerde toplanmıştır. Bu faktörler Eskişehir, Afyon, Niğde ve Kayseri gibi şehirlerin kurulmasına yol açmış ve bu şehirler, yarımadayı bir arada tutan ve iç bölgelerin ihtiyaçlarını karşılayan askeri ve ticari ağın odak noktaları haline gelmiştir.[5]

Ticari olarak en fazla etkinliğe, Küçük Asya'nın kenar bölgeleri, özellikle batıdaki ve kuzeydoğudaki yerleşim alanları sahne olmuştur. Bakış açımızı tersine çevirirsek, bir yandan toprak kütlesi, sakınılması ve etrafının dolaşılması gereken bir engel teşkil ederken; öte yandan su kütlesi, halkları birbirleriyle ilişki kurmaya itmiştir. Yarımadanın, fiziki olarak sınırlı fakat oldukça verimli olan kıyı alanları, eski Yunan kolonilerinden modern zamanların Avrupalılarına dek buraya yerleşen halkları memnun etmiştir. Son olarak belirtilmesi gereken, Balkanlar için geçerli olan şeyin Küçük Asya için de büyük oranda gerçek olduğudur. Bu da, yarımadanın coğrafi yapısının, yaşamlarını burada sürdürmüş olan halklar arasındaki kültürel farklılığı ve kalıcı sürekliliği beslemiş olmasıdır.

Küçük Asya'da Türkler ve Helenizmin Yazgısı

Ortaçağ Helenizminin Küçük Asya üzerindeki siyasi ve kültürel egemenliği, ikinci Hıristiyan bin yılı başı sonrasında etkisini yitirmeye başlamıştır. Yarımada nüfusunun çoğunluğunu Hıristiyanlar oluşturduğu halde, gerçekten dinsel ve dilsel Bizans dünyasına ait olan bölge, kabaca Küçük Asya'nın batıdaki yarısıydı. Ermenilerin, Gürcülerin ve Süryanilerin hakim olduğu doğu ve güneydoğuda ise Bizans dünyası düşüncesi, yöre halklarının kalplerini ve beyinlerini kazanmada yalnızca kısmen başarılı olmuştur. Onbirinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak ondördüncü asra değin süren, Türklerin

[5] "Anadolu".

Asya'dan Latinlerin ise Avrupa'dan aralıklı olarak düzenledikleri akınlarla birlikte, Bizanslılar yapabilecekleri tek şeyi yapmışlar ve Batı Küçük Asya'daki Rumca konuşan Ortodoks kültürel temele tutunmaya çalışmışlardır.

1204'te Avrupa'dan gelen şövalyeler imparatorluk başkentini ele geçirdiğinde, bu hareket, Küçük Asya'daki Helen-Ortodoks uygarlığı açısından çok önemli sonuçlar doğurmuş ve Bizans İmparatorluğu'na siyasi olarak büyük zarar vermiştir. Latinlerin Konstantinopolis'e yerleşmelerinin ardından aristokrat Bizans aileleri Batı ve Kuzey Küçük Asya'da kurdukları merkezlerden karşı saldırıya geçmişlerdir. Lascarid Ailesi İstanbul Boğazı'nın öte yanındaki haçlı krallığına karşı koymak için merkezi Nicaea (İznik) olan bir imparatorluk kurmuş, bunun yanında Komnenos Ailesi de kendine Trabzon'u üs edinmiştir. Michael Paleologos liderliğindeki Bizanslılar sonunda (1261) büyük Hıristiyan başkentini geri almışlar, bu arada Küçük Asya'daki kendi başkentlerini de oradaki mülklerine yönelik Türk tehdidine karşı ellerinde tutmuşlardır. Ancak, Küçük Asya'daki Helen-Ortodoks üstünlüğünün günleri sayılıdır. Çünkü İznikli imparatorların yaptırmış olduğu istihkam alanları hızla aşılacak ve ondördüncü yüzyılın başlarında batı Küçük Asya'nın büyük bir bölümü *gazi* Türklerin ellerine düşecektir. Anılan şehirler arasında Trabzon bir Hıristiyan kalesi olarak 1461'e kadar direnmiştir. Bu süreçte, Küçük Asya'daki Rum Ortodoks dünyası, birbirinden ayrı, yerel ve kimi durumlarda da tecrit edilmiş küçük kültür alanlarına ayrılmıştır.[6]

Küçük Asya'daki Bizans gücünün etkisini yitirmesi ve başta merkezi Konya'da bulunan Selçuklular olmak üzere çok sayıda Türk beyliğinin ortaya çıkışı, ortaçağ Helen kültürü ve toplumu için hem kısa hem de uzun vadeli sonuçlar doğurmuştur. Söz konusu süreç, yarımada Osmanlı hükümdarlığı altında birleşik bir bütün haline gelinceye dek dört asır sürdü-

[6] Vryonis, (1969-70), s. 256, 262; "Anadolu"; Bryer (1970), s. 30.

günden, Hıristiyan Rum toplumunun kimi bölgelerdeki gelişimi diğerlerine oranla çok daha önce durmuştur. Açıkça anlaşılıyor ki, yeni düzenin etkisi önce kurulduğu yerlerde daha derin ve kapsamlı olmuştur. Türk savaşçıları ve göçmenleri dalgalar halinde Küçük Asya'ya yayıldıkça, bunun yöre ahalisi üzerindeki ilk etkisi, tahmin edileceği gibi şiddetli bir yıkım olacaktır. Bu dönemde yerleşik yaşam kesintiye uğramış, Caesarea (Kayseri) ve Dorylaeum (Eskişehir) gibi önemli şehirler, çok büyük zarar görmüştür. Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında ve farklı Türk grupları arasında süregelen bu mücadelede birçok şehir merkezi birden fazla kez harabeye çevrilmiştir.[7]

Askeri fetih, sonunda siyasi örgütlenmeyle yer değiştirmiş ve kırsal alana tekrar düzen gelmiştir. Yeni yöneticiler, savaş ve fetih başarılarını sürdürmek için, askeri sınıfın ihtiyaç duyduğu eşyayı ve gıda maddelerini üretecek huzurlu bir topluma ihtiyaç duymaya başlamıştı. Bu dönemde her devletin belkemiği kuşkusuz üretici bir köylülüktü. Türk fetihleri başladığında Orta Küçük Asya'da yaşayan köylülerin büyük kısmı Hıristiyan idi. Oysa fatih savaşçılarla birlikte gelen, çobanlıkla geçinen Türkler ve yerleşik bir yaşamı tercih eden Müslüman halklar bölgeye yayılmaya başlamışlar; ister kendi istekleriyle isterse bir yöneticinin buyruğuyla gelsinler, bu insanların bölgeye akışı yarımadanın iç kısımlarının etnik ve dilsel anlamda aşamalı bir şekilde Türkleştirilmesi sürecini başlatmıştır. Bu gelişme, orada yaşayan Hıristiyan nüfusu çok daha büyük bir toplumsal baskı altında bırakmıştır. Savaşların yol açtığı yıkımdan sağ çıkmış olanların çoğu kendilerini Hıristiyan dünyalarının siyasi ve kültürel köklerinden çekilip koparılmış bir halde bulmuşlardır. İradeleri dışında yaratılmış bu yeni dünyada varlıklarını sürdürebilmek için çok sayıda Ortodoks Rum, dinlerini değiştirmeyi yeğlemişlerdir. İslamlaşma süreci Orta Küçük Asya'ya çok

[7] Vryonis (1969-70), s. 262-67; Cahen (1968), s. 143.

büyük oranda hakim olmuş, bununla birlikte çoğunluğun Türkçe konuştuğu küçük Ortodoks-Hıristiyan birimler Kapadokya kentlerinde ve köylerinde yaşamaya devam etmişlerdir.[8]

Bunun yanında, Küçük Asya'nın, Helenizmin yarımadadaki geleceğini belirleyecek tarzda, hakim bir Müslüman-Türk dünyasına dönüşümünün özelliklerinin de üzerinde durulması gerekmektedir. Öncelikle ifade etmeliyiz ki, değişim süreci Küçük Asya'nın her yerinde aynı nitelikte olmamıştır. Yunan kültürünün ve Ortodoksluğun derinlere kök saldığı batı ve kuzeydoğu kıyı bölgelerinde yaşayan ahali, Bizans uygarlığının popüler geleneklerine tutunmuştu ve bu yörelerde çok dramatik bir süreç yaşanmamıştır. Dönüşümün daha kapsamlı olduğu iç kısımlara gelince, başkent sınırlarında konumlanarak kalkınmış güçlü cemaatleriyle Sinasos gibi çok az sayıdaki yerleşim merkezi, Rum Ortodoks kültürel niteliklerini kaybetmemişlerdi. Bunun dışında Ortodoks-Yunan dünyası, zaten çoktan eskimiş bir kurumun gölgesine, yerel popüler geleneklerle yaşatılan bir halk kültürüne dönüş(türül)müştü.

Türk akınları sırasında Küçük Asya'nın iç kısımlarında aşırı bir nüfus olmamasına karşın, göçle gelen insanların yerel nüfus üstündeki etkisi yalnızca sayıları itibariyle olmamıştır. Asıl etkileşim, yörede önceden çoğunluğu oluşturan yerleşik Hıristiyan nüfus ile onbeşinci yüzyıla dek bölgeye gelmeye devam eden yeni insanlar arasındaki ilişkilerde olmuştur. Bu topraklara yerleşen Müslümanlar, yerli halkın Bizans döneminden beri kullanmakta olduğu mevcut tarım yöntemlerini benimsemişler ve artık toplumlararası evlenmeler de görülmeye başlamıştı. Kimi durumlarda, Müslümanlar yörenin azizlerinin mezarlarını ziyaret etmek gibi çeşitli Hıristiyan adetlerine yönelmekteydiler. İster çok önceden isterse de dini vakıflar aracılığıyla yeni kurulmuş olsun, bölgenin köy ve kasabaları çeşitli fakat birbirinden kopuk etnik unsurlar içeri-

[8]Vryonis (1969-70), s. 262, 279; Cahen (1968), s. 146-47, 152-53; "Anadolu."

yordu. Onbeşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde iç kısımlarda yaşayan halklar arasında ciddi boyutta bir etnik kaynaşma gerçekleşmiştir. Daha önemlisi, yarımadanın hem resmi anlamda hem de ahali açısından hâkim kültürel dünyası artık Müslüman bir nitelik kazanmıştır.[9]

Hıristiyan ahali, Selçuklu ve daha sonra Osmanlı Türk akınlarıyla siyasi ve kültürel olarak dramatik değişiklikler yaşadıysa eğer, bu gelişmelerin Küçük Asya Rum-Ortodoks kilisesi üzerine etkileri bir felaket olmuştur. Diğer tüm Hıristiyan-Rum kurumlarının yanında Bizans Devleti'nin en sadık destekçisi olan kilise, yarımadadaki Türk-İslam gazasının asıl yükünü çekmiştir. Bazı durumlarda ibadet yerleri zapt edilip gelirlerine el konurken, sahip olduğu mülkler çoğunlukla yakılıp yıkılmıştır. Birçok piskopos, yıkımdan ve kargaşadan kaçmış, diğerlerinin bölgelerindeki görevlerini yerine getirmeleri engellenmiş ve böylece kilise hiyerarşisi, rahipler sınıfı ve mümin halk arasındaki yaşamsal bağ kopmuştur. Kilise altyapısının bozulması ve söz konusu kopuşla birlikte Hıristiyan halka din değiştirmekten başka çıkar yol kalmamış, çoğu cemaat Müslümanlığa geçmiştir. Hıristiyanların yalnızca görünüşte din değiştirmeleri (gizli Hıristiyanlık) bile Kilise'yi pek teselli etmemiştir. Çünkü İstanbul'u fetheden II. Mehmed'in, Rum Ortodoks patriğinin kendi toplumu üzerindeki yetkisini tanıyıp kilise ile ilişkileri düzene sokacağı zaman gelinceye kadar, Küçük Asya Hıristiyan halkı ve kurumları yeterince zarar görmüşlerdi. Ortodoksluk, yarımadanın çoğunda daha sınırlı olanaklarla ve tecrit edilmişlikle varlığını sürdürmüştür.[10]

Osmanlı gücünün pekiştirildiği onbeşinci yüzyıla kadar toplumsal ve siyasi karışıklıklar Küçük Asya'da yerleşik yaşamı altüst etmeye devam etmiştir. Buna rağmen Rum Orto-

---

[9]Vryonis (1969-70), s. 279, 287, 289-90, 301-2; Cahen (1968), s. 143, 152-53; İnalcık (1973), s.149-50; Kostof (1972), s. 30-31.

[10]Vryonis (1969-70), s. 279-98; Cahen (1968), s. 206-8. Gizli Hıristiyanlar konusunda bkz. Dawkins (1933), s. 247-75; Bryer (1970), s. 48.

doks cemaatleri kıyı bölgelerde ve iç kısımlara açılan vadilerde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Buralarda Bizans döneminden kalma lehçeler şeklinde de olsa Yunan dili yüzyıllardır konuşulagelmiştir. Bu cemaatlerin varlıklarını sürdürebilmeleri bazen, paradoksal gözükse de Bizans ya da Osmanlı olsun, dış dünyaya olan bağımlılıklarının azlığıyla ilintilidir. Bu zorlu işi en büyük ustalıkla yerine getirenler, Trabzon yöresini yurt edinen Pontus Rumları olmuştur. Yarımadanın geri kalan kısmından fiziksel olarak ayrılmış ve batıdaki imparatorluk başkentinden uzak bir konumdaki Pontuslu Rumlar, varlıklarını sürdürebilmek için kendi ticari, entelektüel ve politik kaynaklarına yönelmişler ve bunların Helen-Ortodoks dünyaları da uzun süre bozulmamış bir şekilde kalmıştır. Çünkü Trabzon Hıristiyan İmparatorluğu onbeşinci yüzyılın ikinci yarısına kadar Türk hükümranlığını savuşturabilecektir. Ama o zamandan önce dahi, Konstantinopolis'in siyasi ve ruhani otoritesi, Trabzonluların gözünde, uzakta kalan ve uzakta kalması da iyi olan bir meseleydi.

Küçük Asya'da ister Bizans isterse Osmanlı iktidarı hüküm sürsün, Pontus Rumları ekonomik güç için kendi tasarruflarına, ruhani destek için de yerel dini kurumlara dayanmışlardır. Kıyılarda ticaretle uğraşan toplulukların iç kısımlardaki vadilere kurulmuş çobanlıkla geçinen köylerle sıkı ilişkileri vardı. Rumlar, cemaatleri aracılığıyla toplumsal bütünlüklerini de korumuşlardı. Örneğin, Osmanlı hükümetince, gümüş çıkarmak için Pontus bölgesi dağlarında Argyroupolis (Gümüşhane) gibi yeni yerleşim merkezleri kurmak zorunda bırakıldıklarında birlikleri bozulmamıştır. Ayrıca dağ vadilerinde kurulmuş olan Sumela ve Vazelon gibi birkaç manastır, Pontus Rum dünyasının entelektüel ve dinsel anlamda gelişimini sürdürmesini sağlamıştır. Osmanlı sultanlarından özel ayrıcalıklar elde etmiş olan ve Rum köylülerinin ekip biçtiği geniş arazilerin sahibi durumundaki bu manastırlar, hem barış hem de karışıklık zamanlarında denge ve devam-

lılık kurumları olmuşlardır.[11]

Pontus bölgesinde olduğu gibi, Kapadokya'nın Orta Küçük Asya bölgesindeki Rumca konuşan topluluklar da, Bizans'tan Osmanlı dönemine değin (daha az sayıda ve güç koşullar altında) varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Onbirinci ve ondördüncü yüzyıllar arasındaki Selçuklu ve Osmanlı Türkleri saldırıları esnasında sayısız Hıristiyan ya dağlara sığınmış ya da kıyılara ve bazen de kıyıya yakın adalara kaçmıştı. Belki daha güvenli olacağı varsayımıyla bu insanlar köylerden şehre yönelmişlerdir. Tamamen kendi içine kapanan bazı cemaatler ise Bizans halk kültürünün mirasçıları olarak yaşamışlar, ondokuzuncu yüzyıla kadar yerel olarak geliştirilmiş bir Yunan lehçesi kullanmışlardır. Söz konusu cemaatler platonun orta kısımlarında yaşıyorlardı. Türk yerleşimi buralarda çok sonraları gerçekleşecek, bu da az sayıda insanla olacaktı. Helenizm, yarımadanın bu kısmında, popüler kültürün dilsel ve dinsel olarak sınırlanmış çerçevesinde yaşamıştır.[12]

Temel insan dürtüleri olan kendini koruma ve geliştirme, Osmanlı siyasi gücünün pekiştirilmesini izleyen yıllarda Küçük Asya'da Rumca konuşan dünyanın biçimlenmesinde önemli bir etken olmuştur. Bu temel ve kişisel sevk edici güçler devletin daha geniş ve gayri şahsi kaderinde etkili olmuş, bunun yanında imparatorluk iradesi de zaman zaman Rumların eylemlerini yönlendirmiştir. Kısaca tüm bu faktörler, Rumların ayakta kalmasını ve uyruk bir halk olarak nihai yeniden canlanmalarını açıklamamızı sağlamaktadır.

Rumların bireysel olarak ya da aileleriyle bilinçli olarak aldıkları yer değiştirme kararları, Küçük Asya'daki yerleşim modellerinin bilinçsiz evriminin bir parçası olmuştur. Türklerin Anadolu'ya akınlarına sahne olan ilk yüzyıllar ya

[11]Bryer (1970), s. 33-40; Dawkins (1933), s. 257-59; Vryonis (1969-70), s. 450-51, K. Pallidis (1960), s. 11; Theofylaktou (Elyazması), s. 5-11.

[12]Vryonis (1971), s. 301, 451; Dawkins (1916), s. 10-30.

da Osmanlı İmparatorluğu ve komşu Hıristiyan devletler arasındaki savaşların getirdiği sıkıntılı dönemler, Rumları emniyet arayışıyla göçe sevk edecekti. Bu hareket belki çok güvenli yerlerin kurulmasıyla sonuçlanmadı, fakat kıyılarda oturan Rum cemaatlerine oldukça katılım sağladı. Karadeniz sahil boylarındaki ve Küçük Asya'nın batı kıyılarındaki Ortodoks Rumlar, yüzyıllar boyunca nüfusun çok önemli bir kısmını oluşturmuşlardır. Yerli nüfus, bu süreçte iç kısımlarda elverişsiz yerleri terk edip göçenler tarafından desteklenmiştir.[13]

Küçük Asya'nın kıyılarında ikamet eden Rumlar, yalnızca yaşamlarını sürdürmekle kalmamışlar, fırsatlar elverdiğince gelişme olanağı da bulmuşlardır. Böylece ticaret açısından çok iyi bir konuma sahip olan İzmir, Bursa ve Trabzon gibi şehirlerin kurulması, iç bölgelerden olduğu kadar yarımadanın diğer kısımlarından da Rumları çekmiş ve bölgeye çok yönden akış yaşanmıştır. Önceleri, onaltıncı yüzyılda Ege kıyılarında yaşayan Rumlar, Karadeniz'de büyüyen askeri liman Sinop'un cazibesine kapılmışlar, sonradan Pontus kıyısı sakinleri, Marmara sahil şeridinde ticarete dayalı olarak gelişmekte olan Bursa gibi merkezlere göçmeye başlamışlardır. İzmir'in ekonomik gücü gittikçe büyümüş, burada yaşayan Rumlar, içerilere, bereketli vadilerin orta yerine kurulmuş Gediz, Turgutlu (Kasaba) ve Manisa (Magnesia) gibi komşu merkezlere kaymışlardır. En önemlisi de, imparatorluk başkenti, iç kısımların derinlerindeki Rumları çekmiş; Kapadokya ve Karaman bölgelerinden hem Rumca hem Türkçe konuşan insanlar başkente yerleşip, kendi cemaatlerinden oluşan mahalleler kurmuşlardır. Bu insanların çoğu başkentin nüfusunu artırmak için Fatih Sultan Mehmed tarafından getirtilmiş, geri kalanlar ise servet peşinde, onları izlemiştir.[14]

---

[13]Dumont (1873), s. 349-50.

[14]Vacalopoulos (1976), s. 251-61; Vryonis (1971), s. 448-49; Bryer (1970), s. 40-43.

Zamanla kaçınılmaz olarak, ister İzmir'de tüccar ister Bursa'da ipek üreticisi isterse Pontus'ta gümüş madencisi olsun, Küçük Asya Rumları için de ekonomik fırsatlar gelmiş geçmiştir. Ama, Rumlar, Küçük Asya'daki diğer halklardan farklılıklarını muhafaza ederek hep var olmuşlardır. Bunda idari ve vergilendirme amacıyla yürürlükte olan bazı imparatorluk uygulamalarının onları gözetmesinin kısmen de olsa rolü olmuştur. Rumca konuşanlar, Türk fethinin öncesinde yaşayan yerli neslin torunlarını ve yüzyıllar boyunca Küçük Asya'ya göçen başkalarını içermekteydi. Coğrafya ve tarih hem fiziksel hem de kültürel olarak buradaki Helenizm dünyasını bölmüş, parçalamıştır. Fakat diğer yandan nesillerdir süren bu kapsamlı değişim kuvvetleri, kısa vadeli bireysel çıkarlara bağlı olarak, Rumları Küçük Asya'nın belirli bölgelerinde yoğunlaşmaya itmiştir. İşte zamanın tahribatına karşı duran ve ondokuzuncu yüzyılda Rumların yeniden canlanmasının temelini hazırlayanlar, bu dini ve dilsel özgünlüğü muhafaza ederek bu dünyaya demir atan cemaatlerdir.

Küçük Asya'da Demografik Değişiklik İronileri: Ondokuzuncu Yüzyıl

Toplumsal öneme sahip gelişmeleri anlayabilmek amacıyla toplam belirten sayıların yardımına başvurmak güvenilmez bir iştir. Ancak insan yaşamının sayısal değerlendirilişi, kişisel vakalar ile duyarlıkların ve bunların gerisinde yatan tercihlerin dayandığı kapsamlı eğilimlere açıklık getirmede yardımcı olabilir. Osmanlı İmparatorluğu söz konusu olduğunda, ondokuzuncu yüzyıl ortası ve sonrası için rakamlara başvurmak, kullanılan yöntemler ve söz konusu rakamların kaynakları yüzünden sorunlar çıkarmaktadır. Yine de ondokuzuncu yüzyıl Küçük Asyası'ndaki Rum dünyasıyla ilintili demografik gelişmelere işaret edip, bunları imparatorluktaki daha kapsamlı eğilimlerin cereyan ettiği bir çerçe-

veye yerleştirebilecek durumdayız.[15]

1800'lü yılların ortalarından I. Dünya Savaşı sonrasına değin Küçük Asya'da önemli bir demografik değişiklik gerçekleşmiş olmasına rağmen, bir bütün olarak toprak kütlesini işgal eden nüfus, çok düşük sayılar oranda kalmıştır. 435 bin milkarenin üzerinde bir alana sahip olan Küçük Asya'da milkare başına ortalama yirmi beşten az insan düşüyordu. Fazla nüfusun acı bir yazgı olduğu Avrupa'nın kimi bölgelerinin aksine, alan darlığı burada sorun teşkil etmiyordu. Küçük Asya'nın toplam nüfusu ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında belirgin bir farklılık göstermemiş, 1850'lerde 10 milyon civarında olan nüfus 1900'lere gelindiğinde yalnızca 12 milyonun biraz üzerine çıkmıştır. Toplam rakamlar kesinlikle düşük oranlı bir nüfus artışına işaret etmektedir. Hastalıklar ve doğal felaketler ile mücadelede ilkel yöntemlere başvurulan topraklar için anlaşılır bir şeydir bu. Buna karşılık dikkat çekici olan bir nokta da, 1831 ve 1881 yıllarında yapılan resmi nüfus sayımlarının içerdiği rakamların, Müslümanların ve gayri Müslimlerin nüfus artış oranları arasındaki önemli bir farka işaret ediyor olmasıdır. Hâlâ çoğunluğu oluşturmalarına karşın Müslümanların sayısında pek bir çoğalma görülmezken, gayri Müslim nüfus yılda yüzde ikilik bir oranla çoğalmıştır.[16] Bu farklı çoğalma oranlarının ardındaki nedenler ve devletin bu duruma tepkisi, yanıtı işte bu görünüşte önemsiz sayıların içinde bulunan dinamik faktörlerdi.

Ondokuzuncu yüzyıl ortalarına dek yabancı gözlemciler

---

[15]Osmanlı nüfus istatistikleri hakkında bkz. Karpat (1985) ve McCarthy (1983). Yirminci yüzyıl üzerinde yoğunlaşan McCarthy'nin Rum nüfusun arzettiği sayılar hakkındaki çalışması (bölüm 4) Osmanlıya ait olmayan, özellikle de Yunan belgelerinin güvenilmezliğini göstermeye çalışır. McCarthy'ye verilen inandırıcı bir yanıt için bkz. Kitromilides ve Alexandris (1984-85), s. 9-44.

[16]Milkareye düşen nüfus hakkında, Farley, (1872), s. 185. 1850 ve 1900 toplam rakamları hakkında, Karpat (1985), s. 114, 116, 117, 149; "Anadolu." Müslümanların ve gayri Müslimlerin sayıları hakkında, Karpat (1985), s. 11; Erder (1976), s. 42.

ekonomik ilerleme ve sayısal büyüme açısından Müslümanların Hıristiyanlardan geri kaldıklarına dikkat çekiyorlardı. Nüfusun ilk zamanlarda kabaca aynı kalması birtakım halkların gelişiminde gözle görülür farklar ortaya çıkarmıştır. Kırım Savaşı'nın hemen sonunda bir üst makamına yazdığı raporda Bursa'daki İngiliz konsolosu bu olguyla ilgili iki önemli konuya parmak basmaktadır. Ona göre, Müslüman nüfus "zorunlu askerlik nedeniyle azalmadan önce özellikle varolan savaşa dayalı olarak zaten azalmıştır. Onların sayıları düştükçe, ülkenin kültürünü ve sanayisini en faal konumda olanlar, yani *reaya* belirlemeye başlıyor." Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta kalmasında çıkarı olan bir Avrupalı konsolosun fikrince bu gelişmeler olumlu sonuçlar getirecekti. Ona göre, Hıristiyanların "bu çerçevede teşvik edilmesi ve toplumsal konumlarının iyileştirilmesi, Türk İmparatorluğu'nun siyasetinde önemli ılımlı unsurlar olarak gözükmektedir"[17] Bu görüş, imparatorluğun bilimsel anlamda ilerlemiş ülkelerle gireceği etkileşimden yararlanabileceğine inanan Osmanlı ıslahatçılarının görüşleriyle bir yere kadar uyuşuyordu.

Onsekizinci yüzyıla değin neredeyse tümüyle Osmanlı ekonomik yaşamına hapsolmuş olan Küçük Asya Rumlarının sayıları oldukça azdı. Baştan itibaren imparatorluğun merkezi bölgeleri olan Balkanlar ile Küçük Asya'da yaşayan Rumlar, gelişen dünya ticaret sistemi ile ilişkiye geçen ve ticareti diğer imparatorluk bölgelerine taşıyan ilk Osmanlı uyrukları arasında geliyordu. Bu bağlantılardan ve beraberlerinde getirdikleri iyi yaşam olanaklarından kelimenin tam

---

[17]FO 78/1209, 5 Mart 1856; ayrıca bkz. Karpat (1985), s. 11. Bundan başka Erder (1976; s. 42-43) şöyle der: "Batı Anadolu'daki Büyük Menderes vadisinde ve güneyde Adana ovasında belirgin bir şekilde köy nüfusu azalmaktaydı; belli zamanlarda sayıca azalmış olan Osmanlı ordusu saflarını doldurmak için kırsal alanlardan asker alımı Türk köylü nüfusuna büyük darbe indirmişti... Menderes vadisindeki Müslüman köylüler askerlik görevi için köylerini terk ettikçe, yerlerini Mora'dan gelenler dolduruyordu."

anlamıyla faydalanan birçok Rum ailesi ekonomik olarak zenginleşmeye başlamıştır. Özellikle, İzmir'in nüfusça büyümesi bu durumu çarpıcı bir şekilde göstermektedir. 1830'larda 80 bin Türk ve 20 bin Rum içerdiği tahmin edilen şehirde otuz yıl kadar sonra bu oran tam tersine çevrilmiş, Rumların sayısı 75 bine çıkarken Türklerinki 41 bine düşmüş[18], Ondokuzuncu yüzyıl bitiminde ise Küçük Asya'daki Rum varlığı bir milyonun üzerinde bir insan topluluğuna yükselmiştir.[19] Rum cemaatleri Batı ve Orta Küçük Asya'nın çoğu yerine dağılmış bulunuyordu artık. Diğer taraftan, iki Osmanlı *vilayeti* Kayseri ve Konya'da yaşayan ve Kapadokya Helenizmini oluşturan oldukça önemli bir kitlenin dışında, büyük çoğunluk birkaç kıyı vilayetinde yoğunlaşmıştı. Tarihi yerleşim modelleri ve ekonomik fırsatlar Rumların İstanbul'un vilayetlerindeki, başkentteki (Stambol ve Pera) ve banliyölerdeki; büyük İzmir limanının etkisinde bulunan Aydın'daki; ismini Pontus Rumları Trebizond'undan alan Trabzon'daki; ve sırtını Bursa'nın endüstriyel ününe dayamış ve Marmara kıyısına bakmakta olan Hüdavendigar'daki bu yoğun varlığına açıklık getirmektedir.[20]

İmparatorluk sınırlarının 1840 sonrasında Avrupa'nın büyük tüccar devletlerine açılmasıyla birlikte fırsatlar ve problemler, kasabalar ile şehirlere kaymaya başlar. Genellikle su ve karayolu ulaşımına olanak tanıyan noktalarda toplan-

---

[18]FO 78/1533, 28 Temmuz 1860. İzmir'de 1870 yılında yaklaşık 25 bin "Helen" ya da Yunan Krallığı vatandaşı bulunduğu tahmin ediliyor. Osmanlı İmparatorluğu'nda doğup Yunan pasaportu elde etmiş Rumlar da bir olasılık bu sayıya dahildi (FO 83/337, 4 Kasım 1870).

[19]Ubicini (1856), c. 2, s. 174; Mathieu (1857), c. 2, s. 45; A. Synvet (1878), s. 4, 63.

[20]"Anadolu"; Ubicini (1856), c. 2, s. 171; Dumont (1873), s. 349-50. Ayrıca, Lennep (1870) Anadolu'daki Rum yerleşim modelini kısaca özetlemişti. Ona göre Rum "köyler"i "deniz kıyısından içerilere iki günlük yolun ötesinde bulunmuyor pek; fakat yarımadanın merkez kısmındaki bütün şehirlerde, görece küçük sayılarda olmakla birlikte, varlar. Böyle durumlarda civarlarında genellikle bir iki köy daha bulunuyor." (c. 1, s. 297).

mış olan Küçük Asya kentsel alanları, hacim olarak gelişme göstermiştir. Buna karşın ondokuzuncu yüzyıl boyunca kent nüfusunun kır nüfusuna oranı hemen hemen aynı kalmış, yüzde 25 civarında seyretmiştir. Ama hem sayısal olarak hem de gelişme anlamında kasabalar önemli ölçüde farklılıklar arz etmektedir. Büyümeleriyle ilgili başlıca faktörler coğrafi konum ve ekonomik koşullardı. İzmir dolup taşarken, Bursa dağınıklık arz eden nüfus artışıyla gerilerde kalıyordu; oysa 1831 yılında iki şehir hemen hemen aynı büyüklükte idi. İç kısımlarda, dış pazarlara uzak ve kapalı durumdaki Kayseri ise Bursa'nınki kadar bir gelişme sergileyebiliyordu. Bu gelişmelerde Rumların oynadığı role gelince, Küçük Asya'daki göçlerinin iki nedenden kaynaklandığını görüyoruz. Ondokuzuncu yüzyılda birçok Rum, köylerden ve kırsal alanlardan daha fazla umut vaat eden en yakın kent merkezlerine göçmüşler,[21] bunun yanında sunulan ekonomik fırsatların azalıp çoğalmasına bağlı olarak bir kent merkezinden diğerine geçmişlerdir.[22]

Rum cemaatleri, söz konusu dönem boyunca ekonomik ve toplumsal koşulların uygunluğu sebebiyle imparatorluğun bu kısımlarında büyümelerini sürdürmüşler; Küçük Asya göz önüne alındığında, bu gelişme süreci daha çok batı kıyısındaki alanlara kaymıştır.[23] Bu ekonomik başarı döneminin çarpıcılığı Bursa'daki İngiliz konsolosunun getirdiği yorum-

---

[21]1831 ve 1881 sayımlarında yer alan belli şehirlerin nüfusları için bkz. Erder (1976), s. 40, 47, 51, 68-69; Karpat (1985), s. 110-14, 122-47. Kent/kır oranı konusunda bkz. Quataert (1980), s.39. 1831 nüfus sayımına göre, Kayseri ve Trabzon şehirlerinde hiç Ortodoks yoktu, ki bu pek mümkün değildir. Öte yandan bu şehirlerin etrafındaki köylerde ise binlerce Ortodoksun yaşadığı belirtiliyordu. 1881 sayımına değin bu merkezlerde on binlerce Rum yaşamıştır.

[22]Söz konusu şehirler özellikle Bursa ve Trabzon'dur. Bkz. Bryer (1970), s. 37-39.

[23]Karpat (1985, s. 47) İzmir'e yakın bu üç kasabada — Çeşme, Urla ve Seferihisar— ondokuzuncu yüzyılın son yıllarında Türk unsurunun Rum nüfus karşısında azaldığını belirtir.

larda açıkça görülmektedir. İngiliz konsolos, bölgesindeki mülkiyet hakları konusundaki değişikliklere değinerek şunlara işaret eder:

> Yürürlükteki son fermanlar Müslüman mülklerinin Hıristiyanlara devredilmesini yasaklamaktadır. Buna karşın kanun devamlı surette ihlal ediliyor, çünkü varolan nüfus hareketliliği modeline karşı yasa çıkarmak boşa çabadır. Türkler zaten çok fazla mülkün sahibi; bu sebeple evlerini kendi halkına satamayan Türk mülk sahipleri bunları memnuniyetle ellerinden çıkarıp Hıristiyanlara satıyorlar. Reaya ise devamlı olarak, söz sahibi olduğu alanı genişletmekte.[24]

Yirminci yüzyılın başlarında Hıristiyanlar, Küçük Asya'da toplam nüfusun yaklaşık yüzde 20'sine ulaşmışlardı. Onaltıncı yüzyılda Küçük Asya halklarının ancak yüzde 8'ini Hıristiyanlar oluştururken, meydana gelen bu büyük canlanışla birlikte şimdi yalnızca Ortodoks Rumlar toplamın yüzde 8.3'ünü teşkil ediyorlardı.[25]

Genelde olumlu olan bu gelişmeler, bazı uyarıcı işaretleri de beraberlerinde taşıyorlardı. Daha kalabalık ve kalkınmakta olan Rum cemaatleri özellikle bir etkilenme yaşamıyorsa da, Küçük Asya Helenizminin diğer alanları belirsiz bir gelecek ile karşı karşıya kalmıştı. Rum nüfus büyümesi gerçek olmasına gerçekti, ama Helenizm, daha Müslümanların (Türkler ya da Türk olmayanlar) Anadolu'ya demografik yığılmalarından önce güçten düşmüştü. İster tüccar olarak Bursa gibi şehirlere, isterse çiftçi olarak Silli ve Zincirdere gibi iç bölge kasabalarına yerleşsinler, göç halindeki Müslümanlar bölgeye belirgin bir şekilde sayısal ve kültürel etkilerini de getirmişlerdi. Türkçe konuşmayan Müslümanların da, yeni yurtlarına sağlam bağlarla yerleşmek amacıyla imparatorluğun siyasi anlamda hâkim dilini kabul etmeleriyle, sayıların etkisi daha da artmıştır. Çünkü iç bölgelerde seçenekler

---

[24]FO 78/1609, 14 Şubat 1861.

[25]"Anadolu"; Vryonis (1971), s. 446-47.

daha azdı ve buralarda yaşayan Rum ahalinin varlığı da çok büyük önem arz etmiyordu. Bir cemaat yeterince büyükse ve daha geniş Helenizm merkezleriyle bağlarını korumuşsa, Ortodoks Rumluk orada tutunabilmiştir. Fakat çoğu durumda bu yetmemiş, geriye kalan seçenek ya daha kapsayıcı olan Türk kültürü içinde erime ya da göç aracılığıyla bölgeden ihraç olmuştur.[26] Ondokuzuncu yüzyıl sonlarında Küçük Asya hem Müslümanlar hem de gayri Müslimler için insanların dolanıp durduğu bir ülke haline gelecektir.

Uygarlık güneşinin Yakındoğu'da doğuşunu izleyen süreçte, insan yerleşimi üç temel çizgide ilerlemiştir: Çobanlığı ve buna bağlı olarak kabile toplumu yaşam tarzını içeren göçebelik; toprağın işlenişini ve geleneksel köy yaşamını getiren yerleşiklik; ticaret ve hizmet talebinin toplumun yoğunlaşması ile karmaşıklaşmasını getirdiği ve ayrıca en yüksek kültür biçimlerinin ortaya çıktığı kentleşme. Kentleşme geliştip ilerledikçe yeni bir eğilim belirmiş, kentliler diğer toplumsal dünyaların önemini göz ardı edip unutmaya başlamışlardı. Yine de, insan etkinliğinin söz konusu üç alanı birbiriyle bağlantısını yitirmeyecektir, özellikle ikinci ile üçüncü. Bu üç dünya Anadolu'da yakın zamana kadar birlikte varolmaya devam etmiştir. Küçük Asya'daki yönetsel ve ticari merkezlerin ortaya hiçbir metropol çıkarmaması sebebiyle, yarımada üç toplumsal yaşam biçimini de içine alan ve birbirine paralel bir dizi demografik bölgeler bütünü olarak kalmıştır. Ne var ki, ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren göçebe yaşam tarzı davetsiz bir misafir gibi tüm Küçük Asya'nın yerleşik ve kentli yaşamına zorla sokulmuş; şehirlilerin ve köylülerin yanına yarımadaya giren çoban kavimler, yüzbinler

[26]Dawkins (1916), s. 36; Sarantidou (1899), s. 122. Bryer'a (1970; s. 37-39) göre, 1860'ların sonlarında Trabzon'daki Rumlar, başarılarının zirvesindeyken, sayıları 67 bin civarındaydı, ki bu sayı onaltıncı yüzyıldaki Rum nüfusun iki katıydı. Fakat şehirdeki Türk unsuruna oranla, bir zamanlar toplamın yüzde 60'ını oluşturan Rumlar, artık yalnızca yüzde 20-25'lerdeydi. Ayrıca bkz. Erder (1976), s. 160-61.

halinde bölgeye yerleşmişlerdir. Osmanlı Devleti, yeni gelenlerin tümüyle birden yeterince başa çıkamadığı için de hem şehirler hem de kırsal alanlardaki insan manzarası, belirgin bir şekilde değişmiştir.

Göçmenlerin dağıtılıp yerleştirilmesinde hükümetin oynadığı rol, yetersiz ve yavaş olsa da, devletin gelecekte yaşayacağı gelişmelere ilişkin daha uzun vadeli bir kaygı ile bağlantılıydı. Hem ıslahatçılar hem onların muhalifleri İslamın Osmanlı toplumunun önemli bir özelliği olduğu ve korunması gerektiği fikrinde birleşiyordu. Bunun yanında devletin gücü merkezi hükümetin gelişmesi ve maddi/beşeri kaynaklarına hakim olmasıyla da orantılıydı. Ayrıca kaynakların tanzimi ve imparatorluk servetlerinin kontrol altında tutulması, Osmanlı hükümeti ile uyruk halklar arasındaki ilişkileri etkileyen temel bir faktördü.

1840'lı yılların sonlarında Babıâli, göçebe Türk ve Kürt aşiretlerini doğrudan kontrolü altına alıp yerleşik uyruklara dönüştürmek amacıyla Küçük Asya valilerince yürütülecek bir kampanya başlatmıştı. Osmanlı idarecilerinin yapmak istedikleri, Kayseri'deki İngiliz konsolosunun sözlerinde çok iyi özetlenmektedir. "Bu (politika) hayata geçtiği takdirde," diye yazmıştır "yalnızca sükünet sağlanmayacak... ileride tarımın gelişmesiyle ortaya çıkacak servet ve ticaret kaynaklarının hem hükümete hem de ülkeye büyük yararları dokunabilecektir." 1849 yılının bitiminde 2300'ün üzerinde göçebe ailesi paşalar tarafından Kayseri yöresindeki köylere yerleştirilmişti, bazıları da hâlâ komşu vilayetlerde iskân edilme sürecindeydi.[27] Devlet otoriteleri sıkıntıları için birçok yarar umuyordu bundan. Daha az dolaşım, bölgeye daha fazla güvenlik getirecekti. Göçebelerin köylere yerleştirilmesi daha çok toprağın işlenmesiyle sonuçlanacaktı. En önemlisi de, güvenli koşullarla birlikte başka kavimler, göçmen-

[27]FO 78/796, #10, 28 Şubat, ek 1. Rakamlar için, FO 78/835, #32, 27 Eylül 1849.

çiftçi olarak bölgeye gelmeleri yönünde teşvik edilmiş olacaktı.

1857 yılı başlarında Osmanlı hükümeti resmi olarak işte böyle bir politikaya girişmiştir. Dinleri göz önünde tutulmaksızın Avrupa ülkelerinden gelecek müstakbel göçmenlere, imparatorluğa yerleşmeleri koşuluyla devlet arazisi ve uzun bir süre için vergilerden ve askerlikten muaf olmaları teklif edilmiştir. Anadolu'ya isteyerek gelen her birey, imparatorluğun Avrupa yakasındaki topraklarını tercih edenlerden iki kat daha uzun bir süre (on iki yıl) için vergiden muaf tutulmuştur.[28] Bu ferman ve 1856 tebliğinde ilan edilen, kişilerin ve mülklerinin devletçe korunması teminatları aracılığıyla, Babıâli, üretken kolonicileri kullanılmayan topraklara çekmeyi tasarlamıştır. Bu politika Avrupalılar arasında ilgi uyandırmış, fakat büyük kıtadan herhangi bir insan akışı yaşanmamıştır.

Ne var ki, barış zamanı yapıcı tasarılarının yapamadığını savaşın yıkıcı sonuçları sağlayacaktır. 1853 sonunda savaşın başlamasıyla Çarlık Rusyası Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Balkanlar ve doğuda Kafkaslar üzerinden bir dizi stratejik askeri saldırı düzenlemiş; bu çatışma ve sonraki süreçte, 1877-78'lerde iki otokratik devlet arasında patlak veren uyuşmazlık, kavimlerin mücadele alanlarından kopuşunu hızlandırmıştır. Rus iktidarının aşama aşama, bölgelerindeki hanlıkları etkisi altına almasına bağlı olarak, Türki bir ulus olmayan Çerkezler, 1850'lerde kendiliğinden Kafkaslar'dan göçmeye başlamış; Kırım'daki savaş bu göç hareketine daha da ivme kazandırmıştır. Çerkezistan'ın, Çarlık Rusyası tarafından işgaliyle birlikte, 1862-65 yılları arasında Çerkez göçü son haddine ulaşmıştır. Çerkezlerle gelen diğer Türki olmayan Müslümanlar arasında Gürcüler, Lazlar ve Dağıstanlılar bulunuyordu. 1864'e gelindiğinde, yalnızca Anadolu'ya birkaç yüz bin insan göçmüştü. Diğerleri

[28]FO 195/647, 3 Şubat 1859; Karpat (1985), s. 52, 63.

daha batıya sürülmüştü. Osmanlı hükümeti onları Balkanlar'ın Bulgaristan ve Dobruca alanlarına yerleştirmeye çabalamaktaydı. 1877-78 uyuşmazlığı sonucu, Sırbistan ve Romanya bağımsız krallıklar haline gelmiş, özerk bir Bulgaristan kurulmuş, bunlara bağlı olarak Çerkezlerin ve Tatarların çoğunluğu Balkanlar'ı terk etmişler ve Osmanlı otoriteleri tarafından Anadolu'da yerleştirilmişlerdir. Onları izleyen, aralarında etnik Türklerin, Boşnakların, Pomakların (Bulgar Müslümanları) ve bazı Arnavutların da bulunduğu diğer binlerce Müslüman, yaşadıkları yerlerle tüm ilişkilerini koparıp Anadolu'ya gelmişlerdir.[29]

İmparatorluk sınırları özellikle Avrupa yakasından içerilere doğru yaklaştıkça, hükümetin Müslüman nüfusun durumu üzerindeki ilgisi ve bu ilgiyle beraber imparatorluk âleminin kalbini İslami niteliğiyle görme kararlılığı artmıştır.[30] Örneğin, kendisi bu fikrin katı bir taraftarı olan Abdülhamid, bir Alman doktorunu, birçok insanın hastalıktan kırıldığı Ankara vilayetinin Müslümanları arasındaki sağlık koşullarını araştırması için görevlendirmişti. Bu meseleyle ilgili olarak doktorun açıkladığı görüş, kültürün belirleyici rolünü gözler önüne sermektedir: Müslümanlar kötü sağlık koşullarında yaşamaya devam, "çünkü imdada yetişip tehlikeyi ortadan kaldırabilecek önlemler, ülkenin varolan toplumsal sistemiyle uyuşmazlık içindedir." Bu gelişmeler dolayısıyla Osmanlı yetkilileri ve hatta bazı aydınlar, toplumun kendi doğasında mevcut bir tehditle karşı karşıya olduğunu sezmişlerdi. "Bir zamanlar özellikle Batı Anadolu'da" diye fikir yürütüyordu bir Türk gazeteci, "güçlü ve başarılı olan Müslüman nüfus 'Helenleştirme' sürecine dayalı olarak artık düşüşe geçmiş ve fakirleşmeye başlamıştır." Müslüman ve gayri Müslim nüfuslar arasındaki farklılaşan demografik büyüme oran-

[29]Karpat (1985), s. 27, 57, 66-67, 1864 yılına kadar olan göçler konusunda; s. 55, 57, 75, 1878 sonraki hareketler konusunda.
[30]Hamlin (1878), s. 22.

ları, cemaatlerarası ilişkilerde potansiyel güçlüklere yol açmıştır. Ama sorunlar o kadar da açık seçik değildi. Öncelikle, pazardan yalnızca gayri Müslimler yararlanmıyordu. Osmanlı hammaddelerine ve ürünlerine artan talep ve gittikçe iyileşen devlet eğitim sisteminden dolayı ortaya çıkan daha iyi fırsatlarla birlikte artık Müslüman Türkler de gelişen ticari dünya pazarına iştirak etmeye başlamışlardı. Uzun dönemde daha önemli sayılabilecek şey ise, ondokuzuncu yüzyıl ortalarından Büyük Savaş'a değin Osmanlı topraklarına yerleşmeye devam eden yaklaşık beş milyon Müslüman göçmenin varlığıydı.[31] Bu göçmenler, yukarıda anılan güçlüklere karşın imparatorluktaki Müslüman ahalinin sayısal üstünlüğünün korunmasına yardımcı olmuştur.

Göçmenleri Anadolu'ya yerleştirirken, Osmanlı idarecileri kuşkusuz onların imparatorluğun, askeri insan gücü ve tarımsal üretim alanındaki ihtiyaçlarına getireceği potansiyel katkının farkındaydılar. Fakat göçmenler geldikçe, yetkililere düşen tek iş insan selinin felaketle sonuçlanmasını engellemeye çalışmak olacaktı. 1864 yılında Samsun'u ziyaret eden bir İngiliz misyoner, "bölgenin Çerkez göçmenlerle dolup taştığına tanık" olmuştur. "Çoğu, gözle görülür şekilde fiziki yorgunluk ya da hastalık tesiri altında acı çekiyorlardı. Büyük kısmı da sanki yanlarında hiçbir şey getirmemiş gibi duruyorlardı... Paşa, yoksulları her yöne dağıtmak amacıyla gücünün kendine tanıdığı bütün yetkileri kullanıyordu. Gemiler dolusu insan başka limanlara gönderildi. İş için kasabaya gelen katırcılar, paşanın polislerince yakalanıyor, Çerkezleri iç bölgelere taşımaya zorlanıyorlardı."[32]

---

[31]Ramsay (1915-16), s. 401; Kushner'in (1977, s. 52) alıntı yaptığı *Tercüman-ı Hakikat*, 31 Ağustos 1881. Müslüman göç hareketi konusunda Karpat (1985), s. 11; Erder (1976, s. 160-61, 166) 1870 ve 1900 yılları arasında Anadolu'ya bir milyondan fazla göçmenin yerleştirildiğini belirtir.

[32]Lennep (1870), s. 43-46. Trabzon'daki İngiliz konsolosunun bildirdiğine göre, "Çerkez göçmenlerin sekiz aydır en verimli ve en iyi sulanan, denize yakın düz alanlara yerleştirilmelerine bağlı olarak, Paşalıkta

Kırım ve Balkan savaşları sonrasında sınırlardaki toprakların kaybedilmesinin ardından on binler halinde dalga dalga gelen Tatarların, Çerkezlerin, Türklerin ve diğer Müslümanların yerleştirilmesinin etkili şekilde altından kalkmak, Osmanlı yetkilileri adına oldukça ürkütücü bir işti. Merkezdeki otoriteler genel politikaların ve tanınacak ayrıcalıkların tayin edicisiydi belki, ama yeni gelenlerin dağıtımı ve iskânı görevini yerine getirmekle yükümlü olanlar yerel idarecilerdi. Geniş anlamıyla, hükümetin göçmenlere dair niyeti, onları olabildiğince çabuk dağıtmak, göçebelerin artık yerleşmelerini sağlayarak kırsal alanlarda toplumsal ve sivil istikrarı emniyete almak ve insanları devletin ekonomik sağlığına en iyi şekilde katkıda bulunabilecekleri alanlara yerleştirmekti.

Yerleşme sürecinin şansla en küçük ilgisi yoktu. Önce gelenlere büyük pazarlara yakın verimli alanların toprakları verilmiş, böylece çoğu insan Kuzey Ege ve Marmara kıyılarına yerleşmişti. Gelenlerin sayısı iyice kabardığında ise insanlar iç bölgelerdeki seçilmiş alanlarda iskân edilmiştir. Fakat yerleşimin büyük kısmı Orta Anadolu platosunda gerçekleşmemiş, bunun yerine, platonun güney-orta ve güneydoğu hattındaki dağ sırasının alt kesimlerinde, Akşehir'den Konya ve Karaman'a, doğuda Diyarbakır ve Mardin'e uzanan hat üzerindeki topraklara dağıtılmıştır. Yeni göçmenler yalnızca kırsal alanların toplumsal görünümünü değil, ayrıca birçok şehrin etnik çehresini de değiştirmişti. Örneğin Bursa'nın hırslı ve dinamik valisi Ahmed Vefik Paşa, 1855'te şiddetli bir deprem yaşamış olan kentin yeniden yapılanması sürecinin parçası olarak, 1870'li yılların sonlarında göçmenler için

---

bu sene hiç pamuk yetiştirilememiştir... Göçmenlerin çiftçilikten hiç anlamadıkları ortaya çıkmıştır. Platana bölgesindeki zeytin ağaçları yakacak olarak kesilmiş, meyve ve sebze bahçeleri hemen her gün talan edilmiş. Doğal olarak şevkleri kırılmış olan köylüler, sabırsızlıkla fakat hiçbir iş yapmadan gelecek yılı bekliyorlar" (FO 78/1832, 5 Ağustos 1864).

yeni ikamet alanları yaptırmış ve yeni gelenler bağlı oldukları etnik grup ve doğum yerleri esasına göre buralara yerleştirilmişlerdir. Böylece, rakamlar Müslümanlardan yana olduğu halde, Osmanlı toplumunun etnik fark ve ayrımları körüklenmiştir.[33]

Toprakların yeniden iskânının getirdiği ilk şaşkınlığa ek olarak, göçmenler arasındaki göçebeler, yaşam tarzı bakımından yerleşikliğe uyum gösterme sınavıyla karşı karşıya kalmışlardır. Bazıları geçiş sürecini aşmada başarı gösterip çiftçiliğe başlarken, diğerleri sığır yetiştiren çiftçiler olmak amacıyla geleneksel çobanlık alanlarına yönelmişlerdir. Bazıları ise Anadolu şehir ve kasabalarını cazip bulmamış, sıklıkla, daha iyinin peşinde bir yerden diğerine sürüklenip durmuşlardır. Bunun yanında, yeni ve sınırlayıcı olanı kabul edemeyen birçokları da, bir Avrupalının gözlemlediği gibi, "çapulculuğa dayalı bir yaşam"a yönelmiş," ve ülke sakinlerinin başına bela kesilmiştir."[34]

Balkan toprakları Osmanlı idaresinden kurtuldukça, Sultan II. Abdülhamid bu topraklarda artık Hıristiyan hükümetlerince yönetilen Müslümanları göçe teşvik için elinden gelen her şeyi yapmaya başlamıştı.[35] Sonuç olarak, devlet, Anadolu'da, yani gittikçe daha çok Osmanlı dünyasının kalbi olarak görülmeye başlayan bölgede, Müslüman unsurunu güçlendirebilecektir.

Öyleyse, bu iç bölgelere doğru gerçekleşen Müslüman göçünün demografik ve toplumsal sonuçları ve devletin, kendi amaçları için bundan elde ettiği çıkar nedir? İnanç bağlamında konuşursak, büyük kasabaların hemen hepsini içerecek şekilde yarımadanın büyük kısmı ağırlıklı olarak Müslüman kalmış, buna bağlı olarak devletin yerleşmiş kültürü olan İs-

---

[33]Karpat (1985), s. 66, 69, 75-76; Hütteroth (1974), s. 22-23; Erder (1976), s. 255.
[34]Tozer (1881), s. 13; Karpat (1985), s. 66, 75-76.
[35]Ramsay (1915-16), s. 397.

lam, hâkimiyetini sürdürmüştür. Etnik anlamda ise, son göçler Küçük Asya halklarının farklılığını daha bir vurgular hale gelmiştir. Çünkü diğerleri arasında özellikle göçebe Türkmenler her zaman, kendisi de karma bir nitelik arz eden mevcut Türk ahaliden farklı özelliklerini korumakta ısrar etmişlerdir. Daha önemlisi, idari ve ticari yetenekleri olsun olmasın, çok fazla sayıda göçmen, bu yeni ve yabancı yurtlarının kent merkezlerinde ayak basacak sağlam bir yere ihtiyaç duymaktaydı. Kasabalarda ve şehirlerde yeni gelenlerle yan yana yaşayan Ortodoks nüfus, kalkınmaya ya da elinde olanı muhafaza etmeye devam etmiştir. Çünkü gelinen zamanda, her halk öncelikle kendi cemaat dünyasının çıkarlarıyla tanınır hale gelmiştir. Ancak sonraları ve olağanüstü koşullar altında, Müslüman kitleler, etnik merkezli siyasi bir hareket, yani laik Türk milliyetçiliği çerçevesinde birleşeceklerdir. Ve talihin ironik, tarihi bir cilvesi olarak Küçük Asya Ortodoks Rumları, şimdi Anadolu'ya yerleşmekte olan Müslümanlara bir zamanlar yurt olmuş Balkanlar'ın yabancı yeni topraklarına gitmek üzere kendi anayurtlarını terk etmek zorunda bırakılmışlardır.

Küçük Asya'da Rum Göçleri

Bu dönemde Rumların Küçük Asya içindeki ve civarındaki hareketliliği, yerleşmek için bölgeye gelen Müslümanların devinimiyle kıyaslandığında sayıca düşük kalmaktadır. Ne var ki, söz konusu hareketler, bu uyruk halkın cemaat ve bireyler bağlamında sosyo ekonomik yaşamının temel gerçekliğini oluşturmaktaydı. Rumların bu dönemde giriştikleri göçleri Osmanlı idarecileri belirleyip yönlendirmemişlerdir. Çünkü yolculuklarının ardında yatan itici güç, ekonomik çıkarlar idi. Bunun yanında zaman zaman taşradaki Osmanlı yetkilileri de göç hareketlerinde faal bir rol oynamıştır. Bunun sebebi göçlerin devlet açısından ekonomik olduğu kadar siyasi sonuçlara da yol açmasıydı. Bu gidiş-gelişlere bakıla-

rak bölgesel modeller ortaya çıkarılabilir; burada bu modeller coğrafi bir çerçevede ele alınacaktır.

Küçük Asya'da nüfusun büyük kısmı geçimini toprağı işleyerek sağlamaktaydı. Mevsim değişimleri ile bu yaşam biçiminin taşıdığı belirsizlikler, kent merkezlerine göçe sebep veriyordu. Bu model, platonun merkezindeki toprağın modern tarım teknikleri olmaksızın çok fazla insanı geçindirmek zorunda olduğu Konya'dan Kayseri'ye uzanan alanlar için özellikle geçerliydi. Dahası, kişisel emniyetsizlik toprak üzerinde çalışmaya kimi zaman engel oluyordu. Ve insanlar yerlerini bırakıp gözden uzak, ıssız alanlara sığınma yollarını arıyorlardı. Tüm bu sebepler, Rum erkeklerinin düzenli olarak Küçük Asya'nın diğer kısımlarına göçmesine neden olmuştur. Kayseri Ortodoks Rum metropolitliğince tutulan kayıtlar, 1834'te çalışabilir durumdaki erkeklerin yaklaşık yüzde 60'ının özellikle kıyıya yakın şehirlere gitmek üzere yaşadıkları yerlerden ayrıldıklarını ortaya koymaktadır.[36]

Bu modele iyi bir örnek oluşturan Kapadokya'nın Sinasos kasabası erkekleri, kuşaklar boyunca yaşamlarını kazanmak amacıyla başkente göçmüşlerdir. Bu devinim, belki de yeni başkentinin, kırsal alan insanlarıyla yeni baştan iskân edilmesini buyuran Fatih döneminde başlamıştı. Ondokuzuncu yüzyılda Sinasos'un ve iç kısımlardaki diğer kasabalar ile köylerin erkekleri, yolculuklarında dönüşümlü bir model izliyorlardı. Güz hasadı yapılır yapılmaz evlerinden ayrılmaya

---

[36] *Istoria tou Ellinikou Ethnous*, c. 13, s. 431; Kougioumtzoglou Ioannis (Elyazması), s. 54; Rizou (1856, s. 72-73) Rumlar'ın göç hareketine örnek oluşturması bakımından, Kayseri'ye bir saat uzaklıktaki Kermir kasabasına değinir. Başta bir Ermeni kasabası olan Kermir'e ondokuzuncu yüzyılda yakın köylerden gelen Rumlar yerleşmeye başlamış ve kısa süre içinde sayıları Ermeni ve Müslüman nüfusun toplamını geçmişti. Yerel iş alanlarının çoğunluğu da Rumlar'ın eline geçmiş, öte yandan yörede iş bulamayan ya da daha fazla olanak arayanlar, Anadolu'nun kıyı şehirlerine yönelmişlerdir. Kıyılarda pamuk, hububat alım satımına giren ya da pamuk ipliği eğirme işinde çalışmaya başlayan Rumların bir kısmı İstanbul'a giderek tekstil ve diğer Avrupa ürünleri ticaretinde komisyonculuk işine gireceklerdir.

başlarlardı. Birçok Sinasoslu için hedef İstanbul iken, diğerleri İzmir ve Antalya için yola koyulurlardı. Yüzyılın ikinci yarısına değin zor ve bazen tehlikeli koşullarda yapılan bu yolculukların başarıyla sonuçlanması bir aylık bir süreyi alıyordu ve yolcular güvenlik için birlikte seyahat ediyorlardı. Ayrıca yolda doğal sebeplerden ya da toplumsal bir hastalık sayılabilecek haydutluktan ölen hemşerilerini gömmek amacıyla pratik davranıp yanlarına kürek alıyorlardı. Bazı Sinasoslular, keten tohumu ve susam yağı çıkaran pres makinaları işleterek yaşamlarını kazanmaktaydı. Diğerleri ise şanslarını sömürge malları, bakkaliye malzemeleri ve kumaş satarak deniyorlardı.[37]

Göçler öylesine önemliydi ki, nişanlanma ve evlenme gibi insan hayatında özel yeri olan vesileler bile bu işi engelleyemiyordu. Olabildiğince çabuk aile kurmak amacıyla erken evlenen yeni evli erkekler, yeni bir yolculuğa girişmeden önce eşleriyle yalnızca altı ay kadar birlikte kalabiliyorlardı. Onlar yolculukta iken evi, aileyi ve tarlayı çekip çevirmek kadınlara düşüyordu. Mevsimlik işlerde çalışanlar aşağı yukarı altı ay içinde dönüyorlar, uzak şehirlerde kendi işlerini kuranlar ise iki yıldan beş yıla kadar geri gelmiyorlardı.[38] Bu dönemde erkekler ellili yaşlarına gelinceye ya da eve dönüp huzur içinde yaşamaya başlamalarına yetecek miktarı kazanana kadar, göçmen yaşam tarzını sürdürürlerdi.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Küçük Asya'nın çeşitli alanlarıyla dünyanın diğer bölgeleri arasındaki bağlantılar gelişmiş, bu arada iç bölgelerde ticaret genişleyip ilerlemiştir. Çelişkili görünmesine karşın, bu sebeplerden dolayı bazı göçmenler daha uzak yerlere gitmeye başlamışlar, bazıları da iş için o kadar uzağa gitmelerinin gerekmediğini keşfetmişlerdir. Uluslararası bir iş kurmayı başaran halı tüccarı

[37]Sarantidou, s. 32-33; Ioakeim Valavanis, s. 59-60; Dawkins (1916), s. 23; ABCFM 16. 9. 3, c. 1, #38, 18 Mayıs 1863.

[38]Sarantidou, s. 33; Valavanis, s. 60-61; Ainsworth (1842), c. 2, s. 214; Vacalopoulos (1976), s. 259.

İoannis Kougioumtzoglou, evinden uzakta göçmenliğini aşama aşama ilerletmiş biriydi. 1869'da Kayseri'de "küçücük" bir işle yola çıkmış, birkaç yıl sonra bu işten vazgeçip seyahat etmeye başlamıştır. Yolu üzerindeki büyük kasabalarda verilen molalarla, ilk yolculuğunu Karadeniz'de Samsun'a yapmış; bir kere Samsun'a ulaştıktan sonra da başkente geçerek ticari bağlantılarını genişletmiştir. 1870'lerin sonlarına doğru iletişim olanakları öylesine gelişme göstermişti ki, Kougioumtzoglou güneye, Akdeniz kıyısındaki Mersin'e gidip oradan vapurla İstanbul'a geçmeyi daha uygun bulmuştur. 1880'lerin başlarında ise bir halı fabrikası kurmak amacıyla Manchester'a yola çıkmıştır. Oysa başkaları artık yalnızca Ankara, Nevşehir ya da İncesu uzaklığında yerlere giderek iş bulabiliyorlar ya da kurabiliyorlardı.[39]

Bu göç yolculuklarına belirli bir zaman aralığı için genellikle erkekler girişirken, kimi diğer durumlarda bütün fertleriyle birlikte, aileler evlerini bırakıp bir daha dönmemek üzere taşınıyorlardı. İzmir, iç bölgelerden gelen böyle birçok aileyi çekmiş; bazı durumlarda ise Rum ailelerinden oluşan gruplar köylerindeki oturmuş düzenlerini geride bırakıp, terk edilmiş ya da seyrek-nüfuslu daha küçük merkezlere yerleşerek bir içsel kolonizasyon sürecini başlatmışlardır.[40] Böylece platonun merkezi bölgelerinde yaşayan Rumlar, birtakım içsel göçler sayesinde imparatorluğun yüksek nüfuslu alanlarıyla kurdukları yoğun ilişkilerin semeresini almaya balamışlardır. Erkeklerin bulduğu işlerin kazancıyla yükseler

---

[39]Kougioumtzoglou (Elyazması), s. 6, 7, 90, 92. Diğer gezginler için bkz Sarantidou, s. 33; Ainsworth (1842), c. 1, s. 213; Mina Hristopoulou'nun (Elyazması) belirttiğine göre, 1840'lı yılların başlarında Mersin limanında birkaç balıkçı kulübesi ve yanı sıra, şehirde ticaret amacıyla bulunan Ege adalarıyla Kapadokya'dan gelmiş Rumların oturduğu evler vardı. Sonraki kırk yıl içerisinde ithalat ve ihracatın artmasına bağlı olarak şehirde oldukça kalabalık bir Rum cemaati oluşacak hatta cemaat 1885'te kendi kilisesini inşa edebilecekti.

[40]Kougioumtzoglou (Elyazması), s. 72; Sarantidou (1899), s. 33; Dawkins (1916), s. 21.

maddi refahla beraber, yerel cemaatler yeni eğitim kurumlarının masraflarını karşılamak üzere harekete geçmişlerdir. Aynı şekilde önemli olan bir şey de, resmi kültürün Rum halkının yaşamına girmiş olmasıdır.[41]

Rum erkeklerinin Küçük Asya'nın iç bölgelerinden göçleri impatorluğun diğer bölgelerinde de yankılarını bulacaktı. Yalnızca birkaç büyük şehre sahip Balkanlar'da Epir gibi bölgelerden gelenler, Osmanlı diyarının büyük şehirlerinde iş peşinde koşuyorlardı. Küçük Asya'daki tüm önemli ticari merkezlerin kendi paylarına düşen gezgin Rumları bulunmaktaysa da, İstanbul başlıca büyük çekim merkeziydi. Küçük Asya'daki benzerleri gibi taşradan gelen bu erkekler, diğer bir deyişle *bekarlar*, evli olsunlar olmasınlar, geçim derdine düşüp yanlarında aileleri olmaksızın yola çıkmışlardı. Şehirlerdeki nüfusun kabarmasına yol açan, aynı yolun yolcusu bu insanlar, büyük *han*larda yemeklerini yapıp uyuyabilecekleri basit kiralık odalar buluyorlar ve yeteneklerine göre hamal, *arabacı*, balıkçı, seyyar satıcı, hancı, öğretmen ya da tüccar olarak çalışıyorlardı. *Bekarlar*, Küçük Asya'dakiler de dahil olmak üzere, kent merkezlerindeki Rum nüfusunu, elbette geçici olarak, artırmışlardır.[42]

Küçük Asya kıyı şehirlerinin, Rumları iç bölgelerden göçe teşvik eden elverişli ticari fırsatları, Yunan Krallığı vatandaşları ile birlikte Ege'deki adalıları da davet ediyordu. Uygun iklimi ve hâlâ seyrek nüfusuna karşın birazcık ünü olan çok az sayıda ticaret merkezine sahip, toplumsal düzen ve yönetsel yeterlik sorunlarıyla boğuşan bir hükümetin yönettiği Yunanistan, ilk zamanlarındaki umut vaat eden ülke özelliğini kaybetmeye yüz tutmuştu. Osmanlı İmparatorlu-

---

[41]Dawkins (1916), s. 23, 29.

[42]Ubicini (1856), c. 2, s. 223-25; Van Lennep (1870), c. 1, 23-24; FO 83/334, 24 Kasım 1869; ABCFM 16. 9. 3, c. 1, #38, 18 Mayıs 1863; #51, 29 Mayıs 1861. 1870 yılında İzmir'de yakın adalardan gelmiş olan üç-beş bin dolayında Rum bulunduğu tahmin edilmekteydi. (FO 83/337, 4 Kasım 1870).

ğu'nun yoğun nüfuslu bölgelerinde kişisel emniyete yönelik tehlikelerin az olması ve yetkililerin halkların özel meselelerine keyfi olarak müdahalede bulunmamaları, çok sayıda Rumun Sultan'ın topraklarında kalmasına ve diğerlerinin, daha iyi ekonomik fırsatlar için Yunan Krallığı'ndan göç etmesine yetecek sebeplerdi.[43]

Yunan ayaklanması sonrası ortam durulup Müslümanların misillemelerinin son bulduğu dönemde canlarını kurtarmak için kaçmış olan birçok Rum, artık anayurtlarına dönmeye başlamıştı. Bu durum bağımsızlık savaşında korkunç bir bedel ödemiş olan adalılar için de geçerliydi. 1840'ların başlarında binlerce Rum, Sultan'ın nüfuz alanına yerleşmek için Yunan topraklarından ayrılmış ve adalara gelmişti. Aralarında ayrıca, günümüzde Yunanistan devletine bağlı Kiklad Takımadalarına (Cyclades) sığınmış olan Psara vatandaşları da bulunmaktaydı.[44]

Küçük Asya'nın batı kıyısına yakın adalardaki, çoğunluğunu Rumların oluşturduğu nüfus, devrim sırasında büyük maddi zarara uğradığından, yeni olanaklar arayışı artmıştı. Hemen yakındaki anakara, gelişen ticari merkezleri ve artık büyük kısmı işlenmekte olan verimli geniş topraklarıyla bu talep sahiplerine göz kırpıyordu. 1830'lu yıllarda, işgücüne ihtiyaç duyan zengin Osmanlı toprak sahipleri, adalardan Küçük Asya kıyılarına zaten binlerce Rum köylü getirtmişti.[45] İzleyen dönemlerde aileleriyle ya da yalnız gelen binlercesi daha Ege kıyısını bir insan dalgası halinde kaplamıştı. 1880'lerin başlarında, son çeyrek yüzyıl içinde Ege

[43]Kinglake, s. 73-74; Ubicini (1856), c. 2, s. 17-18, 112; Senior, s. 82. Tersi durum da görülebiliyordu. İmparatorluktaki yaşam koşullarının bıkkınlık vermesiyle Rumlar, Yunan Krallığı'na göç etmeye başlamışlardı. Örneğin, Rum Ortodoks aileleri Müslüman toprak sahiplerinin hizmetinde çektikleri ağır tarım koşullarından kurtulmak amacıyla hayvanlarını ve alet takımlarını da yanlarına alarak Selanik'ten gemiyle Yunanistan'a geçiyorlardı (FO 78/790, 11 Ekim 1842).

[44]Ubicini (1856), c. 2, s. 17-18; Great Britain (Yer ve tarih yok), s. 326.

[45]Erder (1976), s. 43.

denizinde meydana gelen değişikliklere dikkat çeken bir İngiliz gözlemcinin belirtiğine göre, bu dikkate değer insan akışı,

> Müslüman nüfusun neredeyse tamamının Archipelago'daki Türk adalarından gelen Rumlarca yerlerinden edilmesiyle sonuçlanmıştır. Adalar her yıl dışarıya yeni göçmenler göndermektedir; Assos'tan Scala Nuova'ya (Kuşadası) kadar, kıyı merkezleri artık büyük oranda Rumların elindedir. Bunun dışında, Menderes ve Hermus vadilerinin bereketli toprakları da aşama aşama Hıristiyanların eline geçmektedir.[46]

Küçük Asya'nın batısındaki kıyı bölgelerinin tüm Doğu Akdeniz üzerinden büyük bir Rum göçünü teşvik etmesinin nedenlerini anlamak pek zor değilir. Mükemmel bir ticaret alanı olmasının yanında, elverişli coğrafi konumu ve iklimi Küçük Asya'nın batı sahillerinde devamlı surette ithalat ve yerel mal akışına sebep veriyordu. Bu sayede İzmir ticari açıdan başkentten sonra ikinci merkez konumuna yükselmiştir. Ancak, bu durum Küçük Asya'nın tüm kıyıları için geçerli değildir. Diğer kıyılardaki Rum ahali, yer ve zamana göre farklılık gösteren ekonomik ve toplumsal şartlara bağlı olarak zaman zaman yarımadadan ayrılmıştır.

Küçük Asya'nın Trabzon civarındaki kuzeydoğu kıyıları Helenizmin ondokuzuncu yüzyıldaki kaderine dair, çarpıcı, bir o kadar da çelişkili bir örnek sergilemektedir. 1840'lardan 1870'lere uzanan süreçte Trabzon'un Pontus döneminden kalma limanının ticari değeri arttıkça bu merkez ve çevresindeki Rum nüfus da aynı oranda çoğalmıştı. Oysa aynı dönemde neredeyse paradoksal bir şekilde, binlerce Rum, Pontus bölgesinden göçmeyi seçmiştir.[47] Söz konusu dış göç hareketi tam olarak 1828-29 Rus-Türk savaşı sırasında başlamıştı. Bu savaşın getirdiği yıkımlar, imparatorluk hükümetlerinin nüfus politikaları, yerel ekonomik ve toplumsal koşullar hepsi be-

[46]Wielson, s. 311; Karpat (1985), s. 47.
[47]Eleftheriadis, s. 41; Ioannidis, s. 141.

raber, Rum ailelerinin sürekli hareketliliklerinin çerçevesini çizmiştir.

Ondokuzuncu yüzyılda Çarlık Rusyası ile Osmanlı İmparatorluğu'nun çıkarları, diğer birçok yerin yanında özellikle Kafkasya'da sık sık çatışmalara sahne olmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi, Rus iktidarının bölgeye aralıklarla tecavüzlerde bulunması, yerel Müslüman nüfusu iki seçenekle karşı karşıya bırakmıştı: Yeni bir yönetime ve yaşam tarzına teslim olmak ya da göç etmek. Osmanlı hâkimiyet alanlarına doğru yola çıkan Müslüman aşiretlerce terk edilen topraklar, böylece yeni yerleşmecileri kabul edecek duruma gelmiş, Rus yetkilileri de bu toprakların kolonizasyonunu teşvik fırsatını çabucak değerlendirmişti. Aradıkları çözüm hemen yakınlarda Doğu Küçük Asya'da yaşayan Hıristiyan nüfustan geldi. Halkların iki imparatorluk diyarı arasında yer değiştirmesi konusunda (bunu iki hükümet de onaylamıştı) Ruslar olasılıkla, pazarlığın daha çok kendi lehlerine olduğunu düşünmüştü. İnançları Rus devlet diniyle uyuşmayan, yerleşik yaşama yabancı, mesleki becerisi olmayan Müslümanlar gidiyorlardı artık; yerlerine, gerekli niteliklere sahip ve bölgede iskâna hazır dindaşları gelebilirdi.[48]

Kırım Savaşı sonrası dönemde, Pontus kıyılarındaki yerleşim merkezlerinde bulunan Rus konsoloslar ve temsilciler, Hıristiyan göçmen toplamak için büyük çaba sarf etmişlerdir. Ruslar, Sultan'ın hem Ermeni hem de Ortodoks Rum tebaasından mesleki beceriye sahip olanlarına, duvar ustası, marangoz ve taş örücüsü olmaları için iş, yerleşmek için toprak teklif etmiş, Çarlık yetkililerinin kendilerine iyi davranacağına dair sözler vermişlerdir.[49]

Çarlık temsilcilerinin bu ayartıcı teklifleri olmasa bile, çoğu Rum, kendilerine yapılanların verdiği sıkıntı ve yöresel koşullar nedeniyle göçmeye zaten gönüllüydü. Son iki yüzyıl

---

[48]FO 78/1832, 3 Ağustos 1864; FO 78/2050, 7 Ocak 1868.
[49]FO 78/2101, 31 Mart 1869; FO 195/528, #47, 10 Kasım 1857.

içinde sayısız Rum, Gümüşhane yöresindeki Pontus dağlarında bulunan gümüş ve alüminyum madenlerinde iş bulmuştu. Madenler, kendilerine ayrıcalık verilmiş birkaç Rum ailenin elindeydi ve buralarda çalışanlar *haraç*tan muaf tutulmuşlardı. 1840 yılına gelindiğinde, hükümet artık maden işletmelerine gerek kalmadığına karar vermiş; madenler kapatıldığı için de, geçimi bu işe bağlı Hıristiyan topluluklar sayıca azalmaya başlamıştır. Böylece kafa vergisinden bağışıklıklarıyla birlikte geçim kaynaklarını da yitiren birçok Rum, gitmekten başka çarelerinin kalmadığını düşünmeye başlamıştır. "Yüksek vergi, kötü yönetim, toprağın ve toprağa dayalı emek gücünün giderek daha fazla düşen değeri" toprağı işlemekte olan diğerlerinin de gitmesine yeterli sebep oluşturmaktaydı. Ekonomik istikrarsızlık ve hoşnutsuzluk yetmezmiş gibi, Pontus bölgesi Hıristiyanları bir de kendilerini, dağlık vadilerin kontrolünü ele geçirmiş yerel toprak sahipleri, yani *derebeyler* ve merkezi hükümet arasındaki iktidar kavgasının ortasında bulmuşlardır. Hükümet, yüzyıl ortalarında yerel iktidar odaklarının gücünü kırmış, fakat artık bazı insanlar en çok hangi yönetici grubun reayanın menfaatini düşündüğünü sorgulamaya başlamışlardır.[50]

Pontus bölgesinden göçen Ortodoks Rumların tamamı Rus topraklarına geçmemiş, bazıları Romanya topraklarına (Eflak, Boğdan, v.b.) ya da Yunanistan gibi uzak ülkelere gitmeyi göze alırken, bazıları da yalnızca Küçük Asya'nın başka bir yöresine geçmekle yetinmiştir. Rusya'ya göçenlerin bir

---

[50]Madenciler konusunda, FO 78/1832, 3 Ağustos 1864; Bryer (1970); Eleftheriadis, s. 35, 39-40. Toprak işçileri konusunda, FO 83/346, 20 Kasım 1869; Trabzon yakınındaki bir köyde Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında hayvan otlatma hakları üzerine çıkan bir anlaşmazlıkta, paşa yasal teamüle dayanarak Hıristiyanlardan yana çıkmış, fakat bu meselede iradesini kabul ettirmesinin güç olduğu ortaya çıkmıştı. (FO 195/528, #47, 10 Kasım 1857) Adil ve güç sahibi bir yönetici olsa, bu durum uyruk Hıristiyanların göç için verdiği kararı değiştirebilirdi. (FO 78/2050, 7 Ocak 1968; idare konusunda ayrıca bkz. Bryer (1969), s. 207.

kısmı, gerçeğin verilen sözlerle uyuşmadığını görmüş; yaşadıkları hayal kırıklığıyla bir süre sonra, geri dönme izni almak için üzere Osmanlı yetkililerine başvurmuşlardır.[51]

Dönemin gözlemcileri, ister Osmanlı yetkilisi (Müslüman veya gayri Müslim) isterse Avrupalı olsun, her ne kadar Küçük Asya'da değişmekte olan beşeri manzaranın farkına varmış olsalar da, çeşitli ve bir o kadar da çelişkili görünüm arz eden demografik gelişmelerin ardında yatanı da tam olarak değerlendirememişlerdir. Yarımadadaki toplum, geçen yüzyıllar boyunca halkların gönüllü ya da zora dayalı olarak gerçekleştirdikleri göçler tarafından tekrar tekrar biçimlenegelmişti. Fakat ondokuzuncu yüzyıl, daha sonraları Avrupa'nın büyük kısmında da geçerli olacağı üzere, Küçük Asya'da halkların siyasi oyunlara piyon alacağı bir devir açmıştır. Ortodoks Rum Hıristiyanlar, Küçük Asya'da ekonomik ve kültürel yaşamlarıyla ilgili olarak bir gelişme dönemi yaşamışlardı. Ne var ki, yarımada, Müslümanlarla dolup taştıkça, giderek fırtınalı bir denizi andırmaya başlamıştı. Çünkü bu arada Rum cemaatleri de yarımadayı Rum ateşi misali benek benek kaplamış durumdaydı. En parlak gözüktükleri yerler ise kent merkezleri olmuştur. Büyük bir kısmı Küçük Asya'nın çevresinde uzanan bu merkezler, Ortodoks Rum yoğunlaşmasının en geniş oranda yaşandığı yerlerdi.

En temel insan ihtiyaçları olan ekonomik refah ve bireysel güvenlik arayışı, Hıristiyanlar ve Müslümanları Küçük Asya'da yollara düşürmüştür. Her iki halk da hem ülke içinde hem de ülke dışına doğru göç etmişlerdir. Bu göçler sırasında Müslümanlar her şeyi toprağa ve bu toprağın desteklediği Türk halk kültürüne dayanarak değerlendirdiklerinden bakışlarını genelde içeriye çevirmişlerdi. Rumlar ise maddi ve kültürel yaşamlarının devamı için gözlerini dışarıya dikmişlerdir. Zaten göç modelleri de bu görüşü destekle-

[51] FO 78/2439, 4 Şubat 1869; *Istoria tou Ellinikou Ethnous* (1974, 1975), c. 13, s. 435.

mektedir. İster çevrimsel (cyclic) ya da çizgisel (linear) göç devinimleri göstersinler, isterse bireysel ya da aileler halinde yolculuk etsinler, Rumlar cemaate dayalı bir yaşam tarzı yaratmış ve geliştirmişlerdir. Tarih bir nevi başladığı noktaya geri dönmüştür.

2

RUM CEMAATİNİN YAPISI

Millet-i Rum: Özel Bir Dünyada Kamu Otoritesi

Milletler, Osmanlı idaresi tarafından ondokuzuncu yüzyılda imparatorluğun ayrılmaz bir parçası ve yasal kurumları olarak kabul edilmiş ve kendilerine birtakım haklar tanınmış ve sorumluluklar verilmiştir. Millet kurumunun o dönemdeki önemini anlamak için onun çok-etnik gruplu Osmanlı toplumunda oynadığı rolün yanı sıra, Rum inanç sisteminin zaman içinde nasıl bir gelişim süreci yaşadığına da bakmak gerekmektedir. Bizi burada ilgilendiren, Osmanlıların Ortodoks Yunanlılara verdiği, hep anılan ismin sahiplerinin, yani Rumların dünyasıdır.[1]

Geriye dönüp yüzyıllardır devam eden gelenek, değişen uygulamalar ve belgelendirme konusundaki yetersizliklere bir göz attığımızda, imparatorluğun ilk yıllarında Osmanlı yöneticileri ve gayri Müslim nüfus arasındaki cemaat ilişkilerinin doğası ve yasal statüsü önemli sorular ortaya koymaktadır. Yakın zamanda yapılan araştırmalar,[2] gerçeklere ol-

---

[1]Osmanlı ülkesindeki Yahudilere ve İspanya'dan gelenlere, Ermenilere olduğu gibi himaye ve tanınma sağlanmıştı. Yahudiler ve Ermeniler, Ortodoks Hıristiyanlarla birlikte 1481'de, II Mehmed'in hükümdarlığının sonunda varolan ilk üç dini cemaati oluşturuyordu.

[2]Braude, c. 1, s. 69-88. Braude'un araştırması Gibb ve Bowen'ın (1950, c. 1, s. 207-61) milletler konusundaki standart modern yorumuna açıklık getirmektedir.

duğu kadar efsanelere de dayanan karanlıkta kalmış bazı konulara ışık tutmuştur.Artık anlaşıldığı üzere, ne söz konusu resmi tüzel yapının, yani millet sisteminin kapsam alanı, ne de liderlerine verilen yetkiler, başlangıçta varsayıldığı gibi kapsamlı olmuştur.

II. Mehmed (Fatih) idaresindeki Osmanlı Türkleri, Bizans'ın kalbi Konstantinopolis'i ele geçirip bir buçuk yüzyıllık askeri başarılarını perçinlerken, göz ardı edilemeyecek idari önlemler alma gereği baş göstermişti. Farklı inançlara sahip uyruk halklar, devletin geniş bir alana yayılan topraklarına dağılmış bulunuyordu. Eski liderleri ya ortadan kaldırılmış ya da Fatih'in saflarına katılmıştı. Fethedilmiş topraklara sultan tarafından atanan ve askeri temelli bir aristokrasiyi oluşturan yeni yöneticilere, devletin topraklarını daha da genişletmek amacıyla ihtiyaç duyulmaktaydı. Yeni uyruklarıyla arasındaki ve onlar için yaptığı düzenlemelerde Fatih, kendine rehber olarak yönetsel zorunlulukları ve İslamın sosyal ahlakını almıştı.

Bir İslam devleti olan Osmanlı İmparatorluğu, şeriat hükümlerinin etkisi altındaydı. Müslümanların Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi Ehl-i Kitap halklar arasındaki ilişkileri, bir sözleşme çerçevesinde düzenlenmiş durumdaydı. II. Mehmed dini bir emsal oluşturan İslami uygulamaya dayanarak doğrudan kendi emirleri doğrultusunda *zimmi* adı verilen gayri Müslim uyruklarıyla ilk anlaşmaları düzenlemeye başlamıştı. Zimmiyi tanımlamak için temel kıstas olan din, laik liderlerin bozguna uğratılmasından bu yana artık çok daha büyük bir önem kazanmıştı. Alim-keşiş George Scholarius'u Ortodoks kilisesi patrikliği makamına gelmesi için ikna etmeyi başaran II. Mehmed, böylece resmi olarak tarihsel bir ilişkinin temelini atmıştır.[3] Kiliseyle devlet arasındaki sıkı işbirliği, Ortodoks Hıristiyanlık açısından yeni bir şey değildi. Bu ilişki zaten Bizans devletine yol gösteren ve onun

[3]Runciman, s. 168-70.

temelini oluşturan manevi güç durumundaydı. Oysa şimdi, yeni idarenin ihtiyaç duyduğu önlemler çok çeşitli dini gruplardan her birinin kendi içindeki sosyal düzenini sağlayacak bir vasıtayı gerektirmekteydi.

Bu düzenlemenin Osmanlı hükümeti için özel ve sınırlı bir amacı vardı. Osmanlı siyasi hayatında uyruk halklar birer birey olarak tanınmıyorlardı ve gerçek yaşamda da çıkarları, devletinkilerle özdeş olamazdı. İmparatorluk kendi çıkarlarını gözetmeye çalışırken, uyruklarıyla girdiği iş ilişkilerinde birtakım araçı tüzel (corporate) kurumlara dayanmaktaydı. Özellikle, Ortodoks kilisesi, cemaat anlayışına dayalı bir din kurumu olarak gayet içten bir şekilde hizmetlerde bulunmuş ve yönetim, kilise aracılığıyla resmi otoritesini kullanabilmiştir. Kilisenin, toplumun tüm düzeylerine uzanan disiplinli bir hiyerarşisi ve bunun yanında birleştirici bir kimliği vardı. Bu kimlik sayesinde her grup kendini bir diğerinden ayırt edebiliyordu. Böylece kilise devletin sınır tanımaz çıkarlarının açığa çıkmasını sağlayan bir araç işlevi görüyor ama bu arada, devletin güvenliği için yaşamsal önem taşımayan sorunların da daha alt ya da yerel düzeylerde ele alınmasına olanak sağlıyordu. Söz konusu süreçte kilise, sultanın uyruklarının, etnik özelliklerini koruyabildiklerini savunmuştur.

Belirli gereksinmeleri, ortaya çıktıkça karşılayan oldukça basit bir dizi düzenlemeye dayalı bir sistem gibi görünen şey, zaman içinde karmaşıklık arz eden politik-dinsel bir dünyaya dönüşmüştür.[4] Bu dönemde tüzel kişilik olarak *millet-i Rum*, karmaşıklaşan birtakım ilişkilerin etkisinde kalmıştır. Öncelikle milletlerin başında bulunanların, devletle çok yönlü iş ilişkileri bulunuyordu. Hükümet ile Ortodoks kilisesi arasında kurulan genel yasal çerçeve içerisinde, her tüzel kişiliğin sahip olduğu yetkilerin gerçek sınırları, görev

[4]Lewis ve Braude, c. 1, s. 13-14'te millet sisteminin o dönemdeki niteliğini bilhassa vurgular.

alan insanlara bağlı olarak, bir yüzyıldan diğerine ve bir yerden diğer bir yere değişmekteydi. İkinci bir geniş alan ise milletlerin ülke içindeki çalışmalarından oluşuyordu. Bu noktada dinamik özellikte iki tip ilişki geçerli olmuştur. Birincisi, millet liderliği, Ortodoks Hıristiyanlar arasındaki birçok etnik-dilsel grubu idare etmek durumundaydı. Hem dilsel düzeyde hem de toprak anlamında tüzel kişilik tanımayan bir dünyada, bu bir süre için üstesinden gelinebilir bir sorundu. İkinci olarak, kilise hiyerarşisinin kendi iç ilişkileri ve ruhani liderler ile laik bireyler arasındaki ilişkiler konusundaki hassas mesele vardı. Ruhani çevreler arasında süregelen nüfuz rekabetine bağlı olarak kilisenin kendi bütünlüğü ve himayesindeki *reaya* adı verilen sürüyü gütme yeteneği tehlikeye düşmüştü.

Tüm bu karmaşıklaşan ilişkilerin baş aktörü olan İstanbul patriği, görevlerini yerine getirirken temsil ettiği üç ana yetkiyle hareket etmekteydi. Fethin ardından II. Mehmed'in, yani Fatih'in desteğiyle patrik seçilmesinden sonra, Gennadius adını alan George Scholarius, Ortodoks Hıristiyanların seçkin ruhani lideri olarak Konstantinopolis piskoposluğunun geleneksel rolünü devam ettirmiştir. Fakat bunun yanında II. Mehmed tarafından kendisine kilise ileri gelenlerinin rolünü belirleme yetkisi ve başka ayrıcalıklar verilmiştir. Onun döneminden sonra her kim patrik olduysa, kendisini imparatorluk topraklarındaki en önemli gayri Müslim cemaatin başı olarak gören tebaasının sadakatini sağladığı inancıyla, sultana devletin sadık bir görevlisi olarak hizmet etmekle yükümlü olmuştur. Yine Gennadius döneminde patriğin görevlerine devlet yönetiminin sorumlulukları ve yükümlülükleri de eklenmiştir. Ayrıca, kilisenin dini yasalarının Ortodoks inanç sahipleri arasındaki bağlayıcılığını tanımak suretiyle, Osmanlı hükümeti patrikliğe hukuki bir rol de tayin etmiştir.

Makamına uygun ayrıcalıklarla donatılan patrik öncelikle *Milletbaşı* (etnarhis) idi ve bu niteliği Osmanlı memuru statüsünü yansıtmaktaydı; ikinci olarak, bir yetkilinin Ki-

tab-ı Mukaddes'e bilerek yapılan bir gönderme olduğunu söylediği *patriarhis* niteliği taşıyordu; son olarak da patrik, tebaasının lideri (*fyli*) konumundaydı.[5] Tebaası *haraç* adı verilen kafa vergisi vermeye zorlanırken, patrik direk vergiden muaf tutulmuştu. Kilise de, aynı inancı paylaştığı bu insanlardan vergi alıyor ve elde ettiği geliri idari masraflar için kullanıyordu. Dahası, manastırlara ve tek tek kiliselere bağlı olan toprakların yanı sıra, üzüm bağı, bahçe, ev, değirmen gibi gelir getiren değerli mülkler de kilisenin elindeydi.[6]

Ama patrik, sadece alan konumunda değildi; bazen de veren konumundaydı. Onun, daha sonra da metropolitler ve piskoposlar gibi rütbe sahibi din adamlarının, devlete belli miktarlarda paralar ödemeleri gerekmişti. Onbeşinci yüzyıl sonlarına yaklaşıldığında yeni bir gelenek ortaya çıkmış, kilise görevlerine talip olanlar hükümet otoritelerine hediye ya da bağış (*peşkeş*) vermeye başlamışlardı. Karşılığında elde ettikleri ise söz konusu görevlere getirilmekti. Yeni seçilen patrikler masraflarını karşılamak amacıyla başta yaptıkları harcamaların yükünü kendilerine tabi din adamlarının üzerine yıkıyorlardı. Piskopos ya da metropolit atanmak isteyen herkes, dinsel meziyetleriyle birlikte ayrıca uygun bir mali teklif de sunmak zorundaydı patriğe. Hiyerarşinin alt kademelerine dek bu uygulama geçerlik kazanmış;[7] rahipler ve hükümet yetkilileri benzer bir tutum gösterip anılan örnekle-

---

[5]Georgious I. Papadopoulos (1924), s. 245; Theodore H. Papadopoulos (1952), s. 1-9. II Mehmed'in Gennadius'a vermiş olabileceği ve patriğin haklarıyla ayrıcalıklarını düzenleyen bir berat, varsa bile, o dönemde kaybolmuştur. Fatih bu ayrıcalıkları ister sözlü isterse standart uygulama gereği yazılı vermiş olsun, Ortodoks patriği, sonraki beratların da resmi olarak onayladığı gibi, görevini bu şartlarda sürdürmüştür (bkz. T.H . Papadopoulos-1952, s. 26-28).

[6]Gedeon (1885), s. 8. Patrikhane ile kilisenin ayrıcalıkları konusunda. T. H. Papadopoulos (1952), s. 30, 35-36; Pantazopoulos (1967), s. 24 Ubicini (1856), c. 2, s. 37, 128, 137.

[7]Ubicini (1856), c. 2, s. 130; Runciman (1968), s. 200-202; Vacalopoulos (1976), s. 118 .

rin sağladığı sömürü fırsatlarına sıkı sıkıya tutunmuşlardır. Böylesi uygulamalar millet kurumunun dini liderlerine kötü itibar kazandırmış, nihai olarak yükü taşımak zorunda kalan inanç sahibi insanlara mali sıkıntılar çektirmiştir. Ondokuzuncu yüzyıl ortasındaki reform dönemine kadar da bu durum iyi yönde değişmemiştir.

İstanbul patriğinin millet içerisindeki otoritesi ve itibarı hem coğrafi sınırlar anlamında hem de yasal meselelerde zaman içinde artmıştır. Kudüs, Antakya ve İskenderiye patrikleri gibi geçmişleri eskilere uzanan piskoposluklar da artık gücü ve etkili konumu karşısında başkent patriğinin kararlarına uymaya başlamışlardır. Balkanlara gelince, Sırp ve Bulgar yöneticilerin Bizans iktidarının uzantısı olarak kurmayı başarabildikleri Ortodoks kiliseleri güçten düşmüş, Osmanlı fethiyle birlikte inanç özgürlüklerini kaybetmiş ve İstanbul'a tabi kılınmışlardı. Sırp kökenli sadrazam Sokullu Mehmed'in nüfuzu aracılığıyla 1557'de tekrar kurulan Sırp patrikliği ise kalıcı olmamıştır. Onsekizinci yüzyılda Avusturya ile yapılan savaşlar sırasında Osmanlıların Sırp sadakatine duyduğu güvensizlik, bu patrikliğin bağımsızlığına 1776'da bir kez daha son verecektir.

Geniş coğrafi alanları kapsayan otoritesi kadar önemli bir başka konu da Ortodoks kilisesinin, müminlerin günlük kaygıları üzerindeki etkisiydi. Hıristiyanlar arasında bütünüyle dini içerik taşıyan meselelerde yetki, Bizans döneminden beri patriğin elinde bulunmaktaydı. Bir Hıristiyanın yaşamındaki özel durumlara işaret eden evlenme, boşanma, evlat edinme, vasiyet hazırlama gibi durumların nezareti, rahipler ve dini mahkemeler aracılığıyla görevini yerine getiren kiliseye bırakılmış, kilise yavaş yavaş alanını genişletip özde dindışı meselelere de el atmıştır. Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde dini mahkemeler Hıristiyanlar arasındaki sivil anlaşmazlıklara da bakmaya başlamıştır. Aksi halde, Hıristiyanlara çare olarak yerel *kadı*ya başvurmak düşüyordu. Hıristiyanların davaları için din adamları ile tüccarlardan

oluşan ortak mahkemelerin kurulması gerekiyordu. Bu konuda bir uyarıda bulunan Piskopos Theophilos şöyle diyordu: "Piskoposlar artık yalnızca din hukukunda değil ... ayrıca medeni hukukta da deneyim sahibi olmalıdır, böylece yasadışı yargılama yapıp akıldışı kararlar vermeleri önlenecektir." Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısına değin söz konusu bireysel anlaşmazlıklarda başvurulan temel yasal metin, Bizans'ın son dönemlerinden kalma (1345) bir kitapçık olan *Hexabiblos* idi. Bu meselelerde oynadığı rolden ötürü kilise, esnaf loncaları gibi diğer tüzel kişilikleri de kapsamak üzere cemaat yaşamının çoğu alanında ağırlığını ortaya koymuştur.[8]

Nihai anlamda, kitabın insanların özel işlerinde böylesi kapsamlı şekilde kullanılması halkın direnişiyle karşılaşmıştır. Ticari işlerini oturmuş geleneksel uygulamalara göre düzenleyen tüccarlar, yüzlerce yıldır uygulanagelen eski hukuki kuralların getirdiği sınırlamalar altında zaten sıkıntı içindeydiler. Kayıtlara geçen böyle bir olay onsekizinci yüzyılın sonlarında İzmir'de yaşanmıştır. Burada 1785'te Metropolit Gregorios şehrin Ortodoks Rum cemaatinin ileri gelenleri, yani *dimogerontes* ile yazılı bir antlaşma imzalamıştı. Aralarındaki sözleşmeye göre evlilik ve miras gibi dinin yetki alanına giren meselelerin, sivil anlaşmazlıklardan bütünüyle ayrılması söz konusuydu. Din ile ilintili sorunlar din adamlarından oluşan bir mahkeme tarafından ele alınacak, dindışı meseleler ise yalnızca halktan insanların oluşturduğu bir cemaat mahkemesinin sorumluluk alanına girecekti. Sözleşmenin uzun ömürlü olmayışı, milletin halktan üyeleriyle kilise üyeleri arasında varolan keskin ayrımları ortaya

---

[8]Pantazopoulos (1967), s. 45, 6. Blennerhassett, s. 233, kilise hukukçularının ondokuzuncu yüzyıl başında hazırlanmış olan bir fıkıh derlemesi kullandığını belirtir. "Bu derleme modern toplumun gereklerine tamamen uygunsuzdur. Ayrıca, örneğin Balsamon'un [azizler listesinde adı geçen dini otoritelerden biri] her iki antlaşmasını 1170 yılında yayınladığını ve onun kilisenin ayrıcalıkları konusunda en büyük çaba sarf edenlerden biri olduğunu hatırlarsak eğer, bu dini mahkemelerde adaletin hangi ruhla temin edildiğini hayal edebiliriz."

koymaktadır.[9]

Öte yandan halkın, patrikliğin işlerine karışmasının, ağır bedeli olan bir deneyim olduğu ve Ortodoks Hıristiyanların çıkarlarına pek yarar getirmediği de görülmüştür. Devlet tarafından patriğin omuzlarına yüklenen ağır sorumluluklar, mali durum, yönetim ve diplomasi alanlarında deneyim sahibi laik insanların önemli işler bulmasını kolaylaştırıyordu. Zaman içinde bu yolla birtakım görev alanları yaratılmıştır; öyle ki bu makamların sahipleri sadece kulak dolduran ibaret ünvanlarıyla geçmişteki Bizans imparatorluk ihtişamını akla getiriyorlardı.[10] Sonuçta bu makamlar, patrikhane içerisinde bir karşı-güç kaynağı haline gelmişlerdir. Patriklik makamı, onsekizinci yüzyılın ilk yarısında büyük Fener ailelerinin eline geçmişti. Sözü edilen makamlara artık bu aileler düzenli olarak yerleşmiş durumdaydı ve yetkilerini çıkarlarının artmasında kullanmaktaydılar.

Büyük kilisenin yönetici din adamları, otoritenin bu şekilde kötüye kullanımının çaresini bulmaya çalışmışlardır. Bu amaçla, patriğin seçimi ve metropolitler (başpiskoposlar) ile piskoposların atanması gibi önemli kararların alınışında aynı zamanda *Kutsal Synod*'u* da oluşturan bir avuç yöneticiyi tek yetkili kılmışlardır. 1763'te Samuel, *etnarhis* olduğunda, bu kurum patrikhane içindeki asıl otoriteydi. Kutsal Synod, sekiz ile on iki arasında değişen metropolitten oluşuyordu. Bu metropolitler başkente en yakın, aynı zamanda sürekli ikamet yerleri olan piskoposlukları ellerinde tutmaktaydılar. Halktan yalnızca tek bir yetkili, *Büyük Logothet* kalmıştı. *Logothet*, Babiâli ile ilişkilerde patriğin vekili ya da diğer adıyla *kapıoğlanı* olarak hareket ediyordu. Patrikliğin çıkarına gördüğü her şeyi korumadaki büyük şevkiyle Kutsal Synod, yalnızca, patriğin millet içindeki her türlü ye-

[9]Iliou, s. 297-98; Pantazopoulos (1967), s. 108-9.

[10]T.H. Papadopoulos (1952, s. 60-85) başlıklar konusunda bir döküm yapmıştır.

*Kutsal Synod: Ortodoks kilisesinde en yüksek ruhani meclis.

niliğe direnme eğilimine kuvvet katan bir unsur haline gelmiştir.[11]

Tanzimat yanlıları, ondokuzuncu yüzyıl ortasında milletleri ıslah etme çabasına giriştiklerinde (bkz. 3. Bölüm), bunu dini cemaatlerin kalması gerektiği varsayımıyla yapmışlardır. Bu varsayım, devletin çıkarlarının söz konusu olduğu yerler için mi düşünülmüştü? Aslında aynı soru Rum Ortodoks Hıristiyanlarının perspektifinden de sorulabilir.

Bu konuları ele almak için öncelikle şu temel gerçeği belirtmemiz gerekmektedir. Osmanlı İmparatorluğu, bireylerden meydana gelen karma bir bütün değil, dil, din ve ırk gruplarının oluşturduğu çok renkli bir mozaikti. Coğrafi ve sosyal bir bütünlüğe ulaşmak neredeyse olanaksızdı. Böyle farklı bir dünyayı bu kadar basit zemin üzerine oturtmak ne mantıklıydı ne de yapılabilir bir şey. Millet ise grup ayırt ediciliğini hesaba katan, fakat birçok yerel kültürel farklılığı basite indirgeyen bir yapıya sahip, toplumsal ve yasal bir varlıktı. Ayrıca, çok geniş kapsamlı bir tüzel kişilik yapısı arz ediyor, yerel cemaatler de bu yapı içerisinde birey ve grup çıkarlarını dengede tutma işlevi görüyordu. Dinin evrensellik unsuruna dayanan ve aynı zamanda inanç kaynaklı derin sadakat haznesine her zaman sızabilen millet, yerel alt-kültürleri ortaya çıkaran her tür yer ve zaman engelini aşıp geride bırakmıştı. Milliyetçilik çağında dahi inanç, hâlâ güçlü sadakat örnekleri yaratmaktaydı. Devletin çıkarları açısından millet, hem akla uygun hem de uygulaması mümkün bir sistemdi.

---

[11] A.g.e., s. 50-59; Ubicini'de (1856, c. 2, s. 122, 128-29) Kutsal Synod'un faaliyet sahasıyla gücüne dair bir ondokuzuncu yüzyıl yorumu bulunabilir: "İnanç ve disiplin konusundaki kararları mutlaktır; ayrıca İstanbul patrikliğinin yetki alanına giren başpiskoposluklara atamalarda bulunur; farklı piskoposlukların episkopal mahkemelerince verilen kararlarla ilgili temyiz davalarına bakar; okulları denetler ve yönlendirir; genel çıkarları ilgilendiren bütün tedbirleri tartışır; cemaatin gelir ve gider işlerinden sorumlu komitenin muhasebe kayıtlarını yılda bir denetler."

Aynı şey Ortodoks Rumların gereksinimleri konusunda da geçerliydi. Tarih ve coğrafya, Rumları bölmüş ve birbirlerinden ayırmıştır. Küçük Asya'daki Rum dünyasının geçirmiş olduğu türlü değişiklikler üzerine kafa yormuş bir İngiliz araştırmacının gözlemlediği gibi, ondokuzuncu yüzyıl sonunda durum şöyleydi:

> Rumların ortak kan bağları yok, ama aynı zamanda en farklı ırkların da, yani Kapadokyalıların, Burdurluların, Isavrianların, Antalyalıların, Pontusluların, vs. doğrudan torunları durumundalar. Dil açısından ayrılıyorlar: bir kısmı sadece Yunanca, bir kısmı sadece Türkçe, çoğunluk ise iki dili birden konuşuyor... Fakat belki de ırk farklarının, Ortodoks Rum Kilisesi'nin çeşitli gruplarınca hissedilmesini engelleyen şey, aralarındaki uzaklık. Eskilere dayanan kabile yapısına dayalı farklılık çizgileri, bütün Rumlar tarafından açık ve güçlü bir şekilde hissedilegelmiştir.[12]

Milletin işleyişiyle ilgili olarak uzaklık, mutlak surette bir sakınca anlamına gelmiyordu. Millet, aslında bir yandan yerel ayrılıkları uzlaştırırken öte yandan Ortodoks Rumlar ile devlet arasında aracı bir sivil kurum işlevi de görmekteydi. Bu şekilde tabandan yükselen muhalefet ve tavandan gelen (Osmanlı yönetiminden - ç.n.) dış müdahale ile başa çıkmak mümkün oluyor ve bu durum toplumun gördüğü zararın en düşük düzeyde kalmasını sağlıyordu.

İronik olan şuydu ki, bir grubu diğerinden ayırmayı sağlayacak şekilde din temelli olan ve sosyal düzeni sürdürmesi düşünülen bu kavramsal olarak basit sistem, görevini umulanın üzerinde layıkıyla yerine getirmiş ve tamamen devletin taahhüdü altına girmiştir. Zimmi üyeleri toplumdaki statülerine yönelik ayrımcılığın açıkça farkındaydılar; yalnızca görünüşü kurtaran kuralların gösterdiği gibi, bu statü sadece onların farklılığını ortaya koymakla kalmıyor, aynı zamanda onlara karşı bir ayrımcılığa da tanıklık ediyordu. Or-

[12]Ramsay (1897), s. 240-41.

:odoks kilisesinin, yönetimde ve ayinlerde Yunanca kullanması tüzel kimliğini korumasını sağlamaktaydı. Ama halk açısından, ayrı kimliklerinin devamını sağlayan şey, sahip oldukları popüler inançtı; ve ister Yunanca ister başka bir dil kullanan cemaat olsun, yerel cemaatlerde halk bu inancın gereklerini yerine getirmekteydi. Önemli bir toplumsal ayaklanmaya sebep vermeksizin devletin bu gerçeği değiştirmesi hemen hemen olanaksızdı. Böylece imparatorluğa kalan yol, milletleri ve yerel cemaatler dünyasını kabul etmek olmuş, fakat bu arada devlet, halkların sadakatinin odak noktasını başka bir yöne kaydırmaya çalışmıştır.

Cemaatler: Etnik Temelli Toplumsal Gelişme

Cemaat olgusu üzerine çalışmış olan Yunan tarihçileri, Yunan dünyasındaki cemaatin kökenlerinin eksikliği üzerine yürüttükleri tahminlerde birbirlerinden ayrılırlar. Bu tahminler bin yıldan fazla bir süreden birkaç yüzyıla kadar değişiyor. Bazı tarihçiler cemaatin oldukça yakın bir dönemde şekillendiğini savunmaktadır. Bu tarihçilere göre cemaat, vergi gereksinimlerini karşılamak ve devletin ilgilenmediği kamu hizmetlerini sağlamak amacıyla Osmanlı yönetimi devrinde geliştirilmiş siyasi ve idari bir birimdir. Bizans tarihi uzmanları ise cemaatin kökenlerini daha eskilere götürürler. Bu görüşe göre cemaat, toplumsal gereksinimlerin karşılanması için onuncu yüzyıl civarında kurulan beledi bir örgüttü. Devletin o zaman geliştirdiği yasal bir kurum olmadığı için de oldukça farklı biçimler almakla birlikte, Osmanlı devrine kadar ayakta kalmıştı. Ondokuzuncu yüzyıl Yunanistan milli tarihçisi Konstantinos Paparrigopoulos, cemaatlerin toplumsal ve yönetsel varlıklar olarak Eski Yunan devrinde ortaya çıktığını düşünmekteydi. Temel toplumsal amaçlarını Osmanlı fethine değin taşımışlar, yeni yöneticiler de bunları yerel hükümetlere bağlı kurumlar olarak kullanmaya başla-

mışlardır.[13] Kökenleri zaman içinde ne kadar gerilerde aranırsa aransın, cemaat, ondokuzuncu yüzyılda üyelerini diğerlerinden ayıran kültürel özelliklere sahip, süreklilik arz eden, özgüvene dayalı, içe dönük bir ataerkillik sergileyen ve iktidarın yerel ileri gelenlerin elinde bulunduğu toplumsal bir kurumdu. Bu doğrultuda, işlevini çok-etnik gruplu bir dünyada yerine getiriyordu. Söz konusu dünyada ayrılık, farklı gruplardan tecrit olma anlamına da gelse bir tür korunma biçimiydi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun halklarını birbirlerinden farklı kılan şey inançları olduğu için, topluluklar, ya da diğer bir deyişle *koinotites*, dinsel yetkiler çerçevesinde örgütlenmişlerdi. Öncelikle yerel düzeyde papazlık bölgesi (İng, parish) bulunuyor, her papazlık bölgesi daha fazla sayıda piskoposluk bölgelerinden (İng. diocese) oluşuyordu. Ne var ki, bu örgütlenme biçiminin, aynı inançta olanlar açısından dahi, grup birliğine mutlak suretle güç katması söz konusu değildi. Herhangi bir yörede, hatta bir kasabanın yalnızca tek bir mahallesinde yaşayan dindaşların büyük bir kısmı, birden çok cemaate ya da papazlık bölgesine ayrılabiliyordu. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarında, Ubicini'nin belirttiğine göre, Osmanlı başkentinde ve çevresindeki kırsal alanda yaklaşık 54 *koinotites* bulunmaktaydı. Her birinin, papazlık bölgesi üyelerince yılda bir seçilen yöneticisi ve ihtiyar heyeti vardı.[14] Tanzimat'ın yönetim ve millet reformlarının yerel temsili getirmesine kadar, metropolitler ve mülk sahibi ileri gelenler, bölgesel temelde de olsa cemaat içi (İng. intraconfessional) bütünlüğün ana unsurlarını oluşturmuştur.

---

[13]Yönetim okulu için, K. Papadopoulos (1961), s. 1-2; Moshovaki (1882, yeniden basım 1973). Bizanslılar için, Zakythinos, s. 295 - 310, 414-428; Vacalopoulos, (c. 2. s. 188-89, 205); Paparrigopoulos (1858, s. 219-25) ile uyuşma eğilimindedir.

[14]Ubicini (1856), c. 2, s. 192-93. Rum, Müslüman ve Ermenilerin yaşadığı bir Pontus merkezi olan Kerasoun (Giresun) taşrada cemaat yaşamına örnek alınabilir. Burada Rum Ortodokslar üç kilisenin hizmet verdiği altı papazlık bölgesinde yaşamaktaydı (Pavlidis, s. 18, 20).

Şu bir gerçek ki, başlıca çıkar grupları, otorite kanalları ve cemaatlerin temel işlevleri, zaman içinde pek değişmemiştir. Din adamları, yalnızca Doğu Roma İmparatorluğu'nun ilk Hıristiyan cemaatleri için onayladığı ayrıcalıklar ve kamu görevi yetkisiyle değil, aynı zamanda sonradan Osmanlı yöneticilerinin kiliseye tanıdığı yetkiler aracılığıyla da cemaatle ilgili meselelerde sahip oldukları onuru ve nüfuzu ellerinde tutmuşlardı. Hatta özerk yönetimli cemaatlerde dahi, kilisenin etkisi, din adamlarının yapılan işlerde hazır bulunmaları suretiyle hissedilebiliyordu.[15] Daha geniş papazlık alanlarında ise kiliseyle ilgili meseleler, başında kıdemli bir rahip bulunan din kurulu tarafından ele alınıyordu. Bu kurullar 1856 Fermanı'nın getirdiği yeniliklerin sonrasında da cemaatlerdeki etkinliklerini sürdürmüştür. Örneğin herhangi bir genel toplantı yapıldığında, toplantıya başkanlık yapan ve önemli anlaşmazlıklar baş göstermesi durumunda hakemlik görevini yüklenen kişi, gelenek uyarınca cemaatin en yüksek rütbeli din adamı olurdu.[16]

Cemaatler, dinle ilgili konular başta olmak üzere her konuda ruhani liderlerinin kararlarına uymak durumunda iken, devlet otoriteleriyle yapılan görüşmeleri ve yönetsel/mali meselelerin halledilmesi işlerini, seçilmiş ileri gelenlerden oluşan laik bir organa teslim etmişlerdi. Kolektif eylemin önce gelmesi sebebiyle bireyciliğin güçsüz düştüğü ataerkil yapıdaki cemaatlerde, yukarıda bahsedilen, ileri gelenlerin oluşturduğu ihtiyar heyeti, ya da asıl adıyla *dimogerontia* güçlü bir kurumdu. Üyelerinin genellike cemaatin en varlıklı mal mülk sahibi kişilerinden oluşması ve bunların kendi halklarının yanı sıra, düşük düzeyde de olsa devlet otoritelerine hizmetlerde bulunmaları, bu kurumun mevkiine ve nüfuzuna güç katan unsurlardı.

---

[15]Vacalopoulos, s. 189; K. Papadopoulos (1961), s. 5.

[16]Lameras, s. 63, "Ta ithi kai ta ethima to eppagelma i endymasia ton en apokentrois Kaisareias Kappadokias oikounton Orthodoxon Hristianon," s. 380; Theofylaktou (Elyazması), s. 19.

Hem dini hem de laik liderler, cemaatleri *için* devlet otoritelerine *karşı* sorumlu olduklarından, toplumsal düzen meseleleri söz konusu olduğunda doğal olarak ortak bir tavrı paylaşma ve bir arada durma eğilimleri vardı. Ama bu duruşları kimi zaman kendi halklarının çıkarlarına ters düşebiliyordu. Böylece kilisenin ve halkın temsilcileri arasında anlaşmazlıklar yaşanmıştır. Bunlar genellikle, bir tarafın diğer tarafı cemaat meselelerinin ele alınmasında öncelik hakkını ihlalle suçladığı durumları içeriyordu. Bu olayların yarattığı sürtüşme, millet yetkililerini dinsel ve dindışı meseleleri kesin bir şekilde birbirinden ayırmaya ve her alana, uygun olan otoriteyi vermeye çağıran *Hatt-ı Hümayun* sonrasında da devam edecektir. Bununla birlikte, ortak çıkar genel olarak ortak duyguyu ve işbirliğini teşvik eğilimi göstermiş, her bir taraf diğerinin otoritesini güçlendirmiş ve böylece iki taraf da cemaatte bireyler arasında patlak veren anlaşmazlıklarla daha etkin şekilde başa çıkabilmişlerdir.[17]

İmparatorluk halkları arasındaki milliyetçilik hareketlerinin, Yunan yazar ve diplomatı Ion Dragoumis gibi destekçilerinin yanı sıra, Rusofobiye tutulmuş İngiliz gözlemci David Urquhart gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü savunanlar, cemaatlerin, devletin kaderini belirleyecek anahtar kurumlar olduğuna inanmaktaydılar. Fakat yerel idare meseleleriyle uğraşmalarına ve üyelerinin ekonomik etkinlikleri için toplumsal bir çerçeve sağlamalarına karşın cemaatler, imparatorluğun toplumsal bütünlüğüne dayanak oluşturamıyorlardı. Tam tersine, cemaatlerin halk düzeyinde etnik kültür kanalı vazifesi görmeleri bir ulus teşkil ettikleri anla-

[17] Anlaşmazlıklar konusunda, FO 78/1609, 14 Şubat 1861; Anastasios Levidis (Elyazması), s. 199 (her iki durumda da cemaatler eğitim üzerinde piskoposlarıyla tartışmaya girmiştir). Dimogerontia cemaat uygulamalarına itaat etmeyen bireyleri para cezasına çarptırabiliyordu. Ayrıca, kilise, aforoz gücüne dayanarak heyetin kararlarına destek vermekteydi (K. Papadopoulos 1961, s. 9-14). Ondokuzuncu yüzyıl ortasında ruhban sınıfıyla cemaat ihtiyarları arasındaki ilişkiler için bkz. Ubicini (1856), c. 2, s. 40-41.

mına gelmiyordu. Onların asıl önemleri, merkezi hükümeti, ruhani hiyerarşiyi yani kiliseyi taşralı derebeyleri ve kendi içlerindeki mülk sahibi unsurları da içeren çeşitli çıkar gruplarına yaptıkları hizmetlerde yatmaktaydı. Aynı zamanda büyük çoğunluğu bir yerden diğerine taşınıp durmuş üyeleri için toplumsal bir ağ görevi de gören cemaatler, bu suretle ayrıcalık ve iktidar kaynakları durumuna gelmişler, ayrıca yerel grup içi toplumsal bağlılığın da teminatı olmuşlardır. Muazzam bir etnik tarihsel misyonun taşıyıcıları olmamışlarsa bile, çevresinde yerel cemaatin kamu ve özel hayatının döndüğü gelenek-görenekleri bir araya toplayıp elinde tutmak vasıtasıyla, toplumsal sürekliliğin temsilcileri olmuşlardır. Tek başlarına süreklilikleri hiç güvencede olmayan cemaatler, aslında yörelerindeki özel sosyo-ekonomik koşulları ve üyelerinin yetenekleriyle yazgılarını yansıtmaktaydı.

Duruma göre cemaatler, çeşitli gelişme boyutları sergileyebiliyordu. En önemlisi, bir yandan üyelerine zaman içinde kalıcı bir süreklilik imkânı tanırken, diğer yandan aidiyet aracılığıyla onlara kesinlik ve güven duyguları veriyordu. Halkların yaşamlarında temel öğe olan toplumsal istikrar, bireyin dünyasının topluluğun (*koinotis*) fiziksel yaptırımları aracılığıyla sınırlanması ve odaklanması yoluyla sağlanmaktaydı. Köyde olsun, kasaba mahallesinde ya da büyük bir şehrin papazlık bölgesinde olsun, cemaatin kalbi hep kilisesi olurdu. Bu kiliselerde bir mezarlık ve bazen de sıkı bir birliktelik anlayışıyla gruplar şeklinde bir araya getirilmiş ve etrafı duvarlarla çevrilerek emniyet içine alınmış bir okul bulunurdu.[18] Cemaatin üyeleri ve bu yapılar birbirlerine destek ve hizmet vermekteydiler. Cemaatin dışındaki bağlılık, piskoposluk idaresine dek, ya da daha iyi bir tabirle, uzun geçmişiyle muteber manastır kurumuna kadar uzanıyordu. Öte yandan tek tek cemaatlerden farklı özellikler gösteren bu yapıların kiliseden ayrı örgütler olması da söz konusuydu.

---

[18]Dawkins (1916), s. 20-21.

Cemaat zaman içinde üyelerinin başlıca dayanağı olduğu gibi, onların coğrafi hareketliliğine de destek vermiştir. Ekonomik nedenler başka bir mekâna yerleşme zorunluluğunu getirdiğinde, bireyler çoğunlukla oradan oraya taşınmışlar, fakat bu arada cemaatlerini de beraberlerinde götürmüşlerdir. Bir Kapadokya kasabası olan Sinasos'un sakinleri örneğindeki gibi daha iyi bir gelecek arayışıyla yöresel yurtlarından göç eden birçok Rum, yerleşmeyi denedikleri her yerde eski cemaatlerinin bir benzerini kurmaktaydı. Mesela anılan Sinasoslular, yollarının düştüğü başkent İstanbul'da diğer Rum ahaliyle yalnızca ticari ilişkilere girmişler ve kendi yerel cemaatlerinden olmayanlarla başka bağlar kurmamışlardır. Bunun yerine, kendi yerel cemaatlerinin fiziksel ve kültürel gelişimini idare eden cemaat kıdemlileriyle bağlantısı bulunan örgütsel bir yapı oluşturmuşlardır.[19]

Cemaatler toplumsal bağlılığın ve kültürel değişmezliğin araçları olmaktan daha fazla bir işlev taşıyor, imparatorluğu değiştiren ekonomik olaylar karşısında kendi tutumlarını belirleyebiliyordu. Osmanlı diyarıyla Avrupa arasındaki ekonomik bağlar çoğaldığında, cemaatler kendilerini ani bir toplumsal değişim sürecinde bulmuşlardır. Diğer bölgelerden gelen Rumlar ve aileleri, Mersin, Adana, Samsun gibi kıyı şehirlerinde çok daha büyük cemaatlerin kurulmasına yardımcı olmuştur. Uygun ticari iklimin, bu tür merkezlerin büyümesini teşvik ettiği dönemlerde ise Kayseri gibi iç kısımlardaki ya da adalardaki cemaatlere bağlı Rumlar, bunun cazibesine kapılmaktaydı.[20] Yerel pazarların ve pazarın giderişli olmadığı iç bölgelerde, bazen sözü edilen eğilimin tam tersi şeklinde, buralara yönelik göç hareketleri de gözlemlenmiştir.

Küçük Asya'daki Rum cemaatleri idari yapı ve kurumlar açısından benzerlik gösterdiği kadar, ondokuzuncu yüzyıldaki

[19]Sarantidou, s. 34; Vryonis, s. 259.
[20]Hristopoulou-Elyazmesi, s. 18.

gelişim tarzları açısından da o denli farklılık göstermekteydiler. Cemaatler yer ve zamana bağlı olarak kendilerini, ilerledikleri gelişim çizgisinin zıt kutupları arasında bulmuşlardır. Bazıları toplumsal katmanlaşma eşliğinde çarpıcı bir maddi gelişme ve sayısal büyüme yaşamış, diğerleri de oldukları gibi kalma, hatta bir düşüş yaşama eğilimi göstermiştir. Bir kısmı, geleneğe ve değişmezliğe dayanmış, diğer bir kısmı da değişime ve yeniliğe yönelmiştir. Böylece süreklilik içindeki konumları, üyelerinin cemaatin gelişimine karşı inançlı tavırlarının veya kayıtsızlıklarının bir nevi göstergesi olmuştur.

Yüzeyde cemaatlerin Osmanlı toplum düzenindeki yeri, basit ve iyi tanımlanmış gibi görünüyordu. Otorite bağlamında, hiyerarşinin en dibinde bulunuyorlardı. Daha sonra orta seviyede vekilere sahip din ve siyaset kurumları geliyor, hiyerarşi politik iktidarın asıl ve uzaklarda bir efendide toplandığı noktada son buluyordu. Cemaatlerin bu hiyerarşi içindeki işlevlerine gelince, öncelikli olarak savunma ve düzen konularıyla ilgilenen bir hükümetin yerel düzeyde gereksindiği toplumsal hizmetleri sağlamaktaydılar. Ancak çoğu kez, ondokuzuncu yüzyılda imparatorluğu karıştıran etkili ve bazen de dramatik olabilen politik ve ekonomik değişiklikler, cemaatlerin görünüşte karmaşıklık arz etmeyen kişisel ve kurumsal dünyalarının değişime uğramasına yol açmıştır.

Cemaat Otoritesi: Karşıt Çıkarların İstemleri

Koinotis'teki laik liderlik, demokratik bir uygulama olmaktan çok, servet ve toplumsal statü sahibi bir zümrenin işleyişini göstermekteydi. Dimogerontia'nın yani ihtiyar heyetinin seçiminde başvurulan belli başlı kurallar, cemaatin büyüklüğüne, üyelerinin yerleşim bölgesine ve hem işbirliği hem güven derecesine bağlı olarak bir yerden diğerine oldukça farklılık göstermekteydi. Genel olarak cemaat üyeleri önemli

bir dini tören vesilesiyle kilisede toplanır ve doğrudan liderlerini seçerlerdi. Seçim konusunda herhangi bir ayrılık yoksa, çoğu zaman el kaldırmak yeterliydi. Ayrıca din kurulunca denetlenen ve cemaatin mührünü taşıyan oyların kullanıldığı gizli oylama yöntemine de gerektiğinde başvuruluyordu. Cemaat büyükse, yeterli sayıda ihtiyar temsilci seçilirdi. Daha büyük bazı cemaatlerde ise dolaylı seçim yapılır, her mahalle, ihtiyar heyetini seçecek temsilciler için tercih kullanırdı. Uygulanan seçim yöntemi ne olursa olsun ihtiyar heyeti üyeliği görevini yürüten erkeklerin bazı ortak yanları vardı: Servet, oturmuş bir toplumsal mevki, hiç olmazsa bir nebze resmi öğrenim, devlet otoriteleriyle iyi geçinme yeteneği.[21]

İleri gelenlerin yerel meselelerdeki ağırlığı, cemaatlerin geleneksel sosyal uygulamalarından olduğu kadar, 1850-60'larda Osmanlı hükümetinin başlattığı reformlardan da kaynaklanıyordu. Bu reformlar, özellikle, devlet ileri gelenlerinin cemaatlerin yönetsel ve mali meselelerini ele almalarıyla ilgiliydi. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar imparatorluk otoriteleriyle cemaatler arasındaki yönetsel ilişkiler oldukça gevşek ve keyfiydi.[22] Vergiler merkezi yöneticiler tarafından toplanırken, milletlerin dini hiyerarşisi de yerel cemaatlerden koparabildiğini almaktaydı. Tanzimatın bir parçası olarak başlatılan ıslahatlar, *kaza* (vilayet altbirimi) ve *nahiye* (kaza altbirimi) düzeylerinde idari düzenin büyük ölçüde bütünlük kazanmasını sağlamış, ayrıca devletin vergilerinin toplanmasında doğrudan sorumlu kıldığı ileri ge-

---

[21]Lameras (1940), s. 20-21, 63-64; Theofylaktou (Elyazması), s. 19; Konstantinou Makri (Elyazması), s. 321; Pavlidis (1906), s. 17; GAK, TA, Sinasos 139, 1 Mayıs 1873, s. 31; Sarantidou (1899), s. 27; Ubicini (1856), c. 2, s. 39.

[22]Bursa'daki İngiliz konsolosu, bir Ermeni cemaatinin, kendi ileri gelenlerinin ve yerel Türk memurlarının elinden çektiği mali suistimallere değinerek bunun gayri Müslimleri de kapsayacak ve böylece temsil gücü daha yüksek bir idareye yönelik adımları yolundan alıkoyduğunu belirtmiştir (FO 78/612, 18 Nisan 1845); ayrıca bkz. FO 78/1534, 11 Şubat 1860.

lenlere böylece daha fazla mali sorumluluk yüklemiştir.[23] Dini kurumdan kendi çalışanlarının gereksinimlerini karşılayacak ücret miktarını saptaması istenmiştir. Böylece cemaat ihtiyarlarının ve *muhtar*larının ya da başka bir deyişle seçilmiş başkanlarının, kendi halklarının meseleleriyle daha iyi başa çıkacakları ve Müslümanlar ile gayri Müslimlerin de temsil edilmesi gerektiği yerel kurullara etkin olarak katılacakları umulmuştur.

Ondokuzuncu yüzyılda yabancı gözlemciler, cemaatlerin ve bunların kurumlarının imparatorluğa ve aynı zamanda kendi halklarına ifade ettiği ettiği önemle ilgili birbirinden farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.[24] Tahmin edileceği üzere cemaat liderleri birden fazla çıkara hizmet etmek zorunda kalıyor, bu hizmetten herkes aynı oranda tatmin olmuyordu. *Çorbacı* adı verilen bu yöneticiler devletinkinin yanı sıra kendi halklarının çıkarlarını da gözetmek durumundaydı. Bu arada bu insanların kendi kişisel çıkarlarına dikkat ettiklerini anmaya bile gerek yok. Buna uygun olarak, çorbacıların hizmet görmesinde aracı olan cemaat kurulları, değişim aktörleri olarak hareket etme potansiyeline sahip toplumsal düzen araçları işlevi görmüşlerdir.

Seçilmiş cemaat ihtiyarlarının yabana atılmayacak nüfuzu yalnızca düzenleyici yetkilerle, müdahaleci rollerinden kaynaklanmıyordu. Bu güç, bir yandan da cemaat meselelerinin idaresinin şu iki temel varsayıma dayanmasından ileri geliyordu: (1) Üyeler arasındaki her türlü çatışma yatıştırılmalı ve kontrolden çıkmasına izin verilmemeli; ve (2) ortaya çıkan anlaşmazlıklar mümkünse dış güçlerin (devlet otoritelerinin) müdahalesine fırsat vermeden grup içinde halledilmeliydi. Dahası, nişanlanmalar, vasiyet ve çeyizlerin karşılanması, evlenme ve boşanma gibi cemaat içinde gerçek-

[23]Ubicini (1856), c. 2, s. 184-86.

[24]Peder William Jowett'in günlüğünden alıntı yapan Clogg (1976), s. 77; Great Britain (1843), kıs. 8, s. 10; Ubicini (1856), c. 2, s. 193; Dumont (1873), s. 356-57.

leşen toplumsal etkinliklerin çoğu, inançla ilintili olduğundan, papazlık bölgesi kurullarının sahip olduğu otoritede din adamları ağırlıklarını koyabiliyorlardı. İhtiyar heyeti bu şekilde kararlarına uyulmasını genellikle teminat altına alabiliyordu. Heyet, itaat etmeyen bir kişiyi hizmetlerinden mahrum etme tehdidi işe yaramadığı takdirde, rahibin söz konusu kişiyi kutsal hakların kaybı ve hatta aforozla tehdit edeceğine güven duyabiliyordu.[25]

Bireyler, kişisel ya da iş gereği, ne zaman bir sözleşme yapmak zorunda kalsalar, meclisin ihtiyarlarından yapılan işe tanıklık etmeleri ya da resmi yetkili olarak onay vermeleri isteniyordu. Bu sözleşmelere uyulması ve yürütme konusunda çıkan anlaşmazlıklar bir kez daha ihtiyar heyetinin ve ayrıca hakem olarak ruhani liderin yetkisine başvurmayi gerektiriyordu. Cemaat liderlerinin sorunu çözüme kavuşturamaması durumunda geriye çare olarak daha yüksek rütbeli kilise otoritelerine, yerel Müslüman hukuk âlimine yani kadiya, ya da belediye mahkemesine başvurmak kalıyordu.[26]

İhtiyar heyeti üyelerinin kimi faaliyetleri adli ya da idari bir nitelikte olsa da, işlerinin asıl yükünü cemaatlerinin çıkarlarının temsilciliğini yapmakla çekiyorlardı. Bu iş üç geniş denetleme alanını içermekteydi: Cemaatin mali yükümlülüklerinin idaresi, yönetim meselelerinde devlet memurlarıyla ilişkiye geçilmesi, cemaat mülklerinin elde tutulması ve idaresi.

Ondokuzuncu yüzyılda II. Mahmud'un çabalarıyla imparatorlukta başlatılan reformlar, mali konulardaki sorumluluğu ihtiyar heyetlerinin ve muhtarların omuzlarına yüklemiştir. 1834 ve 1850 yıllarında çıkarılan fermanlarla ihtiyar heyeti, cemaatlerin devlete olan vergi borçlarını eşit miktarlar halinde toplamakla görevlendirilmişti. Fakat cemaatlerin hemen yakınında bulunan ve manastırlara ait olan çoğu

[25]Lameras, s. 8-69.

[26]A.g.e. , s. 26-30; Ubicini (1856), c. 2, s. 40-41.

kilise mülkü, imparatorluk memurlarıyla doğrudan ilişkiye geçilerek yönetilmekteydi. Cemaat ihtiyarlarının, yani ileri gelenlerinin bu hassas vergi meseleleriyle ilgilenmelerine gerek yoktu.[27]

Cemaat liderleri için, mali yükümlülüklerin dağılımını saptayıp gerekli geliri toplamak, yeterince sıkıntı yaratıyordu. İhtiyar heyeti sultanın istemlerini karşılama zorunluluğunun dışında, cemaatin dini ve eğitimle ilgili gereksinimleri için de para bulmak zorundaydı. Birden fazla Rum mahallesinin bulunduğu kasabalarda, seçilmiş temsilciler vergi yükünü eşit bölümlere ayıracak, bunu yaparken de hane halkı sayısının ve mali durumlarının her bölge için hemen hemen aynı olmasına dikkat edecekti. Bu, hassas ve bazen de karmaşıklık arz eden bir işti, çünkü tahmin edileceği gibi kimileri mülkünü ve gelirini saklamaya çalışacaktı. Ayrıca ihtiyar heyeti yalnızca kararlarını ruhani liderlerin desteğiyle kabul ettirmek değil, aynı zamanda kendi üyelerinin de bu kararlara uymalarını sağlamak zorundaydı. Mali yükümlülüklerin söz konusu olduğu yerde, böylece, bölünme ve çatışma için her zaman bir potansiyel var olmuştur.[28]

Devletin vergi istemleriyle kendi halklarının toplumsal gereksinimlerini karşılamaya çalışırken, ihtiyar heyeti üyeleri bazı zamanlar kendilerini mali bir çıkmazda bulabiliyordu. Örneğin yeni bir kilisenin yapımına ya da eğitim ola-

---

[27]Vergi tahsili konusunda, Ubicini (1856), c. 2, s. 185-86; Kostaki (1977), s. 401-3. Mount Athos'un(Aynoros) temsilcileri Sakız'daki ileri gelen yöneticilerden yakınlardaki bir manastırın ödemesi gereken vergiler hakkında bilgi istediklerinde, kendilerine "eşrafın, hükümet kararlarına karışma ya da karşı gelme güçlerinin olmadığı" bildirilmiştir (GAK, TA, Kios 45[1a], 23 Ocak 1865, s. 63).

[28]Ödenecek verginin taksimi konusunda, GAK, TA, Sinasos 140, 1846-66, s. 20, 33, 51, 73, 101; Ubicini (1856), c. 2, s. 39-40. İhtilaf konusunda, Mitropolitis Trapezountas Hrysanthos (1936), s. 680-81. Cemaatin mali gereksinimlerini düzenleyen Sinasos ihtiyar heyeti, aldığı kararlara karşı çıkan üyelerini "vatan haini" (*prodotis tis patridos*) ilan etmeye karar vermiştir. (GAK, TA, Sinasos 139, 27 Ocak 1876, s. 39).

naklarının genişletilmesine karar veren cemaat ağır bir sorumluluk altına girmiş olabiliyordu. Tahmin edilen gelirlerin zamanında toplanamaması durumunda mali yük çok çabuk artmaktaydı. Böylesi ikilemlerlerden çıkış yolu bulmak cemaat ihtiyarlarının başını ağrıtan büyük bir sıkıntı kaynağıydı. İhtiyar heyeti, cemaat içindeki ayrı ayrı ailelerden bekleyebileceği bir şey genellikle bulunmadığı için, yüzünü bu kez imparatorluk idarecilerine çevirmek durumuyla karşılaşıyordu. Bu noktada ileri gelenler, devlet borçlarının üstesinden gelmek için görüşmelere başlıyorlar, muhtar başkanlığında ihtiyar heyeti söz konusu borcun belirli zaman aralıklarıyla ödenmesini sağlayan bonolar aracılığıyla kendi papazlık mıntıkalarını yükümlü kılıyorlardı.[29]

Geçmişte toplumlarına önemli ölçüde faydaları dokunmuş olan cemaat başkanları (muhtarlar-çn) artık ihtiyar heyeti üyelerinin yardımıyla, devletin buyurduğu çeşitli hizmetleri yerine getirmekteydi. Cemaatlerini ziyaret eden hükümet memurlarına ev sahipliği yapmak, görevlerinin bir parçasıydı. Yolların onarımı gerektiğinde köy liderleri, halklarının sağlamak durumunda olduğu karşılıksız işgücünün düzenlenmesini üstleniyorlar; bazen ordunun gereksinimlerinin karşılanması söz konusu olduğunda cemaat liderleri bu gereksinimlerin yerine ulaştırılmasını sağlıyorlardı. Başkanlık görevini yürüten ihtiyarlar ayrıca sıradan fakat çok önemli bir iş olan cemaat resmi kayıtlarının tutulmasıyla da yükümlüy-

---

[29] *O Tilegrafos tou Vosporou*, 6 Kasım 1852, s. 2; FO 78/1686, 26 Şubat 1862. 1866 yılında Niğde Rum cemaati, harap durumdaki kilisenin yerine yeni bir tane inşa etme kararı almıştı. Kayıtlara göre, cemaat liderleri bu işi piskoposluk bölgesindeki diğer köyler haricinde hiçbir yerden yardım almaksızın yapmaya kararlı olduklarını belirtmekteydiler. Niğde bir piskoposluk alanı olduğu için komşu papazlık bölgelerinden yardım aramak doğru görünüyordu. Öte yandan, ihtiyar heyeti bazı zengin bireylerin cömertçe kişisel katkılarda bulunmak için kendilerini göstereceğine dair umudunu da açıkça belli ediyordu (GAK, TA, İkonio 258 1866, s. 2)..

düler.[30] Merkezi hükümetin taşra meselelerinde günden güne daha çok nüfuz sahibi olmaya çabalaması karşısında düzgün kayıtlara duyulan ihtiyaç, kendini daha fazla göstermeye başlamıştı. Bu yalnızca doğum, ölüm ve evlilik kayıtlarının tutulması değil, aynı zamanda cemaat sakinlerinin göç hareketlerinin kaydedilmesi anlamına da gelmekteydi.

Kimi Batılı gözlemciler, Hıristiyan cemaatlerinin derlediği kayıtların kusursuz olduğuna pek inanmıyordu. Ubicini gibi yazarların varsayımına göre, kayıt suretleri Patrikhane'ye gönderildiği ve cemaatin millete olan sorumluluklarının saptanmasında kullanıldığı için, rakamlar bu durum hesaba katılarak ayarlanabilirdi. Öte yandan cemaat liderlerinin titiz kayıtlar tutmak için iyi nedenleri de vardı. Öncelikle, ihtiyar heyetleri yerel Osmanlı memurlarıyla çalışmak zorundaydı ve ortak karar önemliydi. Bu konuda Sinasos cemaati kâtibinin belirtmiş olduğu gibi, "Her kim varolan kütüğü kullanmak isterse, bu kütüğün *kaza*mızın *müftü*sü tarafından tutulan nüfus kütüğü (*nüfus defteri*) ile uyuşması amacıyla, buraya yerleşmeye gelenleri, ayrılanları, ölenleri ve doğanları kaydederken çok dikkatli olmalıdır."[31]

İyi tutulmuş kayıtlar, cemaat içi meselelerin halledilmesi için de gerekliydi. Bireylerin cemaate olan mali yükümlülüklerini yerine getirmelerini teminat altına almak amacıyla, ileri gelenler, yalnızca kilisenin men edici gücünden yararlanmamış, bunun yanında kütükler düzenlemiş ve kamu mülk ve gelir hesapları tutmuşlardır.[32]

Taşranın yönetsel olarak yeniden yapılandırılması ve hükümette yerel katılımı artırmaya yönelik resmi çabalar, gayri Müslim cemaatlerinin politik gücünü yükseltmemiş, fakat bölge meselelerinde oynadıkları rolün alanını genişletmiştir. Ne var ki ıslahatçı devlet adamlarının umduklarının

---

[30]Kostaki (1977), s. 401-3; Ubicini (1856), c. 2, 186-87.
[31]Ubicini (1856), c. 2, s. 187; GAK, TA, Sinasos 139, 1 Hazîran, 1845.
[32]Hyrsanthos (1936), s. 681.

aksine, bu durum yalnızca liderlerin, kendi cemaatlerinin çıkarlarını gözetme arzusunu güçlendirecektir.[33]

1876'ya, yani "üç sultan yılı"na gelindiğinde, gayri Müslim cemaatleri her kazada kurulmuş olan idari kurullar ile sivil mahkemelere göndermek üzere temsilciler seçmeye başlamışlardı. Sinanos Rum cemaatini tipik bir örnek olarak kabul edersek, burada olduğu gibi seçimler her yerde dolaylı şekilde yapılmaktaydı. Cemaate hak tanınan sayıda temsilciyi seçmek amacıyla cemaat genel meclisi toplanıyordu.[34] Seçilenler ise kaza kurulunu seçmek için düzenlenen seçimlerde oylarını ne şekilde kullanacakları konusunda cemaat liderlerinden talimat alıyordu. Söz edilen yerel yönetsel kurullarda temsil edilme cemaat temeline dayandığı için, tek tek cemaatler hem kendi özel çıkarlarını hem de tüm diğer cemaatlerle oluşturdukları bütünün, yâni Rum dini cemaatinin çıkarlarını kolluyorlardı.

Vilayet temsili başlatıldığı ve hükümet, imparatorluğu daha etkin bir şekilde idare etme düşüncesiyle idari bölgelerin yeniden düzenlenmesi hakkında bir emir çıkarttığı zaman, devletle ilişkilerin gereği gibi yürütülmesi cemaatlerin kamu yaşamı bakımından daha hassas bir nitelik kazanmıştır. Kimi zaman cemaat liderleri kamu meselelerinin en iyi şekilde halledilmesinin yolunun gizlilikten geçtiğine hükmetmişlerdir. Böylesi durumlarda cemaatin çıkarlarının bu şekilde gerçekten gözetileceği varsayılarak, ihtiyar heyeti kendi başına hareket etmiştir. 1877'de istenmeyen idari bir değişiklikle karşı karşıya kaldığında Sinasos ihtiyar heye-

---

[33]Great Britain, *Accounts and Papers 80*, 26 Ocak 1879, 100. sayıdaki ek, s. 133.

[34]Bu özel durumda, iki yüzün üzerinde hane sayısına ulaşan Sinasos Rumları kendilerine birden fazla temsilci seçme hakkının tanınması gerektiğine inanıyorlardı. Bu yüzden, delegelerine, tek temsilci seçmelerinin "yüksek Devlet Fermanı'nın hükümleri"ne aykırı olduğunu belirterek bu durumu Osmanlı otoritelerine bu doğrultuda aktarmak konusunda talimat vermişlerdir. (GAK, TA, Sinasos 169, 27 Ocak 1876, s. 39)

tinin takındığı tavır, bu durum için iyi bir örnek teşkil etmektedir. Vilayet yetkilileri, öyle görünüyor ki, altbirimler olan kazaların ve nahiyelerin sınırlarının yeniden çizilmesine karar vermiş, bu süreçte Sinasos bağlı olduğu bölgeden alınıp bir başkasına bağlanmıştı. Belirtilmeyen nedenlerle, bu kasabanın ihtiyar heyeti azaları, bu idari değişikliğin cemaatlerinin çıkarlarına en iyi şekilde hizmet etmeyeceğine inanmışlardı.Böylece ihtiyarlar bu kanunun iptalini sağlamak için gerekenleri yapmaya karar vermişlerdi. Vilayet yetkilileriyle ilişkiye geçip davalarının peşinde koşarken, bu meseleyi kendi hemşerileri (*patriotes*) ile .alenen tartışmamanın daha iyi olacağına dair karar almışlardı. Fakat Sinasos gibi sivil yaşamın hareketli olduğu bir cemaatte kolay bir şey değildi bu. İhtiyarların yaptığı başvuruyla girilen borçların üstünü örtmek için para gerekliydi. Cemaatin, merkezi bir hazine dairesi vardı ve ihtiyar heyetinin her ay kamu harcamalarının bir muhasebesini vermesi gerekmekteydi. Tasarılarını açığa vuracak olan bu zorunluluktan kaçınmak için ihtiyarlar masraflarını kendi ceplerinden ödemişlerdi. Yine de bu gibi vakaların hikayeleri bir şekilde cemaat kayıtlarına geçmiştir. Çünkü ihtiyarlar, yani ileri gelenler, *patrida*larının, yani memleketlerinin çıkarlarına en uygun şekilde hareket etmek konusunda ant içmişlerdi.[35]

---

[35]GAK, TA, Sinasos 139, 23 Mart 1877, s. 45. Halkları için en iyisi addettikleri şeyi yaparlarken, ileri gelenler keyfi hareket edebiliyor ve bu durum kimi zaman cemaat içerisinde anlaşmazlığa ve derin bölünmelere sebep oluyordu. Örnek olarak, Sinasos cemaati bir onyıl sonra tekrar seçim bölgeleri sınırlarının belirlenmesi sorunuyla karşılaşmıştı. Fakat bu kez piskoposlar kasabalarının başka bir kazaya bağlanmasından yanaydılar. Değişikliğe karşı çıkan kasabalılar, ileri gelenlerin yollarını açmak için, "suçluların cezalandırılması bahanesine şevkle sarılarak seçkin kasabalılara sözde suçlular olarak saldırmış" oldukları ithamında bulunmaktaydılar. Ayrıca, cemaat liderlerini "burada temsilcilerine cemaatimizin parasını yalnızca kendi amaçlarını gerçekleştirme yönünde" yani Sinasos'un sınırlarını yeniden belirlemek için "harcamalarını emretmiş" oldukları yönünde suçlamaktaydılar (GAK, TA, Sinasos 139, 1 Temmuz 1887); ayrıca bkz. GAK, TA, Nevşehir

Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı reformları hem din-temelli cemaatlerin etnik meşruluğunu hem de küçük yerel cemaatlerin yönetsel yararlılığını onaylamıştır. Devlet yetkilileri eğitim ve maliye gibi temel sorunlarla yola çıkmaya çalıştıkça gayri Müslim cemaatlerin önemi belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Değerleri, özellikle imparatorluk kendini 1875-78 büyük diplomatik krizinin içinde bulduğu ve mali durum tehlikeye girdiği zaman kendini açıkça göstermişti. Buna benzer büyük darlık anlarında hükümet yardım için cemaatlere yönelmekteydi. Bu sefer de Babiâli imparatorluk hazinesine katkıda bulunmaları için imparatorluğun tüm halklarından yardım talebinde bulunmuş, buna karşı tek tek cemaatler mali yardımla yanıt vermiştir. Örneğin, Sinasos ihtiyar heyeti "Hıristiyan cemaatimiz" adına "Tanrı-himayesindeki Devletimize borcumuz olan" bir yardım teklifini oya sunup kabul etmiştir. Mali yükün cemaat üyeleri arasında paylara bölünmesini sağlamak için ise dört mahallenin her birinin ihtiyar heyeti ve seçilmiş temsilcilerini içeren özel bir komite kurulmuştur. Bu komite her ailenin mali kaynaklarını tesbit etmiş ve sonra da üyelerinin bağış miktarını belirlemiştir.[36]

Vatanın (Patrida) İdamesi

Devlet otoriteleriyle ve dini cemaatin kilise yetkilileriyle girdikleri işlerde yerel liderleri ilgilendiren asıl konu, öncelikle bir araya getirebilecekleri bütün toplumsal ve ekonomik kaynaklarını kullanmak suretiyle vatanlarının (*patrida*) yani ait oldukları yerin idamesini sağlamaktı. Bu ise bireylerin (*patriotis*), içinde yaşadıkları cemaat (hem de *patrida*) ile daha sıkı bir şekilde tanımlanmasına yardım ediyordu. Hasat ile çiftlik hayvanlarının bakımının düzenlenmesi, eğitim, sağlık, yoksulların korunması gibi kamu

133, 7 Mart 1874, s. 29-30.

[36]GAK, TA, Sinasos 141, 7 Temmuz 1976, s. 64.

hizmetlerinin karşılanması, dış dünya ile iletişimin sürdürülmesi ve hatta uygun davranışlar için düzenlemeler getirilmesini de içermek üzere, cemaatin çıkarlarıyla ilgili her türlü etkinlik, papazlık bölgesinin liderlerince yönetiliyordu.[37] Söz konusu etkinlikler, çok az sayıda kurum aracılığıyla gerçekleştirildiği için ayrıca bir yoğunluk arz ediyordu. Aynı şekilde önemli olan başka bir şey de, cemaatteki etkinliklerin yalnızca birkaç gelir kaynağına dayanıyor olmasıydı.

Cemaatler, düzenli şekilde topladıkları gelir türlerinde sınırlıydılar. Öngörü ve bazen de iyi talih sayesinde herhangi bir cemaat, toprak ve binalar kazanabiliyor, bunları gelir temin etmek için kullanıyordu. Bunun yanında okul, kilise, yol, çeşme gibi cemaat hizmet ve kurumlarının sürdürülmesi için üyelerin yılda bir verdikleri bağışlar vardı. Yıl içinde ise cemaat genellikle dinsel bir yortu günüyle ilgili festival ve panayır gibi birtakım kamu etkinliklerine bel bağlamıştı. Bu vesilelerle kazanılan paranın bir kısmı *kassa*, yani cemaat hazinesi ya da sandığı için ayrılırdı. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında daha büyük ve daha kozmopolit cemaatler, gereksindikleri parayı toparlamak amacıyla müzik ve tiyatro gösterileri gibi kültürel programlara mali destek vermeye başlamışlardır.

Yıllık masraflarını karşılamada cemaatin umut bağladığı bu düzenli gelir kaynakları yanında zaman zaman özel yardımlar da yapılmaktaydı. Arada bir hayır sahibi bir kimse, cemaat üyesi olsun olmasın, çok değerli bir bağış yapabiliyordu. Bu genellikle okul bakımı, kilise dekorasyonu ya da ödül hak eden bir öğrenciye verilen burs misali, belli bir amaca yönelik olarak yapılan bir bağıştı. Cemaat yetkilileri her zaman, kadın ya da erkek bir üyenin öbür dünyadaki ya-

---

[37]Kostaki (1977), s. 401-3; Lameras (1940), s. 21-32; Sarantidou (1899), s. 28-29, 58; GAK, TA, Sinasos 141, 7 Temmuz 1876, s. 63; *Tilegrafos*, 11 Ekim 1852, s. 2.

şamına hazırlanırken *patrida*ya karşı bonkör davranacağını umardı. Acil bir durumda hemen özel bir fon oluşturulabilirdi. Çeşitli kaynaklardan elde edilen bu gelirler bazı komiteler tarafından idare edilir, asıl sorumluluk ihtiyar heyetinin ve başkanın elinde olurdu. Kilise, okul, hastane gibi belli başlı kurumların yapılması için oluşturulan fonlar ise atanmış ya da seçilmiş denetleyici heyetler tarafından yönetilmekteydi.[38]

Bağışları ve vasiyetleri aracılığıyla bireyler, memleketlerine ve onun kurumlarına olan bağlılıklarını ifade etmekteydiler. İster çok büyük, isterse orta seviyede bir zenginlikleri olsun, insanlar servetlerini bölme yoluna gidiyorlar, kendilerini şahsen özdeşleştirdikleri veya millet içinde iyi bilinen kurumlara ve hem bireyin hem toplumun refahı için uğraşan yerel kuruluşlara bağış yapıyorlardı. Sayıları çok az olan millet kurumları, başkentte ve yakınlarında bulunmaktaydı. Bunlar mali olarak büyük ölçüde buralarda yaşayan Rumların desteğine bağlıydılar. Örneğin zengin bir İstanbullu, vasiyetinde Halki'deki (Heybeliada) ruhban okuluna ve "milli" hastanelere hatırı sayılır meblağlar bırakmıştı. Başkentteki kendi toplumunu unutmayıp buradaki papazlık bölge kiliselerine ve kız okuluna bağışlarda bulunmuş, cömertliğinden başka merkezler de yarar görmüştür. Bunlar arasında İzmit, Odessa ve Kayseri'de bulunan okullar ve yardım kurumları da vardır. Ayrıca Kayseri'deki köyünü de unutmayarak, buradaki cemaate de gayet büyük bir miktar yardımda bulunmuştur.[39]

Taşrada yaşayanlara gelince, bunlar sadakalarını verirken kendi yerel cemaatlerine yönelmekteydi. Örneğin, Sina-

---

[38]Sarantidou, s. 59; Dumont, s. 21-22. İzmir Rumları her yıl geleneğe göre Homeros'un doğum yeri olan Melitia'nın yakınlarında bir *panigyri*'e yani festivale katılırlardı. Kilisenin bu vesileyle elde ettiği gelir şehirdeki Rum hastanesinin bakımı için harcanıyordu (*Efimeris tis Smyrnis*, 10 Mart 1850, s. 2).

[39]*Amaltheia*, 2 Temmuz 1865, s. 3.

sos sakinleri "ruhlarının selamete ermesi için", *patrid*[illegible] cemaat kiliseleri ile azizlerine, okullara, çevredeki manastırlara ve yoksullar fonuna bağışlar yapıyorlardı. Bunun yanında, daha geniş olan Ortodoks Rum cemaatini de hatırlayarak İstanbul'daki hastaneler ile *Kutsal Sepulcher* gibi kurumlara da vasiyetlerinde yer veriyorlardı.[40]

Cemaatlerin sınırlanmış ve kendi kendini de sınırlayan bir dünyaları vardı. Maddi kaynakları ancak yetecek duruma geldiğinde ve ilgiyle destek eksildiğinde çok sınırlı bir gelişme yaşanmaktaydı. Bu gerçeklik, cemaatin, hane halkı ve bunun ötesinde az sayıda ortak kurum üzerinde yoğunlaşan toplumsal bakış açısıyla daha da güç kazanıyordu. Tüzel yapıda toplumsal bir birim olarak cemaatin devamının güvence altına alınması, üyeler, ileri gelenler ve "kamu" kurumlarını denetleyen komiteler arasındaki karşılıklı bağlılık durumunu kuvvetlendirmekteydi. Fakat öte yandan sınırlı kaynaklar, cemaatçe yapılan girişimlerin gerçekleştirilmesinde kişilerin özel, şahsi inisiyatiflerine dayanmayı zorunlu kılıyordu.

Bir cemaatin sürekli kaygısı tüm üyelerin iyiliği için ihtiyaç duyulan hizmetleri sağlamak ve sürdürmekti. Bu yüzden özel teşebbüs durumları bile kamu niteliği kazanmaktaydı. Orta Küçük Asya'nın girişimci Rum cemaati olan Sinasosluların etkinlikleri bu duruma açık bir örnek oluşturmaktadır. 1860'ların sonlarına kadar bu kasabanın saygın bir oteli yoktu. Zenginlikleri görece düşük olanlar yerel manastırın işlettiği bir handa kalırlarken, gerçekten önemli konuklar kasabalıların evlerinde ağırlanırdı. Sinasos'ta ticari etkinlik arttıkça yeterli kiralık odaya duyulan ihtiyaç da çoğalmış, sonunda birisi pazarın yakınında kendi parasıyla bir otel yaptırmıştır. Buradan sağlanan kazanç ise bölgedeki bir yoksullar fonuna aktarılmaya başlamıştır.[41]

---

[40]GAK, TA, Sinasos 140, s. 163, 311-12.

[41]Sarantidou, s. 54.

Sinasoslular hem bireylerin hem de cemaatin yararına başka kazanç getirici girişimlere atılmışlar, örneğin 1870'li yılların başlarında bir anonim şirket kurmuşlardı. Şirketin hisselerinin tamamı satılmıştı. Her hissedarın aylık yüzde 1 faiz alması söz konusuydu. Hisselerin yarısı cemaatin eğitim ve din kurumlarınca alınırken geri kalanı Sinasos'taki ve çevre köylerdeki halka satılmıştı. Şirketin dört yıllık bir süre için iş yapması hesaplanmıştı. Dört yıl sonunda gösterdiği başarıya bağlı olarak ya devamı sağlanacak ya da feshedilecekti. Bu girişim, aslında cemaatin mali kaynaklarını güçlendirip daha iyi örgütleme çabasından daha az kazançlıydı. Ardında yatan fikir, Sinasos'un daha varlıklı kişilerini, kasabadaki ve birçok Sinososlunun yaşadığı başkentteki ticari işlerini artırmaları için teşvik etmekti. Yüzyıl sonunda cemaat üyeleri, içinde birkaç mağazanın birden bulunabileceği bir bina yapmışlar, bu binadaki yerler kiralanmış ve gelir, tasarlandığı gibi okulların masrafları için kullanılmıştır.[42]

Böylesi iş tasarılarından gelen para, hizmetlerin karşılanmasını sağlıyor ve cemaatin kurumlarına ayakta kalma olanağı veriyordu. Mesela, Sinasos'a en yakın postane kırk beş dakika uzaklıkta başka bir kasabada bulunuyordu. Birkaç gereksinimi birleştiren cemaat, postanın taşınması ve bireysel siparişlerle iş siparişlerinin karşılanması konusunda bir kasabalıyı yetkili kılmış, bu kişinin işi almak için ödediği* para okula aktarılmıştır. Aynı şekilde, cemaatlerinin tıbbi gereksinimlerini karşılamayı üstlenen de kasabalılar olmuş ve Sinasoslular bir eczane kurup işletmesi için başına maaşlı bir eczacı koymuşlardı. Hemşerileri olmayan bir doktor, kasabada göreve başlaması için davet edilmiş; fakat doktor ve kasaba halkı anlaşamadığından, cemaat "yabancı"yı kovup

[42]Ortaklık konusunda, GAK, TA, Sinasos 139, 15 Kasım 1872, s. 28-29. İşyerleri konusunda Sarantidou, s. 54-55.

*Posta işini üstlenen kişi, siparişleri taşırken her bir paket için sipariş sahibinden belli bir ücret almaktadır. (Yay. Haz.)

yakın bir kasabada çalışmakta olan kendilerinden birini getirtmiştir.[43]

Ondokuzuncu yüzyılda birçok yerde cemaat etkinlikleri ve bu etkinlikleri yönetmesi için kurulan örgütlerin sayısı fark edilir şekilde artmıştır. Cemaat içindeki çeşitli gruplar arasında etkileşimi artırması nedeniyle bu tür girişimlerin önemi daha da katlanmıştır. Hırs kaynağı olan ve kapsam alanı gittikçe genişleyen söz konusu çabaların arasında, gelişmekte olan eğitim olanakları önemli bir yere sahipti. Bu etkinliğin desteklenmesi için yalnızca okullar ve okul heyetleri kurulmamış, ayrıca başka gruplar da oluşturulmuştur. Eğitim cemiyetleri ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında güçlerinin doruğuna ulaşmışken, imparatorluk topraklarındaki Rumlar çeşitli cemaatleri birbirine yaklaştıran millet sistemi içerisinde aynı zamanda başka bir ağ oluşturmuşlardı. Ama bu arada ayrı ayrı cemaatler *içerisindeki* bağlar temel itici güç olarak kalmıştır. Örneğin bir eğitim cemiyeti kurulduğunda ihtiyar heyeti onayını verir ve bazen de parasal destek teklifinde bulunurdu. Karşılığında eğitim cemiyeti okulun yararına başlattığı her proje için okul kurulunun onayına başvuracağı yolunda güvence verirdi. Ve gruplardan biri, planlar konusunda piskoposu bilgilendirme görevini üstlenirdi. Oldukça önemli bir Ortodoks Rum nüfusun bulunduğu büyük şehirlerde bile, yoksullara yardım dernekleri kurmaktan[44], yangın çıkması durumunda başvurulacak su tulumbaları için fonlar oluşturmaya kadar pek çok farklı etkinlik, ayrı ayrı papazlık merkezleri etrafında örgütlenmekteydi.

Cemaatlerin dünyasında ezelden beri varolan ayrılık ve yöresellik, etnik kimliğin idamesini sağlamakla birlikte her bir birimin sahip olduğu gelişme kapasitesini sınırlıyordu. İmparatorlukta yer alan daha kapsamlı ekonomik yönelim-

[43]Sarantidou, s. 57-58.

[44]Eğitim dernekleri konusunda, GAK, TA, Sinasos 141, 1. Nisan 1880, s. 70 ve Nevşehir 133, Şubat 1873, s. 11, madde #28. Şehir bölge etkinliği konusunda, *Kanonismos* (1865); *Kanonismos* (1866), s. 1.

lere ve toplumsal değişiklere karşı tutum almaları söz konusu oldukça, her bir cemaat kendi doğal ve nüfus kaynaklarıyla orantılı bir gelişim göstermekteydi. Kayseri, Bursa, Trabzon, İzmir ve Sinasos gibi merkezlerdeki Rum cemaatleri ekonomik ilerlemelerden yararlanmak suretiyle gelişime açık bir kurumsal altyapı kurabilirken, diğer cemaatler bu kadar talihli olmamıştır. Orta Küçük Asya'da, Nevşehir yöresinde doğa, cömertlikten uzaktı ve buralardaki cemaatlerin yaşamı kısıtlı koşullar altında sürmekteydi. İşlenebilir topraklar sınırlı ve oldukça düşük kalitede olduğu için çiftçilik, şarap bağcılığından ibaretti. Yörenin çoğu sakini geçimlerini manav olarak sağlayabilecekleri başkente göçmeyi yeğlerken, geride kalanlar esas itibariyle yerel tüketime yönelik malların ithalini ve deri, boya, boya kökü gibi yerli ürünlerin ihracını içeren küçük ticari faaliyetlerde uğraşıyordu. Ayrıca terzi, demirci, taş yontucu ve ayakkabıcı olarak çalışanlar da vardı. Kasabada gelir getiren bir mülkün bulunmaması buradaki Rum cemaatin ekonomik zararı anlamına geliyordu. Birkaç kişinin pazar yerinde binaları vardı, fakat bunlar da çok az bir kazanç getirmekteydi.[45]

Eğer kaynak yetersizliği cemaatleri zor durumlarda bırakmışsa, insan ya da doğadan kaynaklanan herhangi ani bir felaket, istikrarlarını ve hatta doğrudan varlıklarını tehlikeye düşürebilmiştir. Anadolu'nun iç kısımlarında yaşayan halklar, 1873 yılında böylesi zorlu bir durumla karşı karşıya kalmışlardı. Bu yılın baharında başlayan kuraklık platoda büyük bir açlığa neden olmuştu. Fırsat bulanlar için göçmekten başka seçenek yoktu. Nevşehir'de açlık ve bunun yol açtığı sefalet yörenin verimlilik gücünü yaklaşık yüzde 90 oranında

[45]GAK, TA, Nevşehir 133, 28 Ağustos 1883, s. 99. Orta Anadolu şehri olan Niğde'nin güneyinde Misti köyünde Rumlar benzer bir yazgıyla karşılaşmışlardı. Seçenekleri ya bazıları gibi başka bir yere göçmek ya da yeni bir toprak bulup farklı ürünler yetiştirmekti. İkinci seçenek, komşu Türk köylerindeki halk da aynı toprakları elde etmeye çalıştığından daha da zorlaşıyorlardı (bkz. Kostaki, s. 42-46).

düşürmüş, buradaki Rum cemaati on yıl sonra bile tam olarak toparlanamamıştır.[46]

Başka bir korkunç doğal afet olan deprem 1855'te Bursa'yı harabeye çevirmiş, kasabanın, üzerinde hisarın yükseldiği tepelerine sırtını yaslamış olan Rum mahallesi ağır şekilde zarar görmüş, iri kaya kütleleri evleri ve bir deri fabrikasını yerle bir etmiştir. On beş yıl sonra ise başka bir afet hemen yakındaki Mudanya'yı vuracaktır. Marmara kıyısındaki bu işlek limandan deniz yoluyla İstanbul, Balkanlar ve Rusya'ya diğer mallarla birlikte özellikle şarap, rakı ve sirke gönderilmekteydi. Bu ürünlerin depolandığı ambarlar yörenin zengin Rum cemaatinin tüccarlarına aitti. 1870'teki büyük yangın, Rumların rıhtımdaki tüm malını ve mülkünü mahvetmiş, bu insanların işlerini yeni baştan, devlet yardımı olmaksızın kurmaları hemen hemen yirmi yıllarını almıştır.[47]

Cemaatlerin kısıtlı kaynaklara sahip olması cemaat ihtiyarlarının koruyuculuk rollerine güç katmaktaydı. Devlet, millet yetkililerinin alacaklarını talep etmesi karşısında yerel ihtiyarlar, cemaatlerinin mal varlıklarını ve faaliyetlerini büyük bir dikkatle denetliyordu. Cemaat liderleri bir taraftan kamu adabı konusunda ayrıntılı ve kusursuz kurallar tayin ederken, bir taraftan da ailelerin gereksinimlerinin karşılanmasında genel bir idarecilik görevi yürütüyorlardı. Örneğin erkekler iş aramak için uzun süreler evlerinden ayrıldıklarında, cemaatin ileri gelenleri uzaklara giden bu kişilerin ailelerinin maddi ve manevi çıkarlarını gözetmeyi kendilerine görev saymaktaydı.[48] İhtiyar heyeti yaşamlarını cemaat içinde sürdürecek olanların uygun kamu adabı kuralları çerçevesinde hareket etmesini isterdi. Sinasos ihtiyarları kendi cemaatleri için aşağıdaki kuralları belirlemiştir:

---

[46]GAK, TA, Nevşehir 133, 28 Ağustos 1883, s. 99; Levidis (Elyazması), s. 197.

[47]Bursa konusunda, FO 78/1111, 6 Mart 1855, #11. Mudanya konusunda, *Syndesmos Prosfygon Moudanion* (1931), s. 55, 60.

[48]Sarantidou, s. 28.

1. Kadınlar aşırı miktarda altın mücevher takmayacak, parlak renkli elbiseler giymeyeceklerdir.

2. Evlilik törenlerine ilişkin kurallar:

(a) Cumartesileri yapılması söz konusu olan evlilik törenleri gelinin evinde yapılacaktır. "Rumca" şarkılar çalınıp söylenecek, fakat bunları kadınlar icra etmeyeceklerdir.

(b) Gelin, perşembe ya da pazar günleri köy çeşmesine günlük kıyafetiyle gitmeyecektir.

(c) Merasim için hazırlanmaya giden genç erkekler, sokaklarda şarkı söyleyip aşırı davranışlarda bulunmayacaklardır.

(d) Gelini cumartesi günü ziyarete giden damat, evin dışında karşılanmamalı ve kadınlar, evin içinde dahi, çok neşeli davranmamalıdır.

3. Kadınların hisara gitmesi yasaktır.

4. Kasabada atı hızlı sürmek ve silah kullanmak yasaktır.

5. Kadınlar akşamları ön verandada oturmayacaklardır.

6. Yortu günleri - Yortu günlerindeki dini merasim sonrası herkes kendi evine gidecektir; kasaba içinde ya da dışında hiç kimse şarkı söyleyip dansetmeye kalkışmamalıdır.[49]

Ne var ki, geleneksel uygulamaların sürdürülmesi, cemaatlerin değiştirilemez bir biçimde geçmişe bağlı olduğu anlamına gelmiyordu. Mesala, Trabzon'da ihtiyar heyeti, vaftiz, evlilik ve cenaze törenlerinde gereksiz birçok masrafa girildiğini fark ettiğinde yazılı bir emir çıkarıp, böyle uygulamalara son vermiştir. Buna göre, örneğin, kadınların aşırı miktarlarda mücevher takmaması öngörülmekteydi. İleri gelenleri kaygılandıran şey, yalnızca "geleneksel" adetlerin sürdürülmesi uğruna insanların borca giriyor olmasıydı.[50]

---

[49]GAK, TA, Sinasos 141, 7 Temmuz 1876, s. 63.

[50]*Tilegrafos*, 11 Ocak 1852, s. 2.

Özgüven zorunluluğuna bağlı olarak, halkın ortak kullanımı için elde olan her türlü zenginlik, dikkatli bir şekilde denetlenmeli ve girilen masraf, karşılığında topluma bir fayda getirmeliydi. Örneğin Sinosos'ta bir eğitim kardeşlik cemiyeti (*adelfotis*) yörede yaşayan bir kızın başkentteki orta öğreniminin giderlerini karşılamaya karar verdiğinde, babasıyla ayrıntılı bir sözleşme imzalamıştır. Genç bir kadın olarak eğitimini tamamlayan kızın, memleketine dönüp kız okulunda beş yıl boyunca öğretmenlik yapması gerekiyordu. Cemiyet ve ihtiyar heyeti kıza verilecek maaşı bazı şartlara bağlamıştı. Eğitimini tamamlama başarısı gösterip diplomasını alamadığı takdirde, kızın babası cemiyetin sağladığı tüm miktarı geri ödeyecekti. Eğer bu arada babası ölürse, genç kadının kendisi bu yükümlülüğü yerine getirmek durumunda kalacaktı.[51]

Ondokuzuncu yüzyılda Küçük Asya Rumları arasındaki coğrafi ve toplumsal hareketlilik artarken, cemaatleri yerel ekonomik ve ruhani seçkinler liderliğinde yaşamını sürdürmüştür. Değişimin geleneksel cemaat yaşamı üzerindeki baskısına bağlı olarak, cemaatlerde istikrar, seçkinlerin kamu girişimleri konusunda varolan fikir birliğini koruma yeteneklerine dayanmış, fakat yeni fırsatlar ile muhafazakâr doğal eğilim arasında baş gösteren gerilim, çoğunlukla cemaat içi keskin hizipler doğurmuştur. Böylece hem dini ve laik liderlik arasında, hem de daha geniş anlamda cemaatin bireyleri arasında bölünmeler ortaya çıkmıştır. Ailelerin bütün fertleriyle işe karışması yalnızca sorunları daha da içinden çıkılmaz bir hale getiriyor, böylesi anlaşmazlıklar bir cemaatin başarılı şekilde gelişmesini yıllar boyu engelleyebiliyordu.[52]

Küçük Asya'daki Rum cemaatleri ondokuzuncu yüzyılda yaşamlarını bir takım faktörlerin etkisi altında sürdürmüş-

---

[51]GAK, TA, Sinasos 139, 10 Şubat 1875.

[52]GAK, TA, Nevşehir 133, 7 Mart 1874, s. 29-30; Rizou, s. 84; MacFarlane (1850), c. 1, s. 188.

lerdir. Bunlar şu şekilde sayılabilir: dünyevi ve ruhani otoritelere karşı, eskiye oranla daha dikkatle tarif edilmiş yükümlülükler; ulusal hükümetler ile imparatorluğunkine oranla daha sınırlı kaynak artışı; hem çoğalan bireysel harketliliğe hem de laik kültürün resmi öğrenim aracılığıyla yayılmasına bağlı olarak yükselen etnik farklılık bilinci; cemaat işlerinin yapılması için oluşturulan kurumlara giderek daha çok dayanma; yerel görenek ve "yabancı" yeniliği uzlaştırma gereksinimi, vs. Bütün bunların sonucu, toplumsal çatışmaya gebe bir dünya olmuştur. Çünkü cemaat anlayışına dayalı grup idame ettirilirken ayrıcalık da elden bırakılmamıştır.

Hem Bizans hem de Osmanlı devirlerinde toplumsal bir kurum olarak Ortodoks Rum kilisesi, zamana ve koşullara meydan okuyan hiyerarşik bir inanç anlayışıyla taraftarlarının sayısını gittikçe artırmıştır. Yüzyıllar içinde, Rum milleti ve özellikle patriklik makamı bir yandan geleneklerini sürdürüp öte yandan yeni yetkiler kazanmıştır. Buna karşın bu kurumlar aynı zamanda sömürü uygulamalarından da olumsuz yönde etkilenmiştir. Sonuçta dini otorite, birçok durumda olduğu gibi geriye çekilip inananlar üzerinde zora dayalı bir iktidar kurmuştur. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarında, Rum millet sistemi, kendine sadık bir kısım üyesinin ve devletin istemleri doğrultusunda dünyevi ve ruhani otorite arasındaki sınırları tekrar gözden geçirmek zorunda kalmış, cemaat yaşamının dini niteliğinin ve örgütlenme biçiminin korunmasında ikili fakat tamamlayıcı bir rol oynamıştır. Bu arada da kültürel etnisitenin cemaatlerdeki ilerici gelişimini, inanç temelli bağlılığı güçlendirmenin bir yolu olarak desteklemiştir.

Cemaatlere gelince, onların dünyaları hem sınırlı hem de kendi kendini sınırlayıcı olarak kaldı. Yerel cemaatlerin göz ardı edilemeyecek otoritesi politik değil fakat toplumsal ve ahlaki idi. Ayrı ayrı bireylerinin ekonomik kazançlarının sırtladığı cemaatler grubun refahını sağlayabiliyor, dini ya-

şamını destekleyebiliyor ve aidiyet duygusu telkin edebiliyordu. Özellikle ortak bir kararlılık ruhu içinde hareket ettikleri zaman oldukça başarılı oluyorlardı. Fakat bununla birlikte hizipçilik girişimlerine ve bunun tam karşıtı olan kayıtsızlığa da eğilim gösterebiliyorlardı. Cemaatler, üyelerinin temel kamu gereksinimlerini bazı kurumlar aracılığıyla karşılıyorlardı. Söz konusu kurumlar, Rumların ticari ve üretimle ilgili yeteneklerinin gelişimine dayanak olan toplumsal altyapıyı meydana getirmekteydi. İşte, cemaatlere bağlı bu kurumlar etnik toplumun, yani yapı ve kimliğin anahtarları olmuşlardır.

Ondokuzuncu yüzyıl ortalarında Rum milleti ve yerel cemaatler kendilerini istikrarsızlık kaynağı dış ekonomik ve ideolojik baskıların içinde bulmuşlardı. Buna karşılık geleneksel niteliklerini korumuşlar, kimi dindaşları ve yurttaşları giderek büyüyen ticaret ve iş ilişkileri kurmuşlardır. Tek tek cemaatleri ve genel anlamda tek bir bütün olan dini cemaatleri aracılığıyla Rumlar, çevrelerinde varolan gelenek ile ilerlemeyi birleştirebilmişlerdir. Kurdukları, nihai anlamda, karma menfaatlerden oluşan bir toplumsal dünya idi; fırsatlar sunan fakat her iki kurumun da amacına ve niteliğine meydan okuyan bir dünya.

İKİNCİ BÖLÜM

BÜROKRATİK REFORM VE EKONOMİK DEĞİŞİM

1850'lerde Osmanlı devletini güçlendirme çabaları başlamış durumdaydı. Merkezi yöneticilerin kılavuzluğunu yaptığı değişimin sürükleyici gücü, Kırım Savaşı ve sonrasının açıkça gösterdiği üzere, imparatorluğun, Avrupa'daki iktidarlar karşısında zayıflamış konumundan kaynaklanmaktaydı. Tanzimat başlığı altında alınan tedbirler, yönetim, adliye, eğitim, ordu, ticaret gibi alanlarda devleti ve toplumu etkilemiştir. Bu bölümde, söz konusu alanlardan yanlızca gayri Müslimlerin medeni konumuna ilişkin ve öncelikle yönetsel ve sivil nitelikli olanlarını ele alacağım. Amacım bu önlemlerin, cemaatlerini ve inançlarını kapsayacak şekilde Rumların toplumsal yaşamları üzerindeki etkisini kamusal açıdan değerlendirmektir. Bu amaca yönelik olarak dış gelişmeleri, Osmanlı reformlarının yapısını, iç sonuçlarını ve Rumların bu tedbirlere karşı gösterdikleri tepkileri göz önünde bulunduracağım.

Başlatılan bu değişikliklerle eşzamanlı olarak, imparatorluk ekonomisinin belirleyici unsurları yine Avrupa dünyasının etkisi altında değişmeye başlamış, içeride ve dışarıda işbaşında olan anahtar faktörler, Osmanlı İmparatorluğunu ekonomik anlamda gelişime açmıştı. İkinci kısımda değişen ekonomik koşulların Rumların maddi durumları üzerindeki tesirini inceliyorum. Birçok Rumun Küçük Asya'daki ekonomik kalkınması sırasında maddi ilerlemenin getirdiği nimetlerin nasıl dağıtıldığını ve kent merkezlerindeki Rumlarla

taşra cemaatlerindeki Rumların benzer şekilde etkilenip etkilenmediğini anlamak büyük önem taşımaktadır.

Bir arada düşünüldüğünde bu sivil ve ekonomik değişiklikler, Küçük Asya Rumlarının belirli toplumsal ve kültürel tepkilerini dile getirirken temel aldıkları çerçeveyi oluşturmaktadır.

3

BÜROKRATİK REFORM VE RUM TOPLUMU: İLERLEME PARADOKSU

Toplumsal ve Sivil İlerleme Vaadi

1839 yılında ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu ayrıntılı bir reform programı ortaya koymuyordu. Teklif edilen değişiklikler yalnızca üç konuyla sınırlanmıştı: Can ve mal güvenliğinin sağlanması, vergilendirme meselesi ve son olarak askerlik sorunu. Fermanın uyruk halklarla ilgili en önemli jesti, getireceği yararların "dini ya da mezhebi ne olursa olsun bütün uyruk halklarımıza ulaşacak" olmasıydı.[1] Bununla kastedilen, reformcuların yüzyıllardır varolan ve ayırt edici yanlarıyla bir bütün oluşturan cemaatlerin aşamalı dönüşümünü başlatmaya hazır olduğu idi. Süreçte cemaatlerin, nihai anlamda bireysel hakların teminat altına alınması suretiyle çoğunluğun devlete gönüllü sadakatinin yaratıldığı bir toplum ortaya çıkaracağı düşünülmüştür.

İster Tanzimat'ın yeni bir safhasını başlatan bir reform kararnamesi (*Islahat Fermanı*) olarak, isterse yalnızca Tanzimat öncesini biraz süslü püslü bir şekilde devam ettirme çabası olarak değerlendirilsin, 18 Şubat 1856 tarihli imparatorluk fermanı, imparatorluğun idari ve toplumsal düzenine ilişkin değişikliklerin devam edeceği ve hatta daha da derinleş-

[1] J. C. Hurewitz'de (1956), c. 1, s. 113-16'da geçen metin.

tirileceği konusundaki kararlığı açığa çıkarmıştır.[2] Söz konusu reform paketinin büyük kısmı milletlerin konumunu aydınlatmaya ayrılmıştı. Sultan, atalarının gayri Müslim milletlere bağışladığı her türlü ayrıcalığı, Osmanlı hanedanının son temsilcisi olarak sürdüreceğine söz vermişti. Böylece bu cemaatlere yalnızca dokunulmamakla kalınmayıp ayrıca yasal konumları da açıkça tanınmıştır. Hükümet patriğin ve diğer yüksek rütbeli din adamlarının özellikle din konusundaki otoritelerine ve yetkilerine saygı gösterecekti. Fakat kilise liderliğinin millet içerisinde, dünyevi konularla ilgili olarak az sayıda sınırlamayla yüzyıllardır kullanageldiği otoritesi de artık devam edemeyecekti. Çünkü paket, milletin dünyevi meselelerinin idaresinde halk katılımını öngörüp, din adamlarının keyfi olarak para talep etmesine son vermekteydi. Patriğin ve piskoposun sivil gücü hem ruhani otoriteleri bağlamında ayrılmış hem de bu gücün sınırları çizilmiştir.[3]

Bunun dışında, fermanla uyruk halklar yerel ve imparatorluk düzeyinde sivil yönetime katılmaya teşvik ediliyor, taşra kurullarında ve *Meclis-i Valâ-yı Ahkam-ı Adliye*'de Müslüman ve gayri Müslim temsilini zorunlu kılınıyordu. Fakat ilerleme, ekonomik ve toplumsal hareketlilik açısından daha elverişli şartlar gerektirmekteydi. Devletin ihtiyaçlarını karşılamak niyetiyle bu fermanın çıkarılmasını sağlayanlar bir kez daha laik devlet okullarında verilecek eğitim gereksinimini vurgulamışlar, aynı zamanda cemaatlere, kamuya açık olmak koşuluyla kendi okullarını kurma izni vermişlerdi. Çıkarlarını gözettiği için Avrupa'nın hayırduasını alarak araya sıkıştırılan başka bir madde ise, Osmanlı ticareti ile tarımının Avrupa'daki teknik ve mali gelişmelerle daha çok etkileşime girmek suretiyle güçleneceği fikrini onaylamaktaydı.[4]

---

[2]Stanford J. Shaw (1969), s. 89; Davison (1963), s. 52.
[3]Hurewitz (1956), c. 1, s. 150-51.
[4]A.g.e., s. 151-53.

Belki de Hatt-ı Hümayun'un getirdiği ve Tanzimat döneminin ruhunu ortaya koyan en önemli konu, imparatorluk halkları arasındaki eşitlik olgusunu geliştirme çabasıydı. Sultanın gözünde bütün uyruklar eşitti. Herkes kendi dininin gereklerini kendi göreneklerine göre yerine getirmekte özgürdü. Hıristiyanlara kiliselerini onarma ya da hükümete başvurduktan sonra yenilerini inşa etme hakkı verilmişti. Ayrıca bir grubun başka bir grupla eşit olmadığını ima eden her türlü sosyal farklılık sembolleri de yasaklanmıştı. Fakat askerlik hizmeti için imparatorluk halklarının yalnızca bir bölümü mesul tutulduğu sürece eşitlik olamazdı. 1856 Fermanı gayri Müslimlere ordu için asker kaydetme zorunluluğu getirmekle beraber, bir yasa boşluğu bırakılıp bunların para ödeyerek askerlikten muaf olmaları da sağlanmıştır.[5]

Şurası açık ki, Tanzimat hareketi çelişkiler içermekteydi. Reformcular, dinin toplumsal dokunun derinlerinde gömülü olduğu bir dünyaya laik düşünceler getirme çabası içindeydiler. Şöyle bir umut vardı: İmparatorluğun uyrukları arasında eşitliğin yaşama geçirilmesi genel bir devlet sadakati yaratacaktı. Hatt-ı Hümayun'un belirttiğince, bütün uyruklar eşitse eğer, o halde bunların "samimi vatanperverlik bağları içinde birbirleriyle birleştirilmeleri"[6] de mümkündü. Bu idealin daha ileri aşaması ise nihayetinde reformların imparatorluk uyruklarınca kabul edilmesiydi. Reformların cemaatlerin geleneksel toplumsal kurumları üzerinde reformların yarattığı etkiler ve farklı milletlerin bu gelişmeleri algılayışları bir dönüm noktasının işaretleri olacaktı.

Yönetsel Reform ve Rum Reaya: Karşıt Çıkarlar

1839'da ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayun'unun devamı olarak ortaya çıkan Tanzimat idari reformları, merkezi hü-

---

[5]A.g.e., s. 150-52.
[6]A.g.e., s. 150.

kümetin gelir toplama işini daha iyi bir düzene sokma ve taşradaki meseleler konusunda daha başarılı bir denetim sağlama kararlığını yansıtmaktaydı. Bu hedeflere ulaşmak için alınan tedbirler 1840 baharında uygulanmaya başlamış, taşra valileri, otoritelerinin yalnızca güvenlik sorunlarını halletmeyle sınırlanacağı konusunda bilgilendirilmişlerdir. Mali konular artık merkezi hükümetin atayacağı bir memurun, *muhassıl*ın sorumluluk alanına girecekti. O zamana kadar kadı, otoritesinin büyük bir kısmını, gayri Müslim nüfusu da kapsamak üzere herhangi bir cemaatin yalnızca yasal ve dinsel işlerinde değil, ayrıca maliye ve vergi konularında da kullanmaktaydı. Bunu yaparken de gerektiğinde işbirliği içinde olduğu yerel eşrafa danışıyordu. 1840 şubatında çıkarılan *ferman* söz konusu istişarî uygulamayı tekrar sivil memurların eline bırakmak suretiyle kurumsallaştırmaya çalışmıştır. Görünen o ki, hem valilerin hem de kadıların yetkileri kısıtlanacaktır.[7]

Bütün *sancak* ve *kaza* yönetsel bölgelerinde resmi olarak kurullar (*meclis*) oluşturulması yönündeki ferman hükmü, gayri Müslimleri doğrudan etkilemişti. Bu hükme göre, meclisler karma bir yapıya sahip olacaktı. Yerel nüfus içindeki sayısal oranlarına bağlı olarak gayri Müslimlere belirli sayıda yer ayrılmıştı. Söz konusu meclislerin üyeleri hem atama yoluyla görevlendirilen bireylerden hem de seçimler aracılığıyla tercih edilenlerden oluşacaktı. Memuriyetle görevlendirilen üyeler arasında olan *muhassıl*, hükümetin çıkarlarını gözetirken, kadı da geleneksel Müslüman unsuru temsil etmekteydi. Ferman ayrıca yerel Rum nüfusun ruhani liderinin, genellikle başpiskopos ya da piskoposun doğrudan üye olacağını taahhüt altına alıyordu. Rum milleti özellikle anılan tek dini cemaatti ve bu da gayri Müslim uyruklar arasında Ortodoks Rumların statüsünü yükseltmekteydi. Gayri Müslim temsilcilerin seçilmesinde dolaysız bir seçim yönte-

[7]Shaw (1969), s. 55-59, 74; Halil İnalcık (1973), s. 99-100, 102, 107-8.

mine başvuruluyordu. Bir cemaatin ileri gelenleri seçicileri belirliyor, bu seçiciler ise uygun ileri gelenler arasından cemaati temsil edecek olanları seçiyordu. Meclislerde seçilmiş üye olarak görev yapanlar maaş alıyordu. Gayri Müslim üyeler Müslüman meslektaşlarına oranla daha az ücret almaktaydı. Bu meclislerin politik katılım açısından sınırlı bir işlevi vardı. Yalnızca orta düzeyde yönetim işlevi görüyorlardı ve varolan durumu olduğu gibi tutmaya eğilim gösteren bireylerden oluşmaktaydılar.[8]

Reformların yönetsel meselelerde daha sağlıklı bir devlet ortaya çıkaracağını uman İstanbul'daki memurlar, sonuçlardan hayal kırıklığına uğramışlardır. Mali ve yönetsel meseleleri tartışmakla görevli meclisler, kendi üyelik çıkarlarını gözetmekteydi. Valilerin yetkilerinin kısıtlanmasıyla birlikte, taşra hükümetlerinin yönetimdeki başarısı gerilemişti. Merkezi idareciler, meclislerin yaptığı suistimallere değinen raporlar karşısında küçük kazalardaki meclislerin çoğunu görevden alma yoluna başvuruyorlardı. Kaza ve sancak düzeyinde geride kalanların üyeleri ise artık *müşirler*, yani eyalet valileri tarafından atanmaktaydı. Bu durumun gayri Müslim katılımı üzerindeki etkisi, Bursa'daki İngiliz konsolosunca belirtilmiştir. Konsolosun yazdığına göre *müşir*,

> şehir mahkemesinin Reaya vekillerine, iştirak etmek için çağrılabilecekleri özel durumlar dışında, meclisteki varlıklarının artık gereksiz olduğunu ima etmiştir.
>
> Reaya vekillerinin ihracı şu farkı getiriyor: Yöneticilerin adli ya da mali meselelerin idaresi konusundaki işlemlerinden artık haberdar olamayacaklar ve artık cemaatleri ya da cemaatlerinin bireyleri yararına herhangi bir başvuru yapma veya görüş belirtme fırsatları da kalmıyor. Ne kadar ender ya da sık kullanmış olurlarsa olsunlar, sahip oldukları ayrıcalık ortadan kalkacak, böylece tek işlevleri, yönetici otoritelerin isteklerine ve fikirlerine onay vermekle sınırlanmış olacak.[9]

---

[8] S. Shaw (1969), s. 60-74; İnalcık (1973), s. 99-100.
[9] FO 78/490, 30 Eylül 1842.

Söz konusu yönetim bölgelerinden hizmet etmeye ve kendi kişisel çıkarlarının ötesine bakmaya gönüllü kimseler bulmak önemli bir sıkıntı kaynağıydı. Bu tip bireylerin seçilmesini teşvik amacıyla aktif müdahalede bulunan Babıâli, seçilmiş olanlar hakkında raporlar istemeye ve atanan kimseleri onaylama hakkı talep etmeye başlamıştı.[10] İmparatorluğunun ihtiyaçları konusunda tavsiye arayışı içinde olan Sultan, tüm sancaklardan temsilciler seçilip başkente gönderilmelerini buyuracaktır. İstanbul'a yola çıkan temsil heyetlerinden biri de Kayseri şehrinden gelmekteydi. Bu heyette şehir meclisince seçilen iki Müslüman eşraf üyesinin yanı sıra bir Ermeni ve bir Rum temsilci bulunuyordu. Kendi cemaatlerinin başpiskoposları konumundaki bu iki gayri Müslim, şehir meclisinde görev yapmaktaydı. Bütün üyelerin giderleri karşılanmış, fakat Hıristiyanlara, Müslümanlara verilenin yalnızca yarı oranında ödeme yapılmıştı.

Vekilini seçmeye çağrıldığında hükümetin buyruğunu yerine getiren Rum cemaati, kendi çıkarlarını da teminat altına almaya çalışmıştır. Cemaat başta, bir *mubayaacı*, yani tahıl toptancısı olan Yohan'ı göndermek istemiş, fakat o, sözkonusu tarihte işlerini bırakamayacağını belirtince ihtiyarlar, şehir meclisinde görev yapan rahiplerini göndermeyi tercih etmişlerdi. Hükümetin emirleri üyelerin rahip sınıfıyla ilişkisi bulunmayan halktan seçilmesi yönünde olduğu için kurul bunu kabul etmemiş, sonuçta cemaat başka bir itibar sahibi kişide, "koşulların iyi olduğu bir dönemde... birkaç yıl önce emekli olan bir tüccar"da, Hacı Yorgi'de karar kılmıştır.[11]

Hükümet dinsel hiyerarşi dışında kalan gayri Müslim ve Müslüman nüfusun hiç olmazsa bir söz hakkına sahip olmalarını istemişti. Fakat imparatorluğun refahını yükseltmede kullanabilecekleri istişare fırsatının niteliği Kayseri'deki konsolosun yorumlarında açıkça görülmektedir.

---

[10]S. Shaw (1969), s. 81, 83.

[11]FO 78/615, #17, 11 Nisan 1845.

Kayseri'nin şu an içinde bulunduğu durum göz önüne alındığında, getirilecek maddi değişiklikler iki Müslüman vekilin varolan nüfuzunu zayıflatacağından dolayı, bu vekillerin bahsedilen sonucu yaratabilecek kişileri önermeleri ya da desteklemeleri beklenmemeli; buna bağlı olarak da, fırsat tanınsa bile seçilen kişilerin gerçekten yararlı değişiklikleri gösterecekleri ya da önerecekleri konusunda şüphe edilmelidir. Hıristiyan vekiller kendilerine sorulduğu takdirde gerçeği söyleyip memleketin ilerlemesi ve herkesin refahı için ne gerekiyorsa onu yapacaklarını bildirmektedirler. Rumların bunu yapmaları olası, fakat öte yandan, Hacı Bey (Müslüman vekil) ile diğeri arasında uzun süredir varolan çıkar bağının Hacı Bey'in söyleyip yaptıklarını tamamen değilse de büyük oranda diğerinin zorlamasının belirlemeyeceği şüphelidir.[12]

İster kendi, ister devletin çıkarlarını düşünerek hareket etsinler, isterse de atanmış ya da seçilmiş olsunlar, söz konusu meclislerde görev alan halktan üyeler, kendi bölgelerinin mali ve sivil çıkarları üzerinde nüfuz sağlamak için hokkabazlık peşinde koşan üçlünün bir unsuru olmaktan öteye gidememişlerdir. İstanbul'daki imparatorluk idarecilerinin hiç de imrenilmeyecek bir görevleri vardı: üç çıkar çevresinin de kabul edebileceği bir denge kurmak. Üç çıkar çevresi ise şunlardan oluşuyordu: katılım konusunda çekingen ve kararsız olan gayri Müslim uyruklar; nüfuzlarını sınırlayabilecek herşeye güvensizlikle bakan Müslüman eşraf üyeleri; yetkileri artırıldıkça hoşnut kalan, sınırlandıkça öfkelenen hükümet temsilcileri.[13]

1860'lı yılların başlarına gelindiğinde, yerel hükümet-

[12] A.g.e.

[13] S. Shaw (1969), s. 87-88. Samsun'daki konsolos şöyle bildirmekteydi: "İsmail Paşa geçen sene son gelişi sonrasında.... Tanzimat'ı başlatmak durumundaydı; fakat Trabzon'un bazı itibar sahibi bey ve ağaları, sistem derhal başlatıldığı takdirde halkın ayaklanacağı konusunda Paşa'yı ikna etmişlerdi. Beylerin bir oyunuydu bu... sonuçta sistemin yalnızca belli noktaları uygulamaya konmuştu; bunlardan biri, Paşa'nın yetkisi altındaki Müslümanların ya da Kaymakamların hiçbirini görevinden uzaklaştıramayacağı yönündeydi. Bu nokta, Paşa'nın otoritesini zayıflatıp eski sistemin bir parçası olan beylerin otoritesine güç katacaktır." (FO78/753, #1, 27 Ocak 1848).

lerde karma meclisler aracılığıyla getirilen ilk gayri Müslim katılımının üzerinden yaklaşık yirmi yıl geçmişti. Bu meclislerdeki Hıristiyan ve Yahudi katılım tarzı ve sağlananan başarı, bir dereceye kadar reform hareketinin genel anlamda ulaştığı ilerleme noktasını yansıtmaktadır.

Meclislerin kurulduğu her yerde, yerel nüfus içindeki sayılarının oranına göre Hıristiyanlar ve Yahudiler düzenli olarak üyeliğe kabul edilmişlerdir.[14] Meclislerde çoğunlukta olan Müslümanlar, yapılan işlemlerde hakimiyeti ellerine geçirmeye yönelmişler, fakat gayri Müslimler de kendilerinin üstün durumda bulundukları az sayıda yerde, ender de olsa kendi menfaatlerine uygun davranabilmişlerdir.[15] Diğer taraftan, nüfuzu eline geçirme anlamında belirleyici faktör yanlızca rakamlar olmuyordu. Şu bir gerçek ki, her toplumda öncelik, büyük maddi servete sahip olanlara verilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetimde yer almayan nüfusu açısından kesinlikle aynı şey geçerliydi. Ayrıca servetin yanında din, yaş ve cinsiyet de toplumsal statünün önemli belirleyicileriydi. Ne var ki reaya uyruklara gelince, maddi zenginlik, Müslüman nüfusun karşısında ağırlık taşıyabilecek az sayıda unsurdan biri olarak kavranmaktaydı. Öyleyse, gayri Müslim

---

[14]Ne var ki, buna sıkı şekilde uyulmuyordu. Edirne vilayetinde, 700.000 Müslüman Türk, vilayet genel meclisinde on üyeyle temsil edilirken, 1.300.000 Ortodoks Hıristiyanın sadece beş temsilcisi vardı (bkz. Dumont, 1873, s. 89).

[15]Selânik'teki konsolosun bildirdiğine göre, Hıristiyanlar yerel meclislerde görev yapmaktaydı, "fakat Müslüman üyelerle karşılaştırıldığında sayıları oldukça düşük ve bu durum onları en küçük bir adım atmaktan alıkoyuyor, sonuçta pratik olarak işlevsiz kalıyorlar. Pek anlamadıkları bir dil olan Türkçe ile yazılmış mazbatalara (raporlar, kararlar) gözü kapalı mühür basıyorlar." İzmir'deki konsolos Blunt'ın belirttiğine göre Hıristiyanlar hakkında bilinen ve kabul edilen şu gerçek söz konusuydu: "Aslında iç kısımlarda Hıristiyan nüfusun hakim olduğu yerlerde her şey onların elinde. Piskoposların maşasından başka bir şey olmayan *müdür* çok iyi biliyor ki, onların iradesine rıza göstermezse, topluca *Vali*'ye yapılacak bir şikayet azledilmesiyle sonuçlanabilir." (Great Britain, *Reports*, 1861, s. 12, 33). Her iki durum için bkz. Dumont (1873), s. 90-91.

cemaatlerinin, genellikle varlıklı kişileri temsilci olarak seçmeleri pek şaşırtıcı değildir. Aslında hükümetin meclislerde görev yapanlara ayıracak yeterli maddi kaynakları çoğunlukla bulunmadığından, bu tarz bir seçim neredeyse zorunluydu. Müslüman olsun olmasın dinsel hiyerarşi içinde yer almayan halklar adına konuşanlar, hali vakti yerinde kimseler olurdu.[16]

Bununla beraber, karma meclislerde görev alacak bireylerin seçimine katılım başka bir yoldan da engellenebiliyordu. Bir eyaletteki her millete bağlı tüm cemaatlerin liderlerinin, bir mecliste çalışmak üzere istenen niteliklere sahip bireylerin seçiminde görev almaları söz konusu olduğu halde, pratikte yapılan çoğunlukla bu değildi. Çanakkale konsolosunun belirttiği gibi, "bu uygulama eyaletlerin ve daha küçük bölgelerin yerel Hükümet merkezleri kurulan başlıca şehirlerindeki yalnızca birkaç cemaat şefinin, 'Azalar'ın seçiminde bütün yetkiyi kendi üzerlerine almaları amacıyla başlatılmıştır. Bu suretle, anılan üyelerin seçimi konusunda kırsal kesim cemaatlerinin en küçük bir katılım, ya da söz sahibi olmaları engellenmektedir."[17]

Bu koşullar altında seçilen Hıristiyan ve Yahudi temsilciler yalnızca cemaatlerini etkileyen meseleler hakkında değil, ayrıca eyaletlerindeki işlerin genel durumu konusunda da fikirlerini tarafsızca ve gerçeğe uygun olarak ifade etmek durumundaydılar. Fakat Müslümanların olduğu gibi, gayri Müslim eşrafın da koruyacak yerel çıkarları vardı. Kabul etmeye gönüllü oldukları değişiklikler konusunda dikkatli davranmadıkları takdirde her iki grubun da kaybetmesi olasıydı. Böylece, meclislerde birlikte görev yapmışlar, fakat bu çoğunlukla, sistemin mimarlarının tasarladığı gibi olmamıştır.[18]

---

[16]Great Britain, *Reports* (1861), s. 43-80.

[17]A.g.e., s. 79.

[18]A.g.e., s. 8, 12, 33, 43, 79-80. Bursa'daki konsolos Sandison şunları yazmıştır: "Belediye meclisimizde reaya cemaatlerinin tek daimi temsilcisi bir Ermeni sarraf olmuştur hep; sürekli olarak Türk yöneticilerle iş

1864'te çıkarılan vilayet kanunuyla başlayıp 1860'lı yıllarda son aşamasına varan yönetsel yeniden-örgütlenme süreci, sonraki birkaç yıl içinde daha ileri ayrıntılar içeren tedbirlerle devam etmiştir. Esas itibariyle zaten gelişmekte olan taşradaki idare sistemi, artık akılcıl bir temele oturtulmuş, tartışma ile yönetimi birbirinden ayıracak şekilde kapsamı genişletilmiş ve uyruk halkların katılımını resmileştirmek amacıyla tabana yöneltilmiştir.[19]

Eyalet hükümetinin temel yapısı korunurken, buna paralel olarak yürütme ve karar alma hiyerarşilerinde ve bunların içlerinde işlediği yönetsel birimlerde düzenlemeler yapılmıştı. Merkezdeki otorite ile çevre durumundaki bölgeler arasında kalıcı bir denge kurmaya yönelik yıllardır süregelen arayış, sultana üç ara yönetsel bölge olan vilayet, sancak ve kazanın önde gelen memurlarını atama yetkisi vermekteydi. Bu memurlar arasında hem yürütmeden hem yönetimden sorumlu olan görevliler bulunacaktı. Buna karşın, vilayet idaresinin başında bulunan *vali*nin de, emrinde çalışan memurlar üzerinde ağırlıklı bir otoritesi vardı. Yalnızca nahiyelerde, yani en düşük yönetsel düzeyde, köylerin ve kasabaların çeşitli milletlerinden seçilmiş başkanlar, diğer bir deyişle muhtarlar bulunmaktaydı.

Hükümetçe atanmış memurlarla birlikte, yeni kanun, vilayet düzeyinden kazalara kadar seçilmiş meclislerin oluşturulmasını zorunlu kılıyordu. Sancak ve kazalardaki milletlerin dini liderlerine meclislerde kendilerine yer verileceği konusunda teminat verilmişti. Bu meclislerden herhangi birine

---

ilişkilerine girmekte olan bu kişi doğaldır ki onların dalkavuk müttefiki durumunda ve bu da her türlü adaletsizliğe sebep olabiliyor. Meclis toplantılarına bir de bazen, ne daha vicdanlı ne de tarafsız olan Rum piskoposu katılıyordu... Reaya ya çekingen davranan ya da yaptıkları iş konusunda önyargılara sebep olabilecek tutum takınmaktan kaçınan delegelerinin Türk yöneticileriyle hiçbir anlaşmazlık yaşamayacağı konusunda emin görünüyor." (FO 78/1209, 5 Mart 1856).

[19] 1864 ve 1867 tarihli yasaların içeriği Davison'da (1963, s. 146-51, 159-60).

seçilmek, yürütme organı üyelerinin seçilmesinde her bir aşamada önemli bir söz hakkı teminatı veren karmaşık ve dolaylı bir süreçti. Belirli sayıda yeri gayri Müslimlere ayırmak suretiyle hükümet, Osmanlı yurttaşlığı konusundaki laik düşüncenin hâlâ vazgeçilmeyen bir fikir olduğu gerçeğini tanımıştır.[20]

1864'te çıkarılan vilayet kanunu cemaatleri doğrudan etkilemekteydi. Geleneksel yürütme organı olan ihtiyar heyeti artık resmi olarak devletin yönetsel yapısına bağlanmıştı. Geçmişe dayalı oturmuş işlevlerine (cemaat içi maliye ve kamu meselelerinin idaresi ve üyeleri arasındaki anlaşmazlıkların karara bağlanması) şimdi de seçme işlevi eklenmişti. İhtiyar heyeti çeşitli meclislerin üyelerini seçme sürecinde ilk basamağı oluşturuyor ve yöneticilerce gösterilen bir listeden, milleti kaza düzeyinde temsil edecek kişileri seçiyordu. İhtiyar heyetinde görev almak için aranan vasıflar basitleştirilerek, on sekiz yaşın üzerinde ve vergi mükellefi olan her erkeğin seçilebilmesi sağlanmıştı. Kanun, dileyenlerin görev alması fırsatını artırmaktaydı belki ama, daha önemlisi, düşünülen sistemi kurumsallaştırıyordu. Uyruk halklar bu sistem çerçevesinde yöresel olarak yaşamlarını düzenleyip işlerini yoluna koymaktaydılar.[21]

İmparatorluktaki idari eksiklikler ve düze çıkma umutları artık yalnızca hükümet otoritelerince değil, uyruk halklar tarafından da açıkça dile getirilmeye başlanmıştı. Örneğin, 1867 yılı başlarında İzmir'de Rumca çıkan bir gazete, Aydın sakinlerinin yörenin devlet erkânının suistimallerine ilişkin şikayetlerini aktarıyor ve alınması gereken önlemleri sıralıyordu. "Her şeyin ötesinde, adalet dağıtılırken ayrım gözetilmemeli; otoriteler özellikle Hıristiyanlara karşı başvurdukları tepeden bakan kibirli tavırlarını bir yana bırakmalı; varolan Hıristiyan liderler (*ethnarcai*) kanunun kendi-

[20]Shaw (1969), s. 100-103; Davison (1963), s. 148.
[21]Shaw (1969), s. 99-100, 102-3; Davison (1963), s. 148.

lerine tanıdığı haklardan iyi istifade (*apolouosi*) etmeli ve meclislerde boşu boşuna görevlendirildiklerini düşünmemelidirler."[22]

Tanzimatçılar taşra yönetimini iyileştirme tasarılarını yürürlüğe koyduklarında öncelikle ilgilendikleri, belirtilmiş olduğu üzere, sistemin yeterliliğini artırmak ve sistem üzerinde kendi denetimlerini sağlamaktı. Ortodoks Rumların getirilen yeni uygulama karşısında takındıkları tavır, birtakım düşünceler çerçevesinde şekillenmekteydi. Katılımda bulunanlar bunu Müslümanlarla eşit bir temelde yapmadıklarını iyi biliyorlardı. Rum Hıristiyan vekiller karma meclislerdeki Müslüman meslektaşlarıyla ya da başka mevkilerdeki Osmanlı sivil ve askeri erkânıyla iş için bir araya geldiklerinde, baskın gelen taraf diğer taraf oluyordu. Otoritenin uzun süreden beri büyük oranda kişisel bir tarzda uygulanmakta olduğu bir dünyada, yönetici ya da yönetilen olsun, insanları akılcıl bir uygulama olarak otoriteyi görmeye alıştırmak gerçekten zordu. Ve elbette böylesi bir anlayış bireylerin taşra hükümetine yaklaşım tarzını etkilemekteydi.[23] Hıristiyanların var olan toplumsal ve ekonomik kurumları çok şeyi belirliyordu. Bu sebeple, cemaatlerin birleşip işlerinin üstesinden kendi başlarına gelmeyi kararlaştırması durumunda, meclislerde katılım olumlu bir deneyim olabilecekti. O çağın bir gözlemcisinin belirtmiş olduğu gibi, meclis "eninde sonunda insanların ona vereceği şekli alacaktı."[24]

Tanzimat ve Gayri Müslimler: Gerçeklikler ve Algılayışlar

Reformun iç mantığı ve bu reformun tasarlanıp yürürlüğe konmasında etkin olan dış baskılar, değişimin özgül karakte-

---

[22]*Amaltheia*, 10 Şubat 1867, s. 3.
[23]FO 97/425, #7, Bursa, 20 Nisan 1867.
[24]Hamlin (1878), s. 370.

rini büyük ölçüde belirlemiştir. Ancak yaşanana ilişkin kişisel görüşler fiili önlemler kadar önemlidir. Bu açıdan, hem Müslümanlar hem de gayri Müslimler, kaynağı başkent olan siyasi reformların anlamı konusunda kuşku içindeydiler. Müslümanlar statülerini kaybetme korkusuyla reformlar karşısında endişeye düşerken, öngörülen imtiyazların aşamalı şekilde gerçekleştirileceğini uman gayri Müslimler ise sınırlı bir iyimserlik içindeydiler.[25]

Elbette, uyruk halklar neyin çıkarlarına en uygun olacağının ayırdındaydılar. Hem gayri Müslimler hem de Müslümanlar haklarına düşeni artırması için devletten ne istediklerini biliyorlardı. Örneğin, 1845 yılında Kayseri'de sultana şunlar için yazılı talepte bulunmuşlardır: bölgeye askeri bir gücün yerleştirilmesi; doğrudan Babıâli'nin otoritesine bağlı, kalıcı bir *paşa;* bölgenin kent yaşamını bozmakta olan ve sınır köylerinde yaşayan göçebe Kürt aşiretlerinin yerleştirilmesi; ve başta sulama sistemlerinin inşası olmak üzere tarımın teşviki. 1839 Fermanı'yla getirilen reformların arasında daha önemli olanlardan biri de ağır bir uygulama olan angaryanın yasaklanmasıydı. Bu uygulama geçerliyken köylü işçiler beylerin toprağını işlemekle yükümlüydüler ve bir yerden başka bir yere serbestçe gitmeleri mümkün değildi.[26]

---

[25]Edouard Engelhardt, c. 1, s. 53; FO 8/441, 25 Mart 1841. Aynı yılın kasım ayında şöyle yazıyordu İngiliz konsolosu: "Beyler... vergilendirme konusunda Gülhane Hatt-ı Şerifi tarafından reaya ile aynı kefeye konulmalarını kafalarından silemiyorlar. Reayanın mülkünün eskisi gibi ellerinin altında olmayışından çok rahatsızlar. Hatt-ı Şerif öncesinde reayanın zararına ülkede istediklerini yapabildiklerini unutamıyorlar." (FO 78/441, 2 Kasım 1841).

[26]Bölgenin talepleri konusunda, FO 78/615. #17, 11 Nisan 195, Kayseri. Angarya konusunda, İnalcık (1973), s. 105. Bursa'daki konsolos Sandison angarya işe getirilen genel yasağa ilişkin bir istisnadan söz etmekteydi. Ona göre, hükümet keresteyi dağlardan kıyıdaki bir tersaneye bu yöntemle taşıyordu. Yine de, konsolos Tanzimat'ın köylülüre biraz da olsa nefes aldırdığı yolunda genel bir izlenime sahipti. (FO 78/905, #10, 12 Ağustos 1852). Ayrıca, MacFarlane (Elyazması, c. 1, yaprak 157) Bursa dolayında devam eden angarya uygulamasından söz eder.

Bu tarihi izleyen on beş yıl içerisinde reformun seyrine ilişkin başkentten gelen farklı işaretler göz önüne alındığında, insanların yeni bir ferman karşısında kuşkuya düşmeleri şaşırtıcı değildir. Hatt-ı Hümayun kendilerine okunduğunda, sultanın taşradaki uyrukları onu anlamakta büyük zorluk çekmişlerdi. Osmanlı saray kültürünün dilini bilmeyenler sözleşmenin, "günlük Türkçe" de dahil olmak üzere, kendi dillerine çevrilmesini beklemek durumunda kalmışlar, bazen de kimi yerel yöneticiler fermanı açıklama ve halka bildirme gereği bile duymamışlardır.[27]

Tanzimat'ın devam edeceği ve genişletileceği haberi sevinçten şaşkınlığa farklı tepkilerle karşılanmıştır. Hıristiyanlar doğal olarak en çok genel askerlik yükümlülüğüne ve din adamlarının ayrıcalıklarına dair hükümlerle ilgileniyorlardı. Gayri Müslim halk askerlik yapma olasılığı karşısında bir gerilim yaşıyor, aynı zamanda ruhani liderlerini etkileyecek değişiklikleri merakla bekliyordu. Üst düzey ruhban sınıfı ise, kendi dini cemaatlerinin iç işlerine devlet müdahalesi olarak gördükleri şeyi çok da şevkle karşılamıyor ve bazı Küçük Asya Rumları reform paketinin kendilerine yönelik Müslüman saldırganlığını artıracağını düşünüyordu. Dönemin yabancı diplomatları arasında reform paketinin ne kadar çabuk ve hangi etki düzeyiyle yürürlüğe konacağı konusunda görüş ayrılığı vardı.[28]

Halkı aydınlatma çabalarının bir parçası olarak, yabancı misyonerler fermanın kopyalarını basma ve dağıtma sure-

---

[27]FO 195/530 (tarihsiz) imparatorluktaki çeşitli konsoloslukların reform paketine karşı takındıkları tavrı içeren raporları özetler.

[28]Yüksek rütbeli ruhban sınıfı konusunda, a.g.e.; AYE, 1856, 19/1, Mart 1856 İzmir'deki Yunan konsolosunun belirttiğine göre Manisa'da ikamet eden Rumlar, Hatt-ı Hümayun'dan hoşnutsuz Müslümanların tehditlerine karşı koruma istemek amacıyla sancak otoritelerine yazılı başvuruda bulunmuşlardı. (AYE, 1856, 39/1-2, #624, 11 Nisan 1856). Yabancı diplomatlar konusunda, FO 195/528, 31 Kasım 1856, Trabzon; FO 78/1209, 5 Mart 1856, Bursa; Senior (1859), s. 158-59; FO 78/1302, 18 Şubat 1857, Bursa.

tiyle Hatt-ı Hümayun'un içeriğinin geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Bu çabaların getireceği yararlar dışında, 1860'lı yıllarda gayri Müslim gruplar Tanzimat'ın ve ülkeye akan Batı fikirleriyle ticaretinin sağladığı fırsatlardan yararlanmaya başlamıştı. Tahmin edilebileceği gibi değişimin en görünür şekilde yaşandığı yerler, başkent ve imparatorluğun başlıca iş merkezleriydi. Bununla birlikte Anadolu'nun iç kesimlerinde dahi, yeni düzene ilişkin bir bilinçlenme yaşanıyordu.[29]

Uyruk halklar arası ilişkileri etkileyen en hassas meselelerden biri, gayri Müslimlerin dinsel görevlerini yerine getirmelerine izin veriliş tarzıydı. 1856 Fermanı'nın ilanından oldukça önce, din değiştirme konusundaki kısa süreli meseleye dayalı olarak Babıâli'de bir karışıklık yaşanmıştı. İslam'dan dönüş büyük suç sayılmaktaydı ve ölüm cezasıyla sonuçlanacak az sayıda suç arasında bulunuyordu. Lord Redcliffe'in ısrarlı çabaları sonucu 1844'te Babıâli'nin ölüm cezası uygulamasına son vermeye rıza göstermesinin etkisi, Ortodoks kilisesine olduğu kadar yabancı Hıristiyan misyonerlere de dokunacaktı. Daha önce İslama yöneldikleri için müminlerini kaybetme tehlikesiyle başa çıkmaya çalışmış olan patrikhane, Ortodoksluğun bundan böyle Batı Hıristiyanlığına yönelmesi olasılığı ile karşı karşıya kalmıştı.[30]

---

[29]Great Britain, *Papers* (1861), s. 14-15. 1860'lardaki gelişmeler konusunda, a.g.e. Great Britain, *Reports* (1861), s. 75; FO 78/1609, 14 Şubat 1861, Bursa.

[30]Culling E. Eardley (155), s. 35. Edirne konsolosunun belirttiğine göre, önceki iki yıl içinde Ortodoks piskoposluk bölgesinde "yalnızca on iki Hıristiyan hiçbir zorlama altında kalmadan gönüllü olarak İslam inancını benimsemiştir." (FO 97/425, #10, 2 Nisan 1867) İngiliz konsolosları İzmir'de olduğu gibi farklı inançtan insanların kaçınılmaz biçimde birlikte yaşamalarına alışmıştı artık. Şehirdeki sefirin alelâde bir olaydan bahseder izlenimini veren anlatımına göre, "çoğunlukla genç bir Türk bir Hıristiyan ailesiyle yakınlık kurar, aile kendilerini kötü niyetli Müslümanlara karşı koruyacağı düşüncesiyle bu yakınlığı reddetmek yerine geliştirme yolunu seçerler. Böylece bu yakınlık evin

Ancak Müslümanlar ile Ortodoks Hıristiyanlar arasındaki ilişkileri kötü yönde etkileyen din kaynaklı başka sorunlar da vardı. Osmanlı Hükümeti, Hatt-ı Hümayun aracılığıyla bunların bir kısmının üstesinden gelmişti. Balkanlar'da o zamanlardan bugüne kadar anlatılagelen birçok hikayeye göre, Ortodoks müminlerden oluşan cemaatler kendilerini yerel Osmanlı yöneticileriyle mücadele içinde bulmuşlardı. Çünkü söz konusu yöneticiler, hassas ve kötü sonuçlara yol açabilecek durumlar dışında ibadethanelerin yeniden inşasına ya da varolanlara yenilerinin eklenmesine izin vermiyorlardı. Oysa reform paketi, getirdiği özel bir hükümle gayri Müslimlerin kendi cemaat yapılarını koruma ve devam ettirme hakkını teminat altına almaktaydı. Bir sorun çıkması durumunda cemaat, şikayetlerinin gereğinin yapılması için ruhani liderleri aracılığıyla Babıâli'ye başvurabilirdi. Fermanı izleyen birkaç yıl içinde bu tip sorunlar hiç olmazsa imparatorluğun kent merkezlerinde azalmaya yüz tutmuştur.[31]

İnanç kişisel bir mesele olarak kaldığı sürece, halklar arasında ortaya çıkabilecek olası anlaşmazlıklar düşük düzeylerde seyreder. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi kamu yaşamının ayrılmaz bir parçası ise, inanç herhangi bir grupla diğeri arasında bir irade sınavına kolayca dönüşebilmektedir. Müslümanlar ve Hıristiyanlar günlük yaşamlarında çarşı yerinde birbirlerinden alışveriş yapıyorlardı. Fa-

---

kızının delikanlıya aşkıyla ve İslamı kabul etmesiyle sonuçlanır." (Great Britain, *Reports*, 1861, s. 33).

[31]Great Britain, *Reports* (1861), s. 33, 42, 79. İç Anadolu'da bir Rum köyü olan Misti'de yeni bir kilise inşa edilmişti. 1884 yılında yapılan ve köyün müstakil evleri arasında kolayca göze çarpan kilise Kapadokya piskoposluk bölgesinde yapılan küçük kiliseler arasında belki de ilkti (Dawkins, 1916, s. 20). İzmir'in güneydoğusundaki küçük Kerasou (Karacasu) kasabasında yaşayan halkın ifadesine göre, kilise inşası için gereken iznin alınmasında ve inşaat için para bulunmasında yerel valinin önemli yardımları olmuştu. Bununla birlikte, *Amaltheia*'daki rapor bölgede o zamana dek bunun "duyulmamış" olduğunu belirtmektedir (*Amaltheia*, 31 Mayıs 1869, s. 3).

kat aralarındaki bu ilişki, Hıristiyan sebt gününe (Pazar-ç.n.) denk gelen, uzun bir geçmişe sahip haftalık pazar kurma günü uygulamasına bağlı olarak daha hassas bir duruma gelmişti. Burada sadece dinsel duyarlılıklar tehlikede değildi. Aydınlı bir tüccar şöyle yakınmaktaydı: "Dinimizin ilkelerini ihlal ederek asıl kazancımızı Efendimizin kutsal gününde elde ediyoruz, bu yüzden kazandığımız paranın hiç bereketi olmuyor." Yirmi yıl kadar sonra 1863'te bölgede yaşayan Protestan misyonerlerin desteğini de arkasına alan Aydınlı Rum Ortodoks Hıristiyanlar, Müslüman cemaatin sert muhalefetine karşın, iki yıllık kararlı çabalarıyla alışveriş gününü değiştirecek bir ferman elde etmeyi başarmışlardır. Kararın yürürlüğe konması yerel valinin bir yıldan fazla zamanını almış, mesele bu süre sonunda dahi çözümlenememiştir. Çünkü bu sefer de, değişikliğe karşı çıkanlar Rum Ortodoks ihtiyar heyetinin bazı üyelerini, emrini iptal etmesi istemiyle hükümete başvurmaları için ikna etmişlerdi. Böylece, Ortodoks, Ermeni, Katolik ve Protestan milletler kutsal bir ittifak içinde birleşmişler ve Ermeni ihtiyar heyeti üyeleri hükümetin kendilerine kulak vereceği "umuduyla" pazar kurma gününün değiştirilmesini isteyen başka bir dilekçe sunmuşlardı.[32]

Hiçbir şey önyargıyla karışık bir göreneği yok etmekten daha güç olamaz. Ve bu, hiçbir yerde eşit olmayan iki halk arasındaki kamu ilişkilerinde olduğu kadar aşikar değildir. Giyimleri ve kamu davranışlarını düzenleyen kurallarla ve bazen hitap ediliş şekilleriyle gayri Müslimlere toplumdaki ikincil statüleri kolayca hissettirilirdi. Bazen ayrımcı uygulamalar yalnızca, Müslümanların kendi insanlarını gayri Müslimlerden ayırmak için biraz değiştirerek kullandıkları kelimelerde ortaya çıkardı. Dini ziyaret amacıyla Mekke'ye gitmiş bir Müslümana *hacı* denirdi; aynı amaçla Kudüs'e gi-

---

[32]Tüccar konusunda, ABCFM 16. 71, c. 6,#23, 20 Eylül 1842. Haftalık pazar kurma gününün değiştirilmesi konusunda, ABCFM 16, 9. 3. c. 1, #57, 26 Haziran 1863; *Analtheia*, 31 Mayıs 1869, s. 3.

den bir Hıristiyan ise *acı* diye çağrılırdı. Hukuk terimlerinin kullanıldığı kamu belgelerinde ise, bir Müslüman Türkten *mezkur* diye söz edilirken, bir Hıristiyan için daha çok, aşağılayıcı bir anlam taşıyan *merkum* kelimesi kullanılmaktaydı. Böylesi küçümseme örnekleri Hatt-ı Hümayun'un ilanıyla bir gecede yok edilemedi. Bu dönemde dürüst bir taşra valisi reform paketinin maksadını gerçekleştirmek ve söz konusu ayrımcı tutumları bertaraf etmek için elinden geleni yapabilirdi; fakat halk arasında yaygın önyargıların ıslahı, resmi uygulamaların değiştirilmesinden çok daha güç idi.[33]

Halk arasındaki ayrımları yumuşatan ve bireysel farklılığı öne çıkaran oldukça açık bir değişim biçimi de çoğu Hıristiyanın yeni giyim tarzını benimsemesinde görülüyordu. İster kırsal kesimde ister İmparatorluğun büyük şehirlerinde olsun, dış dünya ile artan ilişkiler ve bir dereceye kadar da hükümet reformunun kaydettiği ilerleme, kıyafetlerde değişikliklere sebep olmuştur. Birçok Avrupalının İstanbul'a gelmesine yol açan Kırım Savaşı'nın hemen sonrasında, başkentte oturan Amerikalı bir papaz, Hıristiyan nüfusun yaşamında kayda değer gelişmeler gözlemlemiştir: "Önceki giyim tarzlarını terk edişleri, modaya uygun bir yaşamın hoşluklarını ve inceliklerini benimseme arzuları kendini her yerde açıkça gösteriyor." Çok daha mütevazi boyutlarda ve kademeli bir şekilde de olsa, terzilik konusunda taşrada da değişiklikler olmaktaydı. İzmir'den getirilen kadın giysileri ilk kez 1812'de Kayseri bölgesinde piyasaya sunulmuş ve 1850'li yıllara gelinmeden bu giysiler çoğunluk tarafından kullanılmaya başlamıştı. Tanzimat, başlık kullanımındaki değişikliği belki de doğrudan Andranikos isimli Kayserili bir Rum aracılığıyla sağlamıştı. Karma meclis uygulaması başlatıldığında bu kişi, seçilen ilk Hıristiyan olmuş ve açıkça, meclis üyelerinin sahip olduğu bir ayrıcalıktan yararlanıp fes kul-

[33]FO 78/1609, 12 Mart 1861, Bursa; Great Britain, *Reports*, 1861, s. 11, 32-33.

lanmaya başlamıştı.[34] Giyim konusunda değişmekte olan bu tercihler, ondokuzuncu yüzyıl ortalarında Hıristiyanlar arasında artan fiziksel ve toplumsal hareketliliğin bir belirtisini oluşturmaktaydı.

Hükümet haracı kaldırdığında bütün gayri Müslim erkekleri askeri hizmetle yükümlü tutmuştu. Ancak, Hıristiyanlar bir vergi (*bedel-i askeri*) ödemek suretiyle orduya yazılmaktan hâlâ kurtulabiliyorlardı. Bu hizmet yerine bedel olarak belli bir para ödenmesini kabul etmekle, devletin kendi mali çıkarlarını gözetiyor olması da mümkündü. Elinin altında yıllık ihtiyaç duyduğu insan gücü yeterinden fazla olduğu için hükümet, gelir elde etmek amacıyla bu insanların bir kısmını askerlikten muaf tutabilirdi. Fakat anılan uygulamanın, devlete zararı da dokunmuştur. Gayri Müslimler genel olarak hizmet etmemeyi yeğlemekteydiler. Askerlik yapmak, devletin temsil ettiği o daha geniş ülke arazisine boyun borçlarını artırabilirdi. Fakat tam tersine büyük çoğunluk kendisini büyüdüğü cemaatle ve yöreyle tanımlıyordu.[35] Buna bağlı olarak ordunun çoğunluğu Müslüman Türklerden oluşmaya devam etmiş ve ordu, gayri Müslim halklar arasında Osmanlı kimliğini hakim duruma getirememiştir.[36] Ayrıca uygun Müslüman erkekleri silah altına almak suretiyle ordu, ailelerin değerli üyelerini tüketmiştir.

---

[34]SD M46/16, #34, 28 Kasım 1856. Fesin benimsenmesi konusunda, Kougioumtzoglou (Elyazması), s. 73.

[35]Avusturya'nın Babıâli elçisi Baron Prokesch, Hatt-ı Hümayun'u yorumunda sorunu anladığını göstermiştir: "Sonrakilerin (Hıristiyanlar) aile yaşamı hâlâ ilkel bir nitelik arz ediyor. İnsanın, devlet çıkarları adına çocuklarını neden feda etmesi gerektiğini anlamıyorlar" (bahseden A. Schopoff, s. 89). Selânik'teki İngiliz konsolosu buna benzer bir anlatım kullandığı raporunda Hıristiyanların "sultanın ordusuna alınma yoluyla evlerinin bulunduğu bölgeyi terk etmeye zorlanmaları durumunda askerlik hizmeti yapmak istemeyecekleri"ni bildirmekteydi (Great Britain, *Reports*, 1861, s. 11).

[36]Karpat (1973), s. 101.

Askerlik hizmeti için bütün erkeklere yükümlülük getiren bir uygulama başlatan devlet, daha ileri bir adım atıp, her yıl her bölgeden kaç Hıristiyanın yükümlülük altına gireceğini saptama kararı çıkarmıştır. Bunu takiben ise Babıâli her cemaatin askerlik yapmak durumunda olan üyeleri için ne kadar para ödemesi gerektiğini hesaplamıştır. Buna göre, vergi ya nakit olarak ödenecekti ya da cemaatin devlet için yerine getireceği hizmetlerle karşılanabilecekti. Belirlenen miktar eksiksiz ödenmek zorundaydı ve haraç uygulamasının yürürlükte olduğu zamanların aksine artık cemaat üyeleri arasındaki yaşlılık, yoksulluk, hastalık nedenleriyle vergide azaltma yapılamayacaktı. Bu durumda birçok cemaat, bedelin getirdiği yükümlülüğün haracınkinden daha yüksek olduğunu anlamakta gecikmeyecektir.[37]

Hatt-ı Hümayun'un ilanını izleyen yıl olan 1857'de hükümet sözde, bu yıl için Hıristiyanlardan zorunlu askerlik bedeli almayacağına dair bir karar almış, buna karşın bedelin, "Babıâli'nin Rum (*Graikon*) tebaası" tarafından ödenmesi talebinde bulunmuştur. Böylece başkentle birlikte imparatorluğun topraklarındaki bütün Rum cemaatleri, saptanan belirli miktarlarda vergiyi ödemekle yükümlü kılınmış, Babıâli her ailenin ödemesi gereken verginin saptanması işini cemaat liderlerine bırakmıştır. Bu görevin patrikhaneye düştüğü İstanbul'da, kilise liderleri vergi yükünün ailelere paylaştırılması konusunda iki farklı görüşe sahipti. Bazıları aile üyelerinin sayısını göz önüne alacak doğrudan bir taksimat yapma yanlısıyken, diğerleri bunun adaletsizlik olabileceğini düşünüp ödemelerin her ailenin maddi durumuyla orantılı olarak belirlenmesi gerektiğini savunmuşlar ve sonuçta bu ikinci görüş kabul edilmiştir.[38] İmparatorlukta kesinlikle askeri reform gereksinimi vardı, fakat bunun hükümete ve gayri Müslim cemaatlere faydaları oldukça karmaşık bir nitelik sergilemekteydi.

---

[37]Hıristiyan yükümlülüğü konusunda, AYE, 1856, 19/1, #70, 18 Temmuz 1856. Vergi hesaplamaları konusunda, FO 195/526, #46, 2 Eylül 1856; FO 78/1209, 18 Ocak 1856.

[38]*Tilegrafos*, 13 Temmuz 1857, s. 2.

Adalet her toplumda hem kurumsal hem de toplumsal bir olgudur. Osmanlı reformcularının içinden çıkamadığı durum şuydu: öncekini değiştirmek sonrakinde buna mukabil bir değişimi garanti etmiyordu. Tanzimatın reform uygulamalarından bir tanesi, hükümetin, giderek hantallaşıp kendisiyle çelişir bir hale gelen adli sistemi iyileştirmeye yönelik çift-yönlü bir çaba içine girmesidir. Bu amaçla, büyük oranda Fransız ve İtalyan hukukuna dayanan ve imparatorluğu daha laik bir gelişim çizgisine sevk eden yeni hukuk kuralları kabul edilmiştir. 1840 yılından itibaren hükümet, Avrupalıların ve onların yerli Hıristiyan temsilcilerinin, anlaşmazlıkları konusunda başvurabilecekleri karma ticari mahkemeler oluşturmuştur. 1856 sonrasında sivil ve cezai davalara bakacak ayrı karma mahkemeler kurmak yoluyla, hükümet, bu sistemi daha da genişletmiştir. Bu mahkemeler Osmanlı yargıçları ile hem Avrupalı hem Osmanlı işadamlarının temsilcilerini bir araya getirmekteydi. İleride 1869 yılında mahalli idareden vilayete, her düzeyde bütün bir laik mahkemeler hiyerarşisi, İslami yargı organlarının yanında yerini almış ve bu mahkemelerdeki tüm işlemler esas itibariyle Avrupa'daki modellerden alınmıştır.[39]

Getirilen yeni yasalar ve yargı kurumları daha etkili ve yeterli uygulamalarıyla özellikle iş dünyasındaki gayri Müslimlerin ihtiyaçlarına hitap etmekteydi. Ancak bunlar imparatorluk topraklarında gerçek adaleti sağlamada yalnızca kısmi bir rol oynuyordu. Bir gözlemcinin belirttiği gibi, hâlâ "otorite ve hukukun daha adil ve tarafsız kullanımı"na ihtiyaç duyulmaktaydı: "Suistimaller hem Müslümanların hem de reayanın önyargılarından kaynaklanıyor, fakat kendilerine ve mülklerine yapılan haksızlıkların giderilmesinde reaya en az şansa sahip ve en güvenliksiz kesimdir."[40]

---

[39]Bu reformlara dair özlü bir anlatım için bkz. Shaw (1976), c. 2, s. 118-19.

[40]FO 195/647, #1, 22 Temmuz 1850.

Müslümanlar ve gayri Müslimler arasında süregelen eşitsizliği gösteren kalıcı bir sorun da hukuk mahkemelerinin, farklı inançlara sahip tarafların davalarını eşit bir temelde ele almada gösterdiği başarısızlıktı. Bu durum özellikle şahitlik konusunda ortaya çıkmaktaydı. Hıristiyanların tanıklığı duruşmalarda çoğunlukla kabul edilmiyor ya da Müslümanlarınkiyle aynı ağırlığı taşıyacak şekilde değerlendirilmiyordu. Bu sorunun daha değişik bir boyutu ise, davacı konumundaki bir Ortodoks Rumun, şikayet konusu suça olayın geçtiği yerde bu niteliklere sahip bir kimse yoksa dahi tanık bir Müslüman-Türk bulması gerekliliğiydi. Bu tip durumlar imparatorluğun daha ücra ve şehirleşmeden tam nasibini almamış bölgelerinde sıkça yaşanmaya devam edecekti.[41]

Laik mahkemeler ilk kez kurulduğunda, Hıristiyanlar bunlardan kolayca faydalanamamışlardır. *Ticaret* mahkemelerinin yeniden örgütlenmesinden duyduğu memnuniyeti ifade etmesine karşın, Bursa konsolosu Hıristiyanların bu kurumlarda Müslümanlar aleyhine her zaman dava açamadıklarını ve yerel valinin emriyle İslam hukukunun geçerli olduğu kadının mahkemesine çıkmak zorunda bırakıldıklarını bildiriyordu. Ancak bu uygulama Hatt-ı Hümayun'un yürürlüğe konmasıyla ortadan kalkmıştır.[42]

Tanzimat'ın başlangıcından önce, vergiler ve vergi toplanması işlemi onaltıncı yüzyılda oluşturulan sisteme dayanmaktaydı. Sultanın tebaasına uygulanan farklı vergiler

---

[41]FO 78/832, #1, 31 Ocak 1850; FO 78/1023, #46, 30 Kasım 1854, ek #3; Great Britain, *Reports*,1861, s. 11, 32; FO 78/1534, 11 Şubat 1860. 1867 yılında İzmir'deki konsolosun bildirdiğince, "Meclis-i Kebir, Ticaret Mahkemesi, Meclis-i Tahkikat, Emlak Meclisi ve Meclis-i Merkez gibi yargı organlarında Hıristiyan tanıklığına bir ölçüye kadar yer verilmekte, fakat yine de kadı huzurunda bir Müslümanın taraf olması durumunda Hıristiyan tanıklığı reddedilmekte" idi. Bu yalnızca İzmir için geçerli olan bir durumdu; diğer yandan "Küçük Asya'nın iç kısımlarında Hıristiyan tanıklığı bütün mahkemelerde reddedilmektedir." FO 97/425, #18, 29 Mart 1867).

[42]FO 78/1209, 5 Mart 1856.

bu sistem uyarınca *şeriat*ın yorumlanmasına göre belirleniyordu. Toprağı işleyenler açısından en önemli olanlar, öşür ve hayvan vergileriydi. Tarım vergisi olan öşür, topraktan elde edilen ürünün değeri göz önüne alınmak suretiyle saptanmaktaydı. Çiftlik hayvanları için alınan vergi ise hayvanların sağladığı değere göre değil, sayıları itibariyle hesaplanıyordu. Gayri Müslimler bunlara ek olarak kafa vergisi olan haraç, ya da asıl tabiriyle *cizye* ödemekle; şehirlerdeki tüccarlar ise pazaryeri vergisi ödemekle yükümlüydüler. Son olarak da ithal ve ihraç mallar için uygulanan gümrük tarifesi vardı. Dinsel kurumlar ile vakıflar ve İstanbul'da ikamet edenler vergiden muaf tutulmuşlardı.[43]

II. Mahmud'un saltanatı sırasında reformların yürürlüğe girmesiyle birlikte para ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Ne var ki, devletin artan ihtiyaçlarını temin etmesinin önünde birtakım engeller vardı. Önemli servet kaynakları vergiden muaftı. Geniş araziler hâlâ feodal mülk (*tımar*) olarak tutulmaktaydı. Son olarak da devlet arazileri *iltizam* sistemi nedeniyle gelir kaybediyordu. Sultan Mahmud'dan sonraki sultanlar planlarını bu sorunların ışığında yapmışlardı. Böylece 1839 yılında başlayan vergi reformu, yalnızca devletin gelirlerinin artırılması değil, aynı zamanda mali yükün daha adilane dağıtılmasını sağlama almak üzere, vergilendirme ve haraca bağlama konusunda hükümetin daha çok denetim sahibi olması amacıyla çıkarılmıştır. Öşür ve cizye dışındaki şeriat kaynaklı vergiler kaldırılmış, tüccarlar artık istihlak vergisi yerine kazanç vergisi ödemeye başlamıştır. Başta Hıristiyan vakıfların zenginlik kaynakları olmak üzere, önceden muaf tutulan servet kaynakları artık vergiye tâbi kılınmıştı. Kırsal kesimde vergi dağılımının daha adil ölçülerle belirlenmesini ve vergilerin daha düzenli toplanmasını sağlamak amacıyla, hükümet, vergi mültezimliğini kaldırmış, bunun yerine yeni bir memurlar grubu oluşturmuştur.

---

[43]Shaw (1976), c. 2, s. 95-96; Charles Issawi (1966), s. 108.

Muhassıl adı verilen ücretli devlet görevlilerinden oluşan bu kişilerin işi, her cemaatin ödemesi gereken borcu saptamak olacaktı. Cizyenin insanlar arasında taksimi ve toplanması işi ise cemaat eşrafına bırakılmıştı.[44]

Hükümet, vergi reformlarını, uyruklar arasında eşitliğin yaşama geçirilmesine yardımcı olacak ilerici bir adım olarak sunmaya çabalamıştır. Fakat elden bırakmadığı kafa vergisi, yani cizye uygulaması gayri Müslimlerin gözünde bu düşüncenin açık bir ihlali olarak değerlendirilmiştir. Hıristiyan dini liderleri de kurumlarının gelirlerine uygulanmaya başlayan vergi konusunda hoşnut kalmamışlardı. Fakat çoğunluk, hükümetin daha iyi bir sistem yaratma çabası içinde olduğunu kabul ediyordu. Hatt-ı Şerif'in ilanından sonra, yeni bir düzenlemeyle bir sarrafın vergi ödemek üzere paraya ihtiyacı olan bir cemaate borç verirken ne kadar faiz alacağı belirlendi. Eskiden çoğu durumlarda yıllık yüzde 24 ile 30 arasında seyreden faiz oranlarının üst sınırı artık yüzde 15 olarak belirlenmişti.[45]

Hükümetin iyi niyetine rağmen yeni yasalar uygulamada hayal kırıklığı yaratacaktı. Muhassılların sayısı ve yeteneği yeni sistemin yaşama geçirilmesini sağlamaya yetmemiş, toplanan gelir belirgin bir düşüş göstermişti. Bunlara bağlı olarak hükümet 1840 yılı sonunda bir kez daha mültezimlere yönelmek zorunda kalmıştı. Bir sistemden diğerine bu dönüşler, zaten olanların özü konusunda kararsızlık içinde olan imparatorluk halklarının kuşkusuz, kafasını karıştırıyordu. Bunun kadar önemli bir konu da, reayanın omuzlarındaki vergi yükünün azalmadığı idi.[46]

---

[44]İnalcık (1973), s. 105-7; Shaw (1976), c. 2, s. 96. Sistemin doğasında var olan eşitsizliklerden biri, zaman içinde birçok köyde nüfus ve refah açısından büyük değişiklikler olduğu halde öşür ve cizyenin aynı kalmasıydı (FO 78/401, #13, 11 Ocak 1840).

[45]FO 78/401, #13, 11 Ocak 1840.

[46]FO 78/490, 14 Mayıs 1842. Vergi tahsil sistemi yeniden düzenlendiğinde yeni bir iş fırsatı yaratmıştı. Selânik vilayetindeki vergi tahsil-

Verginin toplanmasında hangi güçlüklerle karşılaşırsa karşılaşsın, hükümet ödemelerin zamanında yapılması konusundaki talebinden ödün vermiyordu. Gerçi reaya için tahsildarın mültezim mi, yoksa devlet görevlisi (muhassıl) mi olduğu pek önemli değildi. Nasıl olsa ödemelerini zamanında yapmak zorundaydılar. Kafa vergisi kişinin ödeme yeteneğine göre belirleniyordu. Bu amaçla nüfus, 60, 30 ve 15 kuruş ödeyecekler olarak sırayla üç gruba ayrılmıştı. Kadınlar, çocuklar, ve din adamları vergiden muaftı. Son nüfus sayımının verilerine dayanarak cizye bir kez saptandığında, köy ileri gelenlerine düşen, gerekli ödemeleri hemen yapmak oluyordu. Ödeme tarihi Arap kamer yılının ilk ayı olan muharremin sonrasına denk gelirdi; ve bu da köylülerin, ürünlerini kaldırıp henüz pazara göndermedikleri anlamına geliyordu. Bu durumda tek çare borç bulmaktı. Yerel Türk eşrafı ve Ermeni sarrafları ihtiyaç duyulan paraları vermeye çoktan hazırdı. Çünkü sağladıkları borçların karşılığı olarak yüzde 20'lik sağlam bir faiz almaktaydılar ve ödeme zamanı geldiğinde 60 kuruşluk bir ödeme kendilerine 72 kuruş olarak geri dönüyordu.[47]

---

darı, hamilerinin yani yerel Osmanlı yöneticilerinin gözden düşerek makamlarından uzaklaştırılmalarıyla birlikte görevini kaybedecekti. Yerine geçen kişi ise bir Osmanlı Rumu idi; Yunan Krallığı'nın himayesini elde etmiş olan bu kişi İstanbullu Rum banker Baltazzi'nin emrinde çalışıyordu. Baltazzi, gelirleri idare etmek üzere vazifeyi kabul etti, çünkü havalelerin idaresi işinde muhassıllara daha iyi koşullar önermeye niyetliydi (FO 78/441, 23 Nisan, 1841).

Aşağıdaki sayılar Ankara şehriyle ilgili bir raporda yer almıştır (FO 78/533, 2 Mart 1843):

Millet	*Hane Sayısı*	*1839 Reformu Öncesi*	*1839 Reformu Sonrası*
Müslüman	5.000	167.360 kuruş	227.850 kuruş
Katolik	3.395	82.000	231.984
Rum	1.066	38.102	78.312
Ermeni	596	9.164	16.480

[47]Taahhüt edilmiş yükümlülüğün yerine getirilmesinde gösterilen aksaklıklar köy ihtiyarlarının hapsedilmesiyle sonuçlanabiliyordu (bkz. MacFarlane, Elyazması, c. 1, yaprak 157); FO 78/612, 14 Nisan 1845; FO 78/652, 13 mart 1846. Bursa'daki Rum cemaati talep edilen cizye-

Zorunda kaldıkları borçlanma söz konusu olmasa bile Ortodoks Rum cemaatlerinin mesul tutuldukları vergi sayısı yıldırıcı bir nitelikte idi. Bursa'nın dışındaki verimli ovada kurulmuş olan Demirtaş köyü bu duruma iyi bir örnektir. Yalnızca Rumların yaşadığı, dört yüz nüfuslu ve kalkınmakta olan bu köyde ipek üretiliyor ve üzüm yetiştiriliyordu. Cizyeye ve senelik bir vergi olan *salyane*ye ilaveten, köylüler başka birtakım vergiler de ödemekle yükümlüydüler. Dut bahçeleri, üzüm bağları ve tüm diğer ekilebilir alanlar için öşür vergisi ödeme zorunluluğu vardı. Bunun yanında, köydeki her hane belli bir vergi ödemekle yükümlüydü. Şarap üretenler ise direk bir devlet vergisi ödemek zorundaydılar. Şaraplarını yakın limanlarda ihraç malı olarak sattıkları takdirde yüzde 6'lık bir vergi ödemekteydiler. Şarap ve diğer ürünlerin pazara götürülmesi ise beraberinde başka bir vergi getiriyordu: taşınan malların yüzde 2,5'i değerinde bir gümrük geçiş resmi. Sonuç olarak, kalkınmakta olmasına karşın Demirtaş köyü yükümlülüklerini yerine getirmekte zorluk çekiyordu.[48]

Ancak çoğu Rum Ortodoks cemaatin üzerine düşen ağır mali yükün tek sorumlusu hükümet değildi. Kimi zaman suç, vergi taksimi ve toplanmasını düzenleyen cemaat eşrafında idi. Cemaat ileri gelenleri çoğunlukla işleri kendi menfaatleri doğrultusunda ayarlıyor ya da örneğin, ödemeleri gereken

---

nin hesaplanmasında bütün herkesin (yaşlılarla çocuklar dahil) göz önüne alınması durumunda anlam taşıyacağı yolunda şikayette bulunuyorlardı. Hükümet talep ettiği miktarda ısrar ederse, kasabalılar zorunlu olarak bir kez daha ödeme yapmaya çağrılacaklardı (bkz. Great Britain, *Commercial*, 1843, kıs. 8, s. 103).

[48]MacFarlane (Elyazması), c. 1, dosya 157. 1847 yılında 24.540 kuruşa yükselen cizyenin dağılımı aşağıdaki gibiydi.

Ödeme Grubu	*Ödeme*	*Mükellef Sayısı*
60 kuruş	19.860 kuruş	331 kişi
30	3.600	120
15	1.080	72

vergi yükünden daha azını çekiyorlardı. Bu uygulamaları öğrenen Babıâli, Rum patrikliğini sorumlu tutmuş; hükümet haksızlıklara engel olmak amacıyla vergilerin devlete gönderilmesi işinin yoluna konmasında, Maliye Nezareti'ne bağlı memurların (*ketebe*), patrikhanenin hazine memurlarıyla (*memurin*) birlikte çalışmasını emretmiştir.[49]

Kırım Savaşı sonrasında hükümet, vergi sistemini modernleştirme çabalarını sürdürmüştür. Daha iyi bir vergi dağılımı getirmek amacıyla vergi yükünü zenginlik ve verimlilik temelinde belirleme çalışmaları başlatılmıştı. Hatta hükümet taşrada reformların uygulamaya konacağı pilot bölgeler belirmişti. Fakat vergi tahsil sistemi olarak iltizam, şu veya bu şekilde varlığını sürdürdü. Tabi ki onunla beraber reayanın zararına yönelik bir haksızlık potansiyeli de var olmaya devam etti.[50]

Tanzimat'ın, imparatorlukta ekonomik büyüme ve refahı artırmada başarılı olabilmesi için yeni yasalarda ifadesini bulan iyi niyetten fazlasını sağlaması gerekiyordu. Ayrıca hükümet, tebaası üzerinde fiziksel otoritesinin bütün imparatorluğa uzandığı ve böylelikle güvenliklerini sağladığı izlenimini yaratma gereksinimi duyuyordu. Bu yapılamadıkça karada ve denizde ulaşım ve sonuç olarak uzun mesafeleri kapsayan iş atılımları da tehlikede demekti.[51]

---

[49]Çanakkale'deki konsolos şöyle diyordu raporunda: "İleri gelen yöneticiler, kendi ödeyecekleri vergi oranını düşük göstermek yoluyla bulundukları makamdan haksız avantaj elde etfikleri ithamıyla karşı karşıyalar... Ayrıca zaman zaman cemaat adına yüksek faizle borç alıyorlar ve insanların en uygun olduğu zamanlarda, yani bolluk dönemlerinde bu borcu kapatmayı çoğunlukla ihmal ediyorlar." (Great Britain, *Reports*, 1861, s. 79-80). Babıâli'nin çözümü konusunda, *Tilegrafos*, 28 Ocak 1850, s. 1.

[50]Bursa, vergi reformunu başlatmak ve halkı ve haklarını koruma vaatlerini uygulamaya koymak amacıyla seçilen pilot bölgelerden biriydi (FO 195/647, 10 Mart 1860).

[51]Selânik'teki konsolos şunları yazmıştır: "Bu bölgelerde kamu güvenliğinin yokluğu iç kısımlarla yapılan ticareti bütünüyle felce uğratıyor [*sic*]. Aynı şekilde, bazı bölgelerde hem üzüm bağları hem toprak işlen-

Ondokuzuncu yüzyılda imparatorluğun geniş arazilerinin büyük kısmı, toplum karşıtı bir hastalık sayılabilecek haydutluğun kuvvet gösterilerine sahne olmuştu. Kimi durumlarda, yaşanan çok şiddetli olabiliyordu. Hükümetin, elinden geleni yapmasına rağmen bu sorun ondokuzuncu yüzyıl boyunca devam ederek yirminci yüzyıla kadar gelmiş ve artık imparatorluğun varisi devletlerce miras olarak sahiplenilmiştir. Anadolu'da ise kalkınmakta olan liman şehri İzmir civarındaki bölge yasadışı çetelerle kaynıyordu. Hem Türk hem Rum olan bu çeteler ondokuzuncu yüzyılın son yıllarında bile varlıklarını sürdürmekteydiler. 1850'li yıllardaki en ünlü çetelerden biri Yani Katartzi adında bir Rumun çetesiydi. Önceleri katırcılık yapmış olan Katartzi, beraberindeki az sayıda adamıyla dağa çıkmış ve fidye için kaçırıp elinde tuttuğu İzmirli tüccarların servetinden kendine hatırı sayılır bir meblağ sağlamıştı. Bu şekilde elde ettiği serveti sayesinde birçok arkadaş da kazanan gözü pek Yani, sonunda kendi isteğiyle İzmir'e yerleşmiştir.[52]

Hükümet bu sorun karşısında iki tür karşılık vermekteydi. Taşradan gelen şikâyetler yeterince yüksek sesle ifade edil-

---

memiş vaziyette duruyor ve kimi köylerde yoksul köylüler bu yüzden ipekböceği yetiştirme fikrini terk etmeye zorlanıyorlar" (FO 195/526, #20, 10 Nisan 1856). İzmir'deki İngiliz konsolosunun aynı döneme ait bir raporu da, din kökenli şiddet tehdidinin Hıristiyan cemaatler üzerinde hâlâ bir güvensizlik duygusu yaratabildiğini belirtmekteydi. Yaşanan bu özel durumda, öyle görünüyor ki, İzmir'e oldukça yakın olan Manisa'da Paskalya'nın hemen başında Müslüman nüfusun "alt tabaka" unsurlarının Hıristiyanlara saldırmayı tasarladığı yolunda söylentiler dolaşıyordu. Tehlike ciddiye alınmış; "Rum cemaatinin güvenliğini sağlama konusunda devlet erkânı alarm durumuna geçmiş ve koruma için kendisine başvurulmasıyla valimiz ekselansları Süleyman Paşa bu sabah kişisel olarak emrindeki belli sayıda askerle, ayaklananları yıldırmak ve herhangi bir karışıklığa meydan vermeleri durumunda bastırmak amacıyla yola çıkmıştır" (FO 195/527, 24 Nisan 1856). Aynı soruna ilişkin daha önce yaşanan bir örnek için bkz. FO 78/441, 14 Ocak 1841.

[52]Shepherd (1856), s. 67-68; Newton (1865), c. 1, s. 118-19.

meye başladığında, hükümet çeteleri bulup yok etmesi için ağır silahlar kuşanmış askerlerden oluşan müfrezeler gönderiyordu. Diğer taktiğin tehlikesi daha azdı ve uzun dönemde maliyeti daha düşüktü. Haydutlar af ve genel af vaatleriyle bu işlerden uzaklaştırılıyor, bazı zamanlar ise kırsal kesimin emniyet görevlilerinin kumandanları olarak atanan kurtlar, koyun sürülerinin bekçiliğini üstleniyorlardı.[53]

Küçük Asya'nın iç kısımlarında, Kayseri ve Nevşehir illeri yöresindeki Kapadokyalı Ortodoks Rumlar, 2. kısımda belirtildiği gibi, kuşaklar boyunca bölgede bulunan tepelerin mağara ve oyuklarında yaşamışlardı. Tepelerin yumuşak taşları kolayca şekil alabiliyor ve böylece kayalık tepelerdeki bu sığınaklar ihtiyaç duyulan emniyeti sağlıyordu. Ondokuzuncu yüzyılda bu durum artık bir sorun olmayacaktır. Çünkü II. Mahmud'un saltanatının son zamanlarında hükümet, mağara sakini bu köylüleri mekanlarını terk edip bölgede kurulmakta olan "yeni-kasaba"lara yerleşmeleri için teşvik etmeye başlamıştı.[54]

Fakat Müslüman Tatarların, Çerkezlerin ve bunların yanı sıra Kürtlerin Rus fetihleriyle elden çıkan Osmanlı eyaletlerinden gelmeleriyle birlikte 1840'larda bölge bir kez daha karışmış, bu göçebe halklar birkaç yıl için Orta Anadolu'daki yerleşik yaşamı bozmuş ve sonunda hükümet bu insanları büyük gruplar halinde Küçük Asya'nın doğusuna ve batısına yerleştirebilmiştir. Ancak farklı göçebe grupların birbirleriyle geçinemediği zamanlarda bütün bu alanlarda güvenlik tehlikesi baş gösterecektir.[55]

Pontus bölgesine gelince, II. Mahmud'un başlattığı hükümet reformu bölgenin Hıristiyan ve Müslüman ahalisi açısından yeni bir dönem başlatmıştı. II. Mahmud'un saltanatının

---

[53]Davis (1879), s. 79-80; FO 195/526, # 33, 29 Mayıs 1856; Field (1885), s. 62-63.

[54]Ainsworth (1842), c. 1, s. 173-74, 201-2.

[55]Levidis (Elyazması), c. 2, s. 193-94; FO 78/796, 10 Kasım 1849; Shaw (1976), c. 2, s. 115-18.

sonlarında buradaki derebeylerinin gücü kırılmış ve topraklarına el konmuştur. Hükümet yörede devam eden savaşlarda kimi destekleyeceğine titizlikle karar veriyor, böylece güçlü ailelerle sıkı ilişkiler kuruyordu. Derebeylerin dağlık Pontus vadilerinden atılmalarından sonra İstanbul, bölgeyi yönetmesi için atanmış memurlarını göndermiş, fakat yeni rejimin kurulmasına karşın, sağladığı faydalar konusunda görüş birliği sağlanamamıştır. Örneğin bu dönemde Trabzon'daki İngiliz konsolosu Palgrave, genellikle yeni idarecilerden değil derebeylerden yana bir tavır takınmaktaydı. Ona göre, derebeyleri, halklarını daha iyi tanıyor ve yerel çıkarları gözetiyorlardı. İdarecilere gelince, Palgrave, başkentteki üstlerinin planları ve yerel çıkar çevreleri arasında kaldıkları için devletin bölgedeki yöneticilerinin başarısız olduğuna inanıyordu. Ne var ki, başkentteki Rumlar değişimin yasal açıdan yararlı olduğunu ve daha çok ekonomik fırsat yaratacağını düşünmekteydi.[56]

1850'li yıllarda imparatorluk fermanlarıyla yaşama geçirilen ve Hatt-ı Hümayun ile daha da pekiştirilen hoşgörü, emniyetin taşıdığı anlama yeni bir boyut eklemişti. Trabzon'un son metropoliti bu dönem konusundaki fikirlerini belirtirken, Tanzimat'ın söz konusu bölgedeki koşulları iyileştirdiğini, önceden daha iyi olanaklar arayışıyla devamlı Rusya'ya göçen Rumların artık kendilerini buna zorunlu hissetmediklerini ifade etmiştir.[57]

Pontus bölgesinde artan güvenlik duygusuna işaret eden en çarpıcı örnek, on binlerce gizli-Hıristiyanın inançlarını kamu önünde ilan etmeleriydi. 1856 Islahat Fermanı'nın yürürlüğe girmesinden sonra gizli-Hıristiyanlar, önderlerinden oluşan bir komite kurup başkente göndermişlerdi. Başkente ulaşan

---

[56]Derebeylerinin gücünün kırılması konusunda, Bryer (1969), s. 191-210. Konsolosun takındığı tutum konusunda, FO 78/2050, 20 Mart 1868. İstanbul'daki Rumların takındığı tutum konusunda, *Tilegrafos*, 2 Eylül 1850, s. 1.

[57]Hrysanthos (1936), s. 716-17.

komite, Yunanistan'ın yanı sıra diğer büyük devletlerin elçiliklerindeki yetkililerle görüşmeler yapmış, bu diplomatik kanallar aracılığıyla Osmanlı Hükümeti'nden, tacize uğramaksızın inançları gereğince ibadet yapma hakkını almaya çalışmıştı. Ve bu doğrultuda son olarak 20.000 kişi Hıristiyan inançlarını alenen ilan etmiştir.[58]

Bazı Avrupalı diplomatlarla birlikte kimi hükümet yetkilileri bunda fırsatçı bir tutum sezmişler, hiç olmazsa erkek gizli-Hıristiyanların askerlik hizmetinden kaçmaya çalıştığını düşünmüşlerdi. Yeni Hıristiyanlar ve bağlı bulundukları Osmanlı devleti yüzyılın geri kalan kısmında bu meseleyle boğuşup durmuşlar ve sorun ancak Genç Türkler'in iktidara gelip askerlik hizmetinden her türlü muafiyeti yasaklamasıyla çözüme kavuşmuştur. Fakat genel olarak bu olay, yaşam koşullarının gayri Müslimler için daha iyiye gittiğini göstermekteydi.[59]

Gayri Müslimler Tanzimat'ın getirdiği değişikliklerden doğrudan etkilenmelerine karşın, etraflarında girdap misali dönen politik manevraların kıyısında köşesinde kalmışlardı. Reformların Küçük Asya'da yaşama geçirilmesi gayreti, esas itibariyle, yeni planlar bulmaya çalışan başkentliler, bunları taşrada yürürlüğe koyacak vekilleri, ve gelenekçi, ayrıcalıklı Müslüman seçkinler, yani *ayan* ve *ulema* arasında çekişmelere sebep olmuştu. Bunun sonucunda merkez, kıyı alanlar ile Anadolu'nun içlerinde kimi kısımlar üzerindeki denetimini artırmıştır.

Paradoksal olarak, merkezi hükümet iradesini taşrada kabul ettirmeye çalıştıkça, Rum nüfus, devlet karşısında kendi özerkliğini sürdürme yönünde sürekli bir gereksinim duyuyordu. Taşra reformları bu ayrılığı ortadan kaldırmayıp yalnızca daha fazla açığa çıkmasına yardımcı olmuştu. Dev-

[58]A.g.e., s. 718-19.

[59]Diplomatik tutum için, FO 97/425, 17 Nisan 1867; Dawkins (1933), s. 260; Ramsay (1897), s. 242.

letin dünyasının orta yerinde askeri ve bürokratik seçkinler bulunmaktaydı ve bunların yaşamı da başkentte ve taşranın yönetsel merkezlerinde geçmekteydi. Ortodoks Rumların ve öteki gayri Müslimlerin yaşamları ise zorunlu olarak yerel cemaatleri ve daha geniş anlamıyla dini cemaatleriyle sınırlıydı. Bu iki dünya birbirleriyle şehirlerde temas etmekteydi, fakat resmi bağlantıları bulunmuyordu. Bütün bu sayılan gelişmelerde Küçük Asya Rumları, Osmanlı ıslahatçıları ile Batı iktidarlarının karşıt çıkarlarının hedefi haline gelmiştir.

Sivil ve idari reformların Küçük Asya Rumları ve onların cemaat yapıları üzerinde çeşitli etkileri olmuştur. Bütün Rumlar, eşitliği, sivil katılımı ve kırsal kesimde güvenliği artırmaya yönelik önlemleri memnuniyetle karşılayıp bunlardan kişisel olarak yararlanmışlardır. Bu sayede daha sonra ekonomik ilerlemelerinin anahtarı olacak fiziksel ve toplumsal hareketliliklerinde belirgin bir artış gözlenmiştir. Rumlar ayrıca bir halk olarak ayırt edici özelliklerini sürdürmelerini sağlayan cemaat kurumlarını da güçlendirmeye devam etmişlerdir.

4

TAŞRADA ZENGİNLEŞME: ANADOLU EKONOMİSİ VE RUMLAR

Osmanlı İktisadi Dünyasının Yapısı

Osmanlı İmparatorluğu, kuruluşundan itibaren tam anlamıyla başkent etrafında örgütlenmiş bir iktisadi sisteme (İng. command economy) sahipti. Onaltıncı yüzyıl sonunda, verimli Mezopotamya topraklarından Macar ovasının bereketli otlaklarına kadar uzanan imparatorluğun nüfuz alanı, sultanların planları açısından başlıca iki amaca hizmet etmekteydi. Bu araziler ve buralarda yaşayan halklar, bir yandan Osmanlı savaş mekanizmasının dayanağını oluşturan temel kaynakları sağlarken diğer yandan Bizanslıların ve Osmanlıların "Şehir" dedikleri imparatorluk merkezinin *mali ve maddi* ihtiyaçlarını karşılıyordu. Bunun sonucunda ise imparatorluğun kent ve kırdaki yerleşim merkezleri devletin taleplerine tabi bir hale gelmiştir.

Osmanlı başkenti olan İstanbul, kısa zamanda imparatorluğun diğer kent merkezlerini geride bırakmış, yalnızca servet ve büyüklük anlamında diğerlerini geçmekle kalmayıp, aynı zamanda kendi başına bir ülke haline gelmiştir. İki devasa girişimin, yani başkent ile ordunun, idamesi sorunuyla karşılaşan devlet, ticaret ve imalat sektörleri de dahil olmak üzere, imparatorluk topraklarındaki üretim uygulamalarını düzenleyip denetimi altına almak zorunda kalmıştır.

İmparatorluğun ilk dönemlerinde kendi kendine yeten bir

dünya yaratma yönündeki çabalar, Anadolu'da kent ve kır alanlarının geliştirilmesi yolunda yön ve yöntemi tayin etmiştir. Böylece kurulan kasabalar devletin öncelikle iki temel işlevine, yani yönetim ve garnizon işlevlerine hizmet edecek merkezler olarak düşünülmüştür. Öte yandan İzmir ve Bursa gibi yerler, Küçük Asya'nın iç bölgelerinin diğer ana bölgelerle bağlantısını sağlamak suretiyle ticaret ağının odak noktaları olmuşlardır. Halbuki resmi himayenin teşvikiyle kalkınmış olan bu şehirler, servet ve büyüklük açısından Şehir'in oldukça gerisinde kalmıştır. Eski ticaret yolu ağında geçiş merkezi hizmeti gören Konya ve Afyon gibi daha küçük kent merkezlerinin büyüme şansı ise daha azdı. Anadolu'da özellikle ulaşımın zorluğu ve yüksek maliyeti ile ilkel pazar koşulları, malların satışı ve taşınması üzerindeki önemli vergi yüküyle bir araya geldiğinde üretimi ve ticareti oldukça sınırlamaktaydı. Fakat bu durum Osmanlı hükümetinin ana çıkarıyla, yani devlet ihtiyaçlarının sürekli bir şekilde karşılanması meselesiyle herhangi bir çelişki yaratmıyordu. Pazar ekonomisi için ticari fırsatların yaratılması, kesinlikle yöneticilerin mali ve askeri politikalarına bağlıydı. Böylece iktisadi olarak kendi kendine yetme yönündeki imparatorluk arzusu yerel olarak da aynı istekle eşzamanlı bir gelişim göstermiş, hatta onu teşvik etmiştir.[1]

Osmanlı fethi sırasında yaşadıkları tahribatın boyutu ne olursa olsun, ayakta kalan Anadolu şehirleri geleneksel niteliklerini korumuşlar ya da bazı durumlarda olduğu gibi bu niteliklere yenileri eklenmiştir. Bu merkezlerin kimileri nüfusunu olduğu gibi muhafaza etmiş, diğerleri ise yeniden yerleşim ve kolonizasyon dolayısıyla çok keskin değişiklikler yaşamıştır. Yazgıları farklı olsa da kent merkezleri Bizans döneminden beri varolan yaşam biçimlerini büyük ölçüde korumuşlardır. Anadolu'nun birçok etnik gruptan ve mezhepten

[1]Gönül Tankut (1975), s. 248-49; Erder (1976), s. 21-28; İnalcık (1973), s. 140; Roger Owen (1981), s. 7-8.

oluşan yapısından dolayı fetih öncesinde çoğu şehirde cemaat temelli mahallere ayrılma söz konusuydu. Osmanlı hâkimiyetinin yükselişi ve yayılması bu ayrılmayı kesin ve sürekli bir hale getirmiştir. Kent yaşamının bir merkezi noktada yoğunlaşmasından ziyade Osmanlı şehirleri fiziki olarak sınırları belli birkaç bölgeden oluşuyordu. Genel hayat tarzı içerisinde bu bölgelerin her birinin özgül rolleri vardı. Dolayısıyla bölünme hem fiziksel hem de işlevsel bir nitelik sergilemekteydi.

Osmanlı şehirleri, ayrı mahallelerde yaşayan, etnik olarak farklı gruplardan oluşuyordu. *Mahalle*ler (Rumca, *mahalas*) mekânsal ve toplumsal olarak bir kasabayı meydana getirmekteydi. Kent dokusunu oluşturan kamu alanları ya da açık alanlar, kapalı ve özel semtlerle bir arada bulunuyordu. Cemaatlerinin içedönük dünyalarından çıkan bireyler, günlük yaşamlarını kasabanın ekonomik ve idari alanlarında geçiriyorlardı. Osmanlı kasabalarında varolan tezata dayalı bu ortakyaşam aracılığıyla devlet, düzeni sağlayabiliyor, bu arada çeşitli halklar da farklı özerk yapılarını muhafaza edebiliyordu.

Devlet öncelikle düzen sağlama ve iktidarını yaşama geçirme ile ilgilendiğinden, cemaat hayatları için gerekli kurumları gözetmek, uyruk halkların kendilerine düşmekteydi. Bu amaçla her mahallenin sakinleri cemaat olarak hareket ediyor, dinsel kurumlarını, eğitim ve sağlık kuruluşlarını oluşturma ve ayrıca fiziksel ve ekonomik olarak mahrumiyet içinde olanların refahı için gerekenleri yapma görevini üstleniyordu. Bu önemli girişimler, mahalle sakinleri arasında azmi, becerikliliği ve bir kendi kendine yetme kabiliyetini gerektirmekteydi. Fakat bu tip uygulamalar şu anlama da geliyordu: bir yandan cemaat içi değişim ve yenilik azalma gösterirken, öte yandan devletin iktidarına, var olan düzeyin ötesinde bir bağımlılık körüklenmekteydi.[2]

---

[2]Stoianovich (1970), s. 18-23; Karpat , s. 20; Mardin (1969), s. 266.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun çeşitli kent merkezleri önemli bir büyüme yaşamıştı. Bunun temel nedenlerinden bazıları şunlardı: Ulaşım ağının genişleyip iyileşmesi, ticaretin gelişmesi, merkezi hükümetin idari reformları, toplumsal hareketlilik için artan fırsatlar. Bu gelişmeler sonrasında kent nüfusu kayda değer biçimde artmıştı. 1880'lerde Anadolu'daki ve başkente yakın alanlardaki ahalinin yaklaşık dörtte biri on bin ya da daha çok nüfuslu şehirlerde yaşamaktaydı. On bin nüfuslu kasabaların sayısı yüzyılın sonunda 77'ye ulaşmış ve şehirlerdeki artışın bir uzantısı olarak özellikle Ortodoks Hıristiyanlar arasında burjuva ve küçük burjuva kesimler gelişme göstermiştir. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar Küçük Asya kent kültürünün yapısı ve ruhu, sahip olduğu geleneksel özelliklerin çoğunu muhafaza ettiği için, kasabaların gelişmesi toplumsal gerginliklere sebep olan karşıt eğilimler yaratmıştır.[3]

Devlet çok geçmeden, toplumsal ve ekonomik düzeni emniyete almak ve imparatorluğun maddi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla iç pazar için kısıtlamalar getirmiş, bu arada uluslararası düzeyde iş ilişkilerinin de serbestçe devam etmesini sağlamıştı. Başlangıçtan itibaren Osmanlı yönetimi, kasabaların ticari hayatında iki sosyo-ekonomik sınıfın varlığını tanımıştı. Bu modern-öncesi ekonomik yapıda temel imalat mallarını sağlayan esnaf, devletten himaye görmekteydi. Mal satışı ve taşınması işiyle uğraşan tüccara müsamaha gösterilmekle birlikte, bunların toplumdan çok kendi çıkarlarını düşündükleri de unutulmuyordu.

Esnaf, üretime dayalı, ahenkli Osmanlı düzenine çok iyi uyum sağlamıştı. Tarım emekçileri gibi esnaf da ihtiyaç duyulan malları kendi emeğiyle üreten ve kurulu düzenin dinsel ve ahlaki normlarına uygun şekilde yaşayan bireyler olarak değerlendiriliyordu. Devlet bu grubun toplumsal istikrarını ve ekonomik güvenilirliğini sağlama almak amacıyla esnafın

[3]Erder (1976), s. 43-44, 212, 215; Karpat (1975), s. 323.

çalışmalarını sıkı bir şekilde düzenlemekte ve bu grubun bağlı bulunduğu loncalar aracılığıyla hammadde alım satımını, üretimi ve son olarak, üretilen malın satışını kontrol etmekteydi. Kazanç avcılığı ya da dolandırıcılık karşısındaki ahlaki yasaklar, Müslüman yöneticilerce uygulanan geleneksel kurallar (*hisba*) aracılığıyla daha güçlü kılınıyordu. Kısacası, himaye altında ve güvenlik içindeki esnafın dünyasına hâkim olan başlıca unsurlar, düzen, gelenek, bağımlılık, sınırlama ve belirlilik idi.

Tüccara gelince, bu kesim Osmanlı İmparatorluğu'nun en parlak döneminde işlerini nispeten daha özgür bir tarzda yürütüyordu. Hisba kurallarına tâbi olmadıkları için spekülasyon ve yatırım yapabiliyor, sermaye birikiminde bulunabiliyorlardı. Osmanlı yöneticileri ile dini vakıflar, bu uygulamaların potansiyel olarak toplum üzerinde yaratabileceği yıkıcı etki konusundaki kaygılarını dile getirmelerine karşın, söz konusu uygulamaları hem teşvik etmekte, hem de bu alanlarda kendileri de yatırım yapmaktaydılar. Öte yandan Anadolu'nun zor ve ulaşıma engel olan coğrafyası göz önüne alındığında, bu bölgede ticari girişimlerde bulunmak güçlü bir saiki gerektiriyordu. Arap topraklarının ya da Balkanlar'ın aksine bu bölge tüccara toplumsal statüye ve nüfuza giden yolda kolaylık sağlamasa bile, Anadolu'da tüccar, sınırlı sayıda malın şekillendirdiği iktisadi şartlara dayanan iyi bir kazanç elde etme şansına sahipti. Bu koşullar ondokuzuncu yüzyıla dek Anadolu'da büyük oranda iş ilişkilerinin temelini oluşturmuştur.[4]

Stok yapmak, karaborsacılık, gizli ticari birleşmeler yoluyla vurgunculuk gibi toplumun iktisadi ve ahlaki sağlığına zararlı kabul edilen uygulamaları engellemek ve bu suretle toplumsal ve mali düzeni güvence altına almak isteyen Osmanlı devleti, pazarda geçerli olacak ayrıntılı kısıtlamalar

[4]İnalcık (1973), s. 161-62 ve (1970), s. 18-23; Karpat (1973), s. 20; Mardin (1969), s. 266.

koymuştu. Söz konusu denetimi sağlayacak kilit araçlar, meslek örgütleri, yani loncalardı. Serbest tüccar ve zanaatkâr kuruluşları Osmanlı hükümdarlığının Küçük Asya ile Balkanlar'a getirdiği kısıtlamalardan önce de var olmakla birlikte, loncalar, devletin toplumsal ve ekonomik kontrolü sağlama yönünde eyleme yönelik politikasının bir parçası haline gelmiştir.[5]

Hükümet tarafından kendilerine önemli kamu işlevlerini yerine getirme yetkisi verilen loncalar, kasabaların yerel meselelerinde gözle görülür bir rol oynamaya başlamıştı. Liderleri de, dini otoriteler ve en varlıklı tüccarla birlikte kent nüfusunun sözcüleri konumuna yükselmişti. Rum loncalarına gelince, bir tarihçinin değerlendirdiğine göre bunlar "cemaatlerin kalbinden çıkıyor"du ve dolayısıyla "halkın en derin entelektüel ve artistik duygularına tercüman oluyorlardı."[6]

İdari ve askeri seçkinlerle beraber loncalar, geleneksel toplumsal yapıyı ve piyasada malların fiyatlarını, arzını ve kalitesini belirleme bağlamında, iktisadi düzenin sürdürülmesinde ortak çıkarlara sahiptiler. İmparatorluk ve taşra düzeylerindeki siyasi güçlerle loncaların liderleri arasında karşılıklı menfaate dayalı bir ilişki gelişmişti. Bunlar kendilerine karşı sorumlu olan kitleler üzerinde denetim sağlamak konusunda birbirlerini desteklemekteydi. Nihayetinde

---

[5]İnalcık (1973), s. 154, 156; Vacalopoulos (1976), s. 191-92; Baer (1970), s. 28-29; Owen (1981); s. 21-22, 47.

[6]Vacalopoulos (1976), s. 206. Türk loncaları hakkında bunların onaltıncı ve onsekizinci yüzyıllar arasındaki faaliyetlerini inceleyen bir çalışma için bkz. Baer (1970); ondokuzuncu yüzyılda Rum loncaları için bkz. Eleni Marinakou (1950); İnalcık (1973), s. 160-61. Vacalopoulos'a (1976- s. 191-92) göre, Osmanlı Türklerinin fetihlerinin ardından yönetici Bizans ailelerinin yavaş yavaş yok oluşu ve yeni yöneticilerin el emeğine dayananlara sağladığı itibar, zanaatkârların yerel yönetim meselelerinde önemli bir rol üstlenmeleriyle sonuçlanmıştı. Baer (1970, s. 49-50) ise taşradaki loncaların daha büyük bir özerklikten yararlandıklarına ve liderlerinin de yöneticiler karşısında başkentteki duruma kıyasla daha güçlü bir şekilde temsil edildiklerine işaret eder.

devlet, loncalar konusunda kısıtlayıcı kurallar getirmek suretiyle bu meslek örgütlerinin Osmanlı kent ekonomisinin üretim yeteneklerini artırmak yönünde yapabileceklerini kısıtlamıştır.[7] Ondokuzuncu yüzyılda da bir süre ayakta kalmalarına rağmen, kent ekonomisinin bu temel örgütleri artık uyumsuz sesler çıkarmaya başlamıştı. Çünkü bu arada yeni fikirler ortaya çıkıyordu. Bu fikirlerin sahipleri ise Osmanlı devlet ileri gelenleri ile yeni fırsatlar peşinde koşan ve büyüyen girişimci kesimdi. Her iki seçkin grubu da Avrupa'nın imparatorluk üzerinde artan ekonomik çıkarlarının potansiyelini fark etmişti.

Yeniden Biçimlenen Osmanlı Ekonomisi: Avrupa'nın Etkisi

Ondokuzuncu yüzyıl boyunca, yabancı tüccarlar ve onların diplomatik temsilcileri Anadolu'nun pazar potansiyelini övmüşlerdir. Bu dönemde Avrupa'dan gelen ithal mallar ve Batı'ya ihraç edilen tarım ürünleriyle diğer ürünlerin akışına sahne olan Anadolu, bir fırsatlar ülkesi görünümündeydi. Burada görev yapan Avrupalı konsolosların gönderdikleri ve 1830'lu yılların sonlarından itibaren ticaretin düzenli, kimi zaman ise çarpıcı yükselişini belgelendiren ekonomik raporlar bu iddiayı doğruluyordu.[8] İngiliz tüccarlar için söz konusu ticari büyüme özellikle 1838 yılında imzalanan İngiliz-Türk ticari anlaşmasıyla daha da yoğun bir hal kazanmıştır.

Balta Limanı Antlaşması olarak da bilinen bu sözleşme, Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa devletleri arasında iş

---

[7]İnalcık (1973), s. 155, 158; Mardin (1969), s. 260-61; Tankut (1975), s. 249.

[8]İngiltere'de konsolosluk raporları parlamentonun otoritesi altında bir araya getirilerek "mavi kitap" adı altında basılıyorlardı. Yıllar geçtikçe bu kitaplarda giderek daha çok ayrıntılara yer verilecektir. İlk dönemlerin tipik bir örneği Great Britain, *Commercial Tarriffs*'dir (1843, bkz. s. 97-99).

ilişkileri açısından bir dönüm noktasıydı. Bir kapitülasyon rejimini teyit etmesinin yanı sıra antlaşma, Babıâli'nin benzer bir sözleşme imzalayabileceği her devletin tüccarına sağlayacağı gibi, İngiliz tacirlerine başka birtakım ticari menfaatler de sağlamaktaydı. Belirtmiş olduğum gibi, Osmanlı hükümeti imparatorluk içi endüstri ve tarım pazarı üzerinde kısıtlayıcı önlemler almaya çalışmıştı. Artık Babıâli kendini, özellikle tarım ürünleri için geçerli olan ve tekeller olarak ortaya çıkan kontrol biçimlerini ortadan kaldırmaya vermiştir. Dahası, geçmişte hükümet, yabancı tüccardan yerli malları satın alıp nakletmesinden önce, yerel yetkililerce verilecek bir izin belgesi ya da *tezkere* talep etmekteydi. Artık bu uygulamaya da son verilecekti. Ayrıca, yerel maddelerle ürünleri alışlarında İngiliz tüccarları rekabetçi kılmak amacı güden hükümet, bunlara, aldıkları mallar için ülke içi gümrük resmi ödemeleri gerektiğinde, en fazla devlet yardımı gören Müslüman ve gayri Müslim yerli tüccarın sahip olduğu statüyü vermeye razı olmuştu. Bu mallar ihraç söz konusu olduğunda, her türlü ülke içi gümrük resminin bedeli yerine geçecek şekilde değerlerinin yüzde 9'u oranında bir vergiye tâbiydi. İhraç ya da ithal edilen satış eşyalarından ise değerlerine göre yüzde 3'lük bir vergi alınacaktı.[9]

Antlaşma yürürlüğe konduğunda, İngiliz konsoloslarından gelen az sayıda şikayetle birlikte, iyi işlediği görülmüştür. Fakat kısa bir süre sonra yerli tüccar, bir Avrupa gücünün korumasını elde edemedikçe ödenmesi gereken gümrük resmine ve yerel ticari kısıtlamalara ilişkin olarak daha zayıf bir konuma düşeceğini fark etmiştir.[10] Daha sonra 1861 baha-

---

[9]*Encyclopedia of Islam* (1971); sözleşmenin James Farley'de (*Resources* 1872, s. 267-71) geçen metni; Issawi (1980), s. 74-75; İngilizlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki artan ekonomik çıkarları için bkz. Owen (1981), s. 83-91.

[10]FO 195/288, 21 Haziran 1849, ek 8 Haziran 1849 tarihli mektup. Kayseri'deki konsolos Suter'in raporuna göre, "Avrupalıların mülklerinden artık talep edilmiyor olsa da, *yoklama* adlı resim bütün mallardan alınıyor, buna bağlı olarak da İngilizlerin ve diğer ülkelerin ticari

rında İngiltere ile Babıâli arasında yapılan ticari sözleşme müzakerelerinde gümrük oranlarına ilişkin daha fazla değişiklik getirilmesi ve sonraki yıl içinde bunların yürürlüğe konması kararlaştırılacaktı. Yine aynı şekilde, İngiliz ticaret kurumlarının ve onların temsilcilerinin satın aldığı mallar ile ihraç edilecek mallar için ödenmesi gereken ülke içi gümrük resminin bedeli olarak, gemi yükleme yerlerinde yüzde 8'lik bir vergi ödenecekti. Bununla birlikte, vergi her yıl yüzde 1 oranında düşecek ve sonunda tam yüzde 1'e gelip o noktada sabit kalacaktı. İngiliz mamulleri ve sömürge malları, imparatorluk topraklarına varış noktalarında yüzde 8'lik bir ithalat gümrük resmine tâbi olacak, fakat başka yerlere götürüldükleri takdirde hiçbir ek vergi uygulanmayacaktı. Ne var ki kalitenin ve fiyatın geçer akçe olduğu pazarda, ürettikleri kumaşın rekabete dayanamadığı tekstil imalatçıları örneğinde görüldüğü gibi, bu durum yerli sanayiciler açısından önemsiz bir teselli kaynağıydı.[11]

Osmanlı hükümetinin yerli ürünler üzerindeki denetimini ortadan kaldırmasıyla birlikte, Küçük Asya tarım ihracatı 1840'tan sonraki otuz yıl içerisinde önemli ölçüde artmıştır. Diğer yanda İngiliz mamüllerinin imparatorluğa ithali de gittikçe fazlalaşmıştır. Birçok ürün için kazanç düzeyleri korunmuş, bu durum alış ve satış fiyatları arasındaki büyük farka dayalı olarak değil, daha çok satış miktarını artırma suretiyle sağlanmıştır. Bu dönemde ithal ve ihraç mallar

---

malları dolaylı biçimde hâlâ bir vergiye tabi tutulmakta. Aslında sözleşme gereği bu ücretin alınmaması gerekiyor. Aynı şekilde *'baç'* ve *'derbend'* ücretleriyle başka isimler altında geçiş ve yol ücretleri haksız olarak alınmaya devam ediyor." (FO 78/704, 26 Şubat 1847). Ayrıca bkz. Great Britain, *Commercial* (1843), s. 15, 101 ve *Reports* (1861), s. 85. Rapora göre, konsolos, doğal kaynaklarının gelişmesine bağlı olarak Türkiye'nin imal mallara olan talebinin de artacağından emindi. Bu yüzden, 1838 ticari sözleşmesiyle getirilen rüsum oranlarının değiştirilmesi çağrısında bulunacaktır.

[11] 1862 yılı oranları konusunda, Farley (Resources, 1872), s. 279-88; Issawi (1980), s. 75. Yerli imalatçılar üzerindeki etkiler için C. Hamlin (1878), s. 59; FO 78/1534, 11 Şubat 1860; Erder (1976), s. 231.

arasında varolan ticari denge, karşılık olarak gönderilebilecek uygun yerel malların bulunup bulunmayışına bağlı olarak Küçük Asya'nın ana limanları açısından bir yerden diğerine farklılık göstermekteydi. Fakat genel olarak, imparatorluk içi ve dışı ticari düzeyler hem miktar hem değer olarak 1840 ve 1870 yılları arasında birbirinden çok farklı noktalarda seyretmemiştir.[12]

İmparatorluğun Avrupa ile gelişen ticareti, yeni koşullardan istifade edebilen Rumlara ve diğer gayri Müslimlere çok önemli fırsatlar sağlıyordu. Ve bunlar, kapitülasyonların ve Avrupalı güçlerin yardımıyla, aynı işi yapan Müslümanlar karşısında önemli bir avantaj elde etmişlerdi. Osmanlı yasa ve düzenlemelerine alışmış olan Rum işadamları, bu durumdan çeşitli şekillerde yararlanmaktaydı. Öncelikle çoğu, Yunan Krallığı'nın vatandaşıydı. Diğerleri, yani Ege adalarından olanlar ise Napolyon savaşları sonucunda kaybedilen topraklardan gelen İngiliz uyrukları idi. Bunların statüleri, adaların Yunanistan'a bırakılacağı 1864 yılına kadar devam edecektir. Bu Adalı Rumlar, İngiltere'den Rusya'ya, Avrupa'nın bütün büyük devletleriyle Doğu Akdeniz'de sürekli gelişme gösteren iş ilişkileri kurmuşlardır.[13] Son olarak ise, yabancı bir iktidarın himayesine giren Rumlar ve Babıâli'nin diğer uyrukları vardı.

Yabancı iktidarların temsilcileri, kapitülasyon rejimine dayanmak suretiyle, aslında kendi yurttaşları olmayan, fa-

---

[12]İzmir'deki konsolosun belirttiğine göre, "yetiştiricileri kendilerine tekelciler tarafından uygulanan baskıdan kurtarmak suretiyle İngiltere'ye tarım ürünleri ihracatı altı yıl gibi kısa bir süre içinde iki katına çıkmıştır." (FO 78/1609, 21 Ocak 1847); Ayrıca Samsun'un güneyine düşen iç kısımlardan özellikle mısır ve tütün olmak üzere ihraç edilen tarım ürünleri konusunda bkz. FO 78/1609, 6 Haziran 1861. İngiliz ithal malları konusunda, FO 78/1534, 11 Şubat 1860. Toplam ticaret konusunda, FO 78/1609, 6 Haziran 1861; FO 78/441, 20 Ocak 1841; Issawi (1980), s. 92-93.

[13]Mansolas (1876), s. 190'da bu ticaretin istatistiğini verir; ayrıca bkz. FO 78/652, 31 Ağustos 1846.

kat ülkelerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çıkarlarına hizmet eden kişilere himaye beratı vermekteydi. Başlangıçta tercümanlar gibi yalnızca birkaç kişi için düşünülen bu uygulama, özellikle Avusturyalı ve Rus olmak üzere Avrupalı konsolosların çabalarıyla dallanıp budaklanmış ve sonuçta Osmanlı devletinin on binlerce Hıristiyan uyruğu bu ayrıcalıktan yararlanmaya başlamıştı. İmparatorluğun iyi niyetinin kötüye kullanılması olarak kabul edilen bu uygulama, kanımca gerçekte ne ise o şekilde kavranmalıdır, yani değişen ekonomik dünyanın koşullarında başvurulan bir nevi destek olarak. Osmanlı Devleti dünya pazarının sıkı rekabetine ne kadar girdiyse, yabancı himaye Rumlara ve diğer gayri Müslimlere bir o kadar iktisadi ve hukuki avantaj sağlamıştır. Bu insanları imparatorluk üzerindeki yabancı ekonomik çıkarların direk ve bağımlı uzantıları saymak kanaatimce konuyu basitleştirmekten başka bir şey değildir. Konsolosluk himayesinden istifade eden Rumlar ve diğer uyruklar, bunu kendi alanlarındaki rekabetçi konumlarını sürdürmek amacıyla yapmışlardır. Çünkü, her şeyden önce Osmanlı ekonomisinin geniş kapsamlı ekonomik dünyaya açılımı böyle bir gelişmeyi zorunlu kılmıştır.[14]

Geleneksel Ticari Kurumların Yazgısı ve Gayri Müslimler Açısından Önemi

Yerel tüccar ve üreticiler dış pazar ile etkileşime girdikçe, kent merkezlerindeki ticaret hacmi ve değeri bakımından artış gösteriyordu. Aynı zamanda, Balkanlar'da ve Anadolu' da yüzyıllardır panayırlarda gerçekleşen alışveriş uygulaması düşüşe geçmişti. Gerçekte, bu iki ekonomik dünyada oldukça belirgin bir başarısızlık yaşanmıştı. Önceki yüzyılda özellikle Balkanlar'daki birçok kasaba, endüstri üretimi ve tica-

[14] "İmtiyazat"; Ubicini (1856), c. 1, s. 350-51 ve c. 1, s. 217; Mardin (1969), s. 266; Turgay (1981), s. 304-5.

ret alanında bir ekonomik kriz geçirmişti. Avrupa'nın, başta pamuk, tahıl ve ipek olmak üzere, imparatorluktaki hammaddelere ve tarım ürünlerine talebi büyüdükçe, söz konusu bölgelerde el sanatlarına dayalı geleneksel sanayi değerini birden kaybetmeye başlamıştı. Oysa paradoksal olarak, imparatorluktaki panayırlar onsekizinci yüzyıl ortalarında bir gelişme yaşamaktaydı. Hala gelenekselliğin hakim olduğu böylesi bir dünyada malların bu değiş tokuş ve dağıtım yöntemi, yerel sakinlerin gereksinimlerini hayranlık uyandıracak şekilde karşılamaya devam ediyordu. Bir yandan yerli ürünler satılırken, öte yandan diğer bölgelerden hatta diğer memleketlerden getirilen mallar pazarda kendilerine yer bulmaktaydı.[15] Yıl boyunca birbiri ardı sıra kurulan panayırlarla Balkanlar'da ve Küçük Asya'da düzenli bir ağ oluşturulmuştu. Seyahat edip yabancılarla ilişkiye geçmeye istekli Ortodoks Hıristiyan tüccarlar, kısa zamanda bu iki bölgenin panayırlarında üstünlüğü ellerine geçirmişlerdir.[16]

Ondokuzuncu yüzyılda da panayırlar tüm Anadolu'da kurulmaya devam etmiştir. Fakat aralarında önem bakımından üçü göze çarpıyordu. Bunlardan biri yarımadanın kuzeybatısında Balıkesir'de ağustos ayında kurulan ve iki hafta süren bir panayırdı. Diğer iki panayır ise Orta Anadolu'nun kuze-

---

[15]Stoianovich (1970), s. 110 ve (Haziran 1960), s. 261. Plovdiv'de kurulan bir panayırı konu alan bir İngiliz konsolosluk raporu, panayırda temsil edilen imparotorluk merkezleri ve malları konusunda iyi bir fikir vermektedir (FO 195/700, 20 Kasım 1861).

Şehir	*Ürünler*
Yanya	İşlemeler, Arnavut giysileri, kürk ve postlar., altın
İstanbul	Kağıt, pamuklu eşyalar, hırdavat ve çanak çömlek, mücevher
Bursa	Pamuklu eşyalar
İzmir	Kuru meyve, sabun, zeytinyağı

[16]Balkanlar'da Rumlar ve Slavlar hakim durumdayken, Anadolu'da Ermenilerle Rumlar etkili bir konum elde etmişlerdi (bkz. Stoianovich, (Haziran 1960), s. 260-61, 280; Robert Brunschvig (1953), s. 65-72.

yinde, Çankırı yakınlarındaki Yapraklı'da ve Tokat'ın kıyısındaki Zile'de kuruluyordu. Bu panayırlara Osmanlı başkentiyle Anadolu'nun diğer büyük şehirlerinden gelen tüccarlar ve bunların yanısıra komşu Ortadoğu memleketlerinden gelenler katılıyordu. Burada başta pamuklu mallar ve yünlü giysiler olmak üzere, yerli ürünlerle Avrupa mamülleri alınıp satılıyordu. İşlemler genellikle peşin parayla gerçekleştiriliyor, nakit sorunu hemen alışverişin yapıldığı yerde sarraflar tarafından hallediliyordu. Kimileri kredi karşılığı alım yapsa da, takas usulüyle alışveriş yapıldığı da görülüyordu. İyi geçen bir yılda Zile'deki gibi büyük bir panayıra 50 binin üzerinde insan iştirak ederdi. Zaman içinde bu panayırlar bölgenin genel ekonomik koşullarına uygun olarak iniş ve çıkışlar yaşamışlardır. Kuraklık ya da bereketli hasat dönemleri insanların alabilecekleri mallar üzerinde doğrudan bir tesir yapmış, tüccar da bu durumdan doğal olarak etkilenmiştir.[17]

1840'lı yıllarda panayırlar üzerinde olumsuz ve değiştirilemez sonuçlar yaratacak, önemli ve uzun-vadeli bir eğilim ortaya çıkmıştı. Samsun'daki İngiliz konsolosu R. W. Stevens gönderdiği bir raporda bu duruma şu sözlerle dikkat çekmiştir:

> Buhar denizciliğinin bölgeye gelişinden önce, İstanbul'a yolculuk... yolda yağma tehlikesi bir yana çok büyük bir girişim olarak değerlendirilirdi... Vapurun sağladığı kolaylık ve can güvenliği....muazzam bir değişime yol açtı ve artık insanlar İstanbul'a yola çıkarken yanlarında nakit para bulundurmayı daha kârlı buluyorlar. Çünkü bu şekilde başkentte alımlarını tam olarak ihtiyaçlarına göre yapabiliyorlar. Böylece şimdiye kadar Zile'de yapılan işin bir kısmının İstanbul'a ve diğer bir kısmının da özel malların konabileceği yer olması koşuluyla, Samsun'a aktarılabilmesi mümkün olacak[18]

---

[17]Panayır yerleri konusunda, Issawi (1980), s. 143-44; Lemonidis (1849), s. 202-5. Panayırlara dair ayrıntılı bilgi için, FO 78/401, #3, 3 Mart 1840, ayrıca 15 Şubat 1840 tarihli ek; FO 78/492, 31 Aralık 1841; FO 78/533, 31 Aralık 1842; FO 78/704, 31 Aralık 1846; FO 78/753, #1, 27 Ocak 1848.

[18]FO 78/533, 31 Aralık 1842; FO 78/704, 31 Aralık 1846, ek #2.

Ancak panayırların baş aşağı bir düşüşe geçmek üzere olduğunu hesaplayanlar meseleyi abartıyorlardı. Refah olduğu sürece, panayırlar Anadolu'nun iç kısımlarında mal talebini karşılamaya devam edebilirdi. Ayrıca, Osmanlı hükümeti panayırları teşvik etmek için elinden geleni yapmaktaydı. Nitekim, hükümet 1890'lı yıllarda demiryolu ağının kesişme noktası olan Eskişehir'de yeni bir panayır kuracaktı.[19] Öte yandan, konsolosun gözlemleri, Anadolu panayırlarında hakim olan Rum ve Ermeni tüccar için geçerli fırsatların değişen niteliğine de işaret etmekteydi. Kendi pazarlarının niteliğini kavramaları durumunda, tüccarın panayırlarda hâlâ bir geleceği vardı. Ve bu gelecek, iç bölgelerin daha ulaşılmaz yerlerinde yaşayan yerel halkın gereksinimlerinin karşılanmasında yatıyordu.

Eğer Osmanlı panayırları Avrupalıların ve onların yeniliğe açık taraflarının rekabetiyle karşı karşıya gelmek durumunda kalmışsa, asırlar boyunca Osmanlı şehrinin değişmez unsuru olmuş loncaları şimdi daha zorlu bir mücadele bekliyordu. Kırım Savaşı öncesinde loncaların sayısı ve sahip oldukları ekonomik ve siyasi nüfuz bu kuruma hatırı sayılır bir güç kazandırmıştı. Fakat 1870'lerde gözlemciler, loncaların mesleki faaliyetlerine, her geçen gün verimsizleşen üretimlerine ve genel çöküşlerine bir çekidüzen vermedeki yetersizliklerine işaret etmekteydiler.[20]

Loncaların niçin hâlâ var olduğu konusundaki ağır eleştirilere İngilizler de destek veriyordu. Örneğin 1860'ta İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi, Dışişleri Bakanı'na 1838 Ticaret Antlaşması'na değinerek yazdığı notta şöyle diyordu:

> Sonuç olarak şuna inanıyorum ki, (1838 tarihli) antlaşma uyarınca... şu konularda ısrar etmeliyiz: Perakende alışveriş, mes-

[19]FO 78/753, sayı 1, 27 Ocak 1848, ek. Eskişehir konusunda, Issawi (1980), s. 145.

[20]Ubicini (1856), c. 2, s. 222; Senior (1859), s. 135; Marinakou (1950), s. 51-52; FO 83/337, 11 Kasım 1870; Great Britain, *Condition* (1871), s. 728.

leklerin icrası, ikamet vs. konularında Türk uyrukların sahip olduğu ayrıcalıkların aynısı- ne fazla ne de eksik; bu koşulu daha net ve daha yararlı bir hale getirmek amacıyla, bir ölçüde tekel olan ve bence çoktan kaldırılmış olması gereken tüm tüzel kişiliklerin yasaklanması yönünde pazarlığa girişmeye hazırım.[21]

Osmanlı hükümetinin, yerli el sanatlarını ve bunların meslek örgütlerini emniyet altına alıp koruma konusunda gösterdiği beceriksizlik ile Avrupalıların ticari haklar konusundaki talepleri arasında kalan loncalar, gittikçe daha zor bir konuma itiliyorlardı. Serbest ticaretin getirdiği avantajların ayyuka çıktığı bir dönemde, loncalar miyadı dolmuş bir yapı niteliği sergilemekteydi. Sürecin gerçekleri karşısında loncaların Osmanlı devletine ve devletin ticaretine katkısı hızla azalıyordu.[22]

Ondokuzuncu yüzyıl ortalarında imparatorluk topraklarındaki Rum loncaları ise yurtdışındaki Rumların esaslı rekabetini göğüslemek durumundaydı. Kırım'daki savaşın şiddeti arttıkça, Yunan ve Osmanlı hükümetleri, Yunanistan'ın açıkça Rus tarafını tutmasına karşın, ilişkilerini daha sağlam bir temele oturtmaya çalışıyorlardı. Bu amaçla iki devlet, Osmanlı başkentinin banliyölerinden biri olan Kanlıca'da 8 Haziran 1855 tarihinde bir "ticaret ve denizcilik antlaşması" imzalamıştır. Antlaşmaya göre, imparatorluk topraklarında iş ilişkilerine giren Yunan Krallığı uyrukları, diğer yabancı devlet uyruklarının gördüğü muamelenin aynısını görecekti. Fakat Krallık uyruğu altındaki Rumların imparatorlukta iş yapabilmek için itici bir kuvvete ihtiyaçları yoktu, zaten çoğu yerel ticarete katılmış, hatta loncalara dahi girmişlerdi. Osmanlı hükümeti, loncalara ayrılmış ticaret alanlarında yabancıların faaliyet göstermesini yasaklama yoluyla yerli zanaatkârlarını korumaya çalışırken, çok farklı

[21]Great Britain, *Papers* (1871), s. 27, 29.
[22]FO 83/337, 11 Kasım 1870.

ulusların vatandaşları konumundaki işadamları, söz konusu yasağı göz ardı etmekte, devlet de duruma ses çıkarmayıp göz yummaktaydı. Zamanla, Sultan'ın Rum tebaası kendisini çeşitli iş alanlarında krallıktan gelen Yunanlılarla rekabet içinde bulmuşlardır. Dahası, yabancı kimlikli bu Yunan işadamları, loncaların hakim olduğu ticari hayat içinde yer alan herkesten talep edilen vergileri ödememek doğrultusunda direnmeye başlamışlardır.[23]

Şurası kuşku götürmez bir gerçek ki, böylesi durumlarda Babıâli ne yaparsa yapsın, birçok kasabadaki lonca sistemi Avrupalıların mallarına ve ticari uygulamalarına bağlı olarak eski gücünü önemli ölçüde kaybetmekteydi.[24] Bu dönemde Yunanlı girişimciler, imparatorluğun değişen ekonomik manzarasına uyum gösterip, bundan en iyi şekilde yararlanmanın yapılacak en akıllıca iş olduğunu düşünüyorlardı.

Rumların ondokuzuncu yüzyılda bağlı olduğu loncaların ya da *esnafın* (o dönemde *syntechnia* terimi nadiren kullanılmaktaydı) sayısına ve büyüklüklerine ilişkin tam bir tablo çıkarmak güçtür. Başkenttekiler tüm loncalar içinde en eski ve en nüfuzlular arasında bulunuyordu. Loncaların çoğunun mensupları aynı yerden gelen kişiler oluyor ve bunlar uğraştıkları mesleğin icraatını tekellerine alıyorlardı. Örneğin, İstanbuldaki Rum havyar üreticileri Kapadokya'nın Sinasos kasabasından idiler. 1850'lerde başkentte yaklaşık kırk Rum loncası ve bunların her birinin ortalama 350 üyesi vardı. Bu sayılar İstanbul'daki Rum esnafın ekonomik önemini göstermesi bakımından anlamlıdır. Ayrıca belirtilmesi gereken bir şey ise, bu dönemde şehrin bazı bölgelerinin ekonomik kalkınmanın eşiğinde olduğudur. Başkentteki Avrupalıların başlıca iş ve ikamet merkezleri olan Pera ve Galata'nın ticari ve mali fırsatları Rumlarla Ermenileri buralara çekmekteydi. 1870'ler-

---

[23]AYE, 1871, 49/2 #576, 4/16 Mart 1871 ve 15/27 Mart 1871.

[24]Marinakou (1950), s. 52; Ömer Celal Sarç'tan ("Tanzimat ve Sanayimiz") alıntı yapan Issawi (1966), s. 51-52.

de İngiliz elçiliğinin Yunan konsolosluğunca sağlanan sayılara dayanarak hazırladığı raporlar, yalnızca Pera ve Galata'da, en büyük etnik grup olan Rumların loncalarında 4500 üyenin bulunduğunu belirtiyordu.[25]

Her tip ticari işle ilgilenmekle birlikte, Rumlar özellikle belirli işlerde üstünlüğü ellerine geçirmişlerdi. Büyük kısmı fırıncı, kürkçü, ayakkabı imalatçısı, terzi ve kumaş tüccarı idi.[26] Çoğu İstanbulluydu, ama aynı zamanda iş arayan genç erkeklerin taşradan şehre sürekli akışları da söz konusuydu. Genellikle bekâr olan bu erkekler ailelerinden her seferinde yıllarca şekilde ayrılıyorlar, lonca üyesi akrabalarını ya da hemşerilerini bularak, bu usta esnafların yanlarında çırak olarak çalışmaya başlıyorlardı. Taşradan gelen bekâr zanaatkârlar genellikle bir handa aynı odada kalıyorlar, düşük bir kira karşılığında kendilerine yatak ve bir öğün yemek sağlanıyordu. Hanın içinde, nargile ve içecek bulunan bir kahvehane ile temel ev eşyaları ve yiyecek satan küçük bir dükkân bulunuyordu. Genç erkekler bu yerlerde yaşarken kimi zaman yedi yıla kadar uzasa da, genellikle 3-5 yıl arası devam eden çıraklık görevini yerine getiriyorlardı. Usta bir zanaatkâr ya da esnaf, zamanı geldiğinde mesleğini işi artık

---

[25]Lonca tekelleri konusunda, Sarantidou (1899), s. 32; Marinakou (1950), s. 52 gümüş kuyumcuları loncasının üyelerinin olağandışı bir uygulamayla birden çok şehirden olduğunu belirtir. Başkentteki sayılar konusunda, Marinakou (1950), s. 51. Pera ve Galata konusunda bkz. Karpat (1985), s. 97-107. Elçilik raporu Pera ve Galata'da toplam 13.500 üye sayısı olan 140 lonca bulunduğunu belirtmektedir. Rumların ardından en büyük grubu 3200 üyesiyle Ermeniler oluşturuyor ve onları da 500 üyelikle Yahudiler izliyordu. Yaklaşık olmakla birlikte bu rakamlar göreli olarak, başkentin ticari yaşamında Rumların önemini ortaya koymaktadır. FO 83/334, 25 Aralık 1869. İstanbullu Rumların mali etkinlikleri ve bunların devlet açısından taşıdığı önem konusunda bkz. Dertilis (1980), bölüm 1.

[26]Ubicini (1856), c. 2, s. 222; Issawi (1966), s. 118; Marinakou (1950), s. 51-52; FO 83/334, 25 Aralık 1869. Bunlar Rumların iştirak ettiği ticaret alanlarından yalnızca birkaçıdır. Ayrıca, kuyumculuk, gümüş kuyumculuğu ve saatçilik gibi daha itibar gören mesleklerde de görülüyorlardı.

öğrenmiş olan bir akrabasına ya da hemşerisine devretmekteydi. Bu şekilde loncalar, Rumlar arasında ekonomik olduğu kadar toplumsal devamlılığın da sürmesini sağlamıştır.[27]

Loncaların genel işleyiş ilkesi, kişisel çıkarların müşterek fakat sınırlı bir şekilde korunması olarak tanımlanabilir. Ne var ki bu ilke, rekabetin engellenmesi ya da baskı altına alınması suretiyle olumsuz biçimler alabiliyordu. Mesela, böyle bir olay Bursa'da yaşanmıştır. Kırsal kesimde yaşayan bir kumaş boyacısı ipek kumaşların daha iyi boyanmasını sağlayan bir yöntem bulmuş, fakat yerel lonca kendi işlerini tehdit eden bu yeni zanaatkârın başka bir şehre sürülmesini sağlamıştır. Yaşanan başka bir olayda ise, Egeli bir yurttaş İngiliz konsolosunun himayesinde pamuklu mallar satmak üzere bir işyeri açtığında Müslüman ve Hıristiyan esnaf bu kişiyi kasabadan atmaya çalışmıştır. Fakat bunun yanında, lonca üyeleri kendi düzenlemelerini oluşturma yönünde olumlu adımlar da atmışlardır.[28] Anlaşıldığı üzere loncalar, hedefleri, işleyişleri ve taktikleri açısından büyük farklılıklar göstermekteydiler. Uygulamaları ne olursa olsun, bu kurumlar aynı zamanda imparatorluğun yaşadığı daha kapsamlı ekonomik değişikliklere göğüs germek zorundaydı.

Loncalarla Ordodoks kilisesi arasındaki ilişki, koruyucu bir azizin himayesine girmek kadar basit, yeni bir patrik için karar vermek gibi de hassas bir hal alabiliyordu. Diğer bir deyişle, söz konusu ilişki yakın, dolaysız ve karşılıklı idi. Talih, bir zanaatkâra ya da tacire ancak arada sırada gülebilirdi. Fakat kalıcı bir faktör olarak inanç her zaman hemen yanı başlarındaydı. Loncalar içtüzüklerini yazılı olarak ifade ettiklerinde, kilise bu belgelere onay mührü basmaktaydı. Başkentte kurallar onaylanması için patriğe teslim ediliyordu; taşrada ise bu meseleyle başpiskoposlar

---

[27]FO 83/334, 25 Aralık 1869; Marinakou (1950) s. 49.

[28]Egeli Rumlar konusunda, FO 195/647, 26 Haziran 1858. Kendi düzenlemelerini getirmeleri konusunda, FO 83/337, 11 Kasım 1870.

(metropolitler) ilgileniyordu. Her ne kadar kilise, hayırduasını saptanan kuralları adamakıllı incelemeksizin, adet yerini bulsun diye vermekteyse de iki kurum arasında açık bir bağ vardı. Bu yüzden millet üyeleri konusunda bir sorun yaşadıklarında, kilise liderleri destek bulmak amacıyla rahiplere ve eşrafa olduğu kadar lonca yetkililerine de yönelirdi.[29]

Başkentteki loncalar kilisenin alanına giren konularda daha büyük rol oynuyordu. Devlet açısından taşıdıkları önem, liderlerinin cemaat içindeki toplumsal itibarı ve son olarak, temsil ettikleri ortak servet dolayısıyla, loncalar birtakım önemli işlevlere sahipti. Rum Ortodoks millet sisteminin yeniden örgütlendiği 1862 yılına kadar, patrik, mali kaynakların idaresi ve başkentteki cemaat içinde dağıtılması işinde bir komitenin yardımına başvurmuştu. Onsekizinci yüzyıl ortalarında Patrik V. Cyril tarafından kurulmuş olan bu komitenin üyeleri arasında loncaların seçtiği kişiler de mevcuttu. Aynı şekilde önemli olan başka bir şey ise, İstanbul loncalarının onaylarını vermek suretiyle patrik seçimine düzenli olarak katılmalarıydı. Kilisenin dünyevi meselelerinde loncaların rolünü kısıtlayan Geçici Meclis'in (*prosorino symvoulion*) millet sistemini yeniden örgütleyişinden sonra (bkz. kısım 5) sadece başkentteki önemli loncalar Rum milletinin sorunlarıyla uğraşacak laik temsilciler çıkarmaya devam etmiştir.[30]

Mesleki kuruluşların milli cemaat meseleleri üzerindeki etkisi, değişen ekonomik koşullara ve hükümet reformlarına bağlı olarak hafiflediyse de, bu grupların her biri cemaatler içerisinde hâlâ yararlı işlevler görmekteydiler. Daha önce

---

[29]Bütün kasabalarda loncaların tek tek kendilerine ait bir koruyucu azizi (İng. patron saint) vardı. Örneğin Artaki (Erdek) kasabasında katırcılar Aziz Theodore'a, bağ işçileri Aziz Tryfon'a dua ederken, ayakkabı imalatçılarının azizi Aziz Spyrdon idi; duvarcıları ise Aziz Haralambos koruyordu (Makri, Elyazması, s. 336); ayrıca bkz. Marinakou (1950), s. 92, 120.

[30]Marinakou (1950), s. 51,116-19; Vacalopoulos (1976) s. 209.

belirtildiği gibi, hastalık ya da doğal afet sebepleriyle yaşanabilecek iş kayıpları olasılığına karşı, loncalar ortak bir fon bulunduruyorlardı. Fonun nasıl idare edileceği, yere ve işkoluna bağlıydı. Loncaya yeni bir kimsenin kabul edildiği bazı durumlarda, cüzi bir miktar da para alınırdı. Başka bir uygulama ise, lonca üyelerinden yıllık kazançlarının belirli bir yüzdesi temel alınarak bir katkıda bulunmalarının istenmesiydi. Toplanan paralar sayesinde lonca, ihtiyaç duyan üyelerine geri alınmak üzere borçlar veriyordu. Bir salgın olması durumunda, bu kaynak ölen üyelerin cenaze masraflarını karşılamak üzere kullanılabiliyordu. Kaynakların sınırlı olması nedeniyle loncalar bulundukları kasabada sadece kendi üyelerinin sorunlarıyla ilgilenebiliyorlardı.[31]

Lonca liderleri daima cemaatin önemli kişileri arasındaydı ve ileri gelenlerin oluşturduğu heyete, yani *dimogerontia*'ya seçiliyorlardı. Bu kişiler toplumsal itibarları sebebiyle tanıklık yapmaya ya da her çeşit kamu belgesine veya özel belgeye loncanın mührünü basmaya çağrılıyorlardı. Söz konusu belgeler arasında şunları sayabiliriz: tapular, dilekçeler, sertifikalar, vasiyetnameler, çeyiz sözleşmeleri, satış bordroları ve okul belgeleri. Ayrıca, lonca liderlerinin dürüstlüğüne güvenen bazı kimseler de bu liderler tarafından kullanılmak üzere para bağışlarında bulunabiliyordu.[32]

1840 sonrasında ekonomik önemlerini yavaş yavaş kaybetmeye başlamalarına karşın loncalar, imparatorluk şehirlerinde yaşayan etnik cemaatlerin toplumsal yaşamlarında kayda değer rol oynamaya devam etmişlerdir.

Yollar, Buhar ve Demiryolları: Anadolu'da İletişim ve Ticaret

Anadolu'da yan yana varlığını sürdüren ve önemli ölçüde

---

[31]Marinakou (1950), s. 94-96; Makri, (Elyazması), s. 333; FO 83/337, 11 Kasım 1870.

[32]Marinakou (1950), s. 116, 124-25.

birbiriyle iç içe geçmiş hiç olmazsa beş ekonomik dünya vardı. Bu dünyaların coğrafi sınırlar anlamında en darını, iç kesimlerin her bir bölgesinde gerçekleşen üretim ve alışveriş oluşturuyordu. Bu dünya büyük oranda kendine yetiyordu ve iktisadi olarak geleneksel bir görünüm arz ediyordu. Genellikle iç kısımları kıyıya bağlayan alanları da içermek üzere, Anadolu'nun bölgeleri arasında devam eden alışveriş ağı daha geniş olan diğer iktisadi alanı oluşturuyordu. Bu alan çok önemli ölçüde, hacim olarak daha büyüktü ve piyasa güçleriyle taleplerine daha uyumluydu. Başka bir iktisadi yapı ya da yapılar dizisi de, sahil boyunca uzanan birkaç kenti ve Ege adalarını, büyük bir limanda yoğunlaşan alışveriş etkinliğine bağlayan kıyı ticareti idi. İmparatorluğun diğer büyük bölgelerine bağlanan Anadolu'nun kendisi ise Balkanlar'dan, başkentten ve Arap ülkelerinden deniz ve kara ticaretiyle gelen malların mübadele edildiği bir odak noktası konumundaydı. Tüm bu faaliyet alanlarının içinde en genişi, ulusal sınırların ötesine uzanan ticaret ağıydı. Bu ağ Anadolu'yu Güney Rusya, İran, Akdeniz ülkeleri ve giderek denizaşırı Atlantik ülkeleriyle ticari ilişkiler kurmaya itiyordu. Temeli karşılıklı dayanışma olan bu ticari sistemin başarı yeteneğini belirleyen kuşkusuz büyük ölçüde Küçük Asya içi ve çevresindeki iletişim ağının niteliği ve eriştiği uzaklık idi. Öyleyse, bu ağın, üreticiler ile tüccarın ticari etkinliklerini nasıl şekillendirdiğini görebilmek önemli bir husustur.

Anadolu'ya hizmet eden iletişim ağının en eski ve gerçekte en temel unsuru yol sistemiydi elbette. Roma *oikoumenesinin* o eski günlerinde, yollar bu büyük platoyu daha çok batıdakiler olmak üzere önemli kıyı alanlarına bağlamaktaydı. Sonraları, Bizans Krallığı döneminde sistem, İstanbul'u ticari ve yönetsel anlamda Kilikya kıyısına bağlayacak şekilde kuzey-güney ekseninde genişletilmişti. Osmanlı idaresi altında ise Küçük Asya'nın başlıca yol güzergâhları yüzyıllar boyunca aynı kalmış, bunun yanında yolların istikame-

tini belirleyen unsurlar, ülkenin doğal özellikleri ve yarımadanın ötesindeki önemli ticari bölgelerin konumu olmuştur.

Doğuda kervan yolları İran ve Mezopotamya üzerinden kuzeye yöneliyor, Karadeniz kıyısının Trabzon ve Samsun (Amisos) merkezlerinde son buluyordu. Doğu-Batı ekseninde Küçük Asya'ya hizmet eden yollar Kadıköy'de başlayıp başkentten Boğaz yoluyla ya kıyıyı izliyor ya da güneye Eskişehir'e sapıyor ve oradan da doğuya Ankara, Sivas ve Erzurum'a kadar uzanıyordu. Selçukluların Küçük Asya'nın merkezini denetimleri altına aldığı onikinci yüzyılda, başlıca güzergâh başkent Konya'yı Aksaray ve İncesu üzerinden Kayseri'ye bağlıyor, orada kollara ayrılıyor ve eskiden olduğu gibi bir hat Sivas ve Amasya yoluyla Karadeniz'e, diğeri ise doğudan ilerleyerek Malatya'ya uzanıyordu.[33]

En azından harita üzerinde, Anadolu, önemli yerleşim merkezlerini birbirine bağlayan yollarla belli bir bütünlük ortaya koymaktaydı. Fakat kağıt üzerinde olan, fiili şartlara uymuyordu. Söz konusu güzergâhlarda bulunan yollar yüzlerce yıl önce yapılmışsa da, fiziksel durumları o zamanlardan beri pek değişmemişti. Esas itibariyle bu yollar dar patikalardan başka bir şey değildi ve yük ya da binek arabaları için değil hayvanlar içindi. Bundan dolayı, demiryolunun gelişinden önce, Avrupa'da insanların ve malların bir yerden diğerine karadan ulaşımını hiç olmazsa kolaylaştırmış olan taşıtlar, Küçük Asya'da uzun mesafeli yolculuklar için neredeyse hiçbir işe yaramıyordu. Gözü pek yolcuların vadilerde akan ırmakları aşmasını sağlayacak köprüler sayıca çok azdı ve olanlar da uzun mesafeler katetmeyi gerektiren ticari işlerin aslında bir hayli tehlikeli olup cesaret istediği zamanlarda yapılmıştı. Dahası kışın gelişiyle toprağı dövmeye başlayan yağmurlar bu basit toprak yolları geçilmez çamur deryaları

[33]Eski Yunan-öncesi dönemlerden Türklerin zamanlarına Anadolu'da varolan ana yolları gösteren bir harita Ramsay'de (1962) bulunabilir. Ortaçağ konusunda, Kostof (1972), s. 29; Pitcher (1972), s. 24-28 ve 6. harita.

haline getirmekteydi.[34]

Zayıf kara ulaşımı, taşınabilecek malların miktarını ve çeşidini sınırlamakla kalmıyor, ticari girişimlerin kazanç getirmemesine yol açan yüksek nakliyat masrafları doğurarak yapılan işi tehlikeye sokuyordu. Öte yandan, durumu ıslah etme yönünde devletin 1870'lere dek harcadığı çabalar çoğu zaman yetersiz kalmış ve bölük pörçük yapılan çalışmalar büyük para ve emek külfeti getirmiştir. Böylesi projeleri başlatıp devam ettirmek genellikle enerjik ve girişken valilere ya da paşalara düşerdi. Bunun için ihtiyaç duyulan emek gücü yasal angaryalarla elde edilmekteydi. Sermaye ihtiyacı baş gösterdiğinde ise, yörede kolayca borç bulunamıyordu. Başka yerlerden bulunan borçların faizleri de yüzde 15'ten başlayıp yüzde 40'a kadar çıkabiliyordu. Bu dönemde, yol yapımından istifade edecek alanlar, bekleneceği üzere Trabzon, Bursa, İzmir ve Adana gibi kıyılardaki belli başlı ticari merkezlerdi.[35]

Gelişmiş ve genişlemiş bir yol ağı, malların karadan naklini kolaylaştıracak ve bu uygulamanın yayılmasını sağlayacaktı. Yol ağı konusundaki bu umut devam ederken 1830'lu yıl-

---

[34]Ubicini (1856), c. 1, s. 33; Scherzr (1882), s. 70-71; Farley, Modern, (1872), s. 286-87; FO 78/532, 18 Şubat 1843; FO 78/1534, 11 Şubat 1860; FO 78/1609, 6 Haziran 1861. 1863 yılına kadar Bursa, birkaç mil uzaklıkta bulunan Marmara kıyısındaki limana açılan bir araba yoluna sahip değildi (Erder, 1976, s. 249-50). Bu yolların sınırlılığı ve önemi Trabzon ve İran arasındaki trafik konusundaki şu istatistikten anlaşılabilir "Seferlerde kullanılan at sayısı yıllık tahmini olarak 60.000 dolayında, taşıdıkları yük 120.000 kalem mal... ya da toplam 21.000 ton dolayında. Yaklaşık 2.000 deve, 4.000 kalem mal... Toplam 1.400 ton. Yaklaşık 3.000 öküz yükü ya da 6.000 kalem mal... toplam 1.050 ton. Yaklaşık 6.000 eşek yük ya da 12.000 kalem mal... yine 1.050 tonluk toplam. Bu yolla yılda 24.500 ton yük taşınıyor." (FO 78/2050, 28 Ocak 1868; ayrıca bkz. FO 195/ 528, #5, 27 Mart 1857).

[35]Yüksek nakliye vergileri konusunda, FO 78/796, #8, 1 Mart 1849, ek #1; ayrıca bkz. FO 78/2050, 15 Şubat 1868, Ocak 1868 tarihli genel raporun 3 no'lu eki; FO 78/796, #8, 1 Mart 1849; FO 78/1534, 11 Şubat 1860; Scherzer (1882), s. 70; Farley, *Modern* (1872), s. 282-90; Erder (1976), s. 249-50; Kougioumtzoglou (Elyazması). s. 48.

ların sonlarında Küçük Asya kıyılarında buharlı gemi ortaya çıkmış ve ticaretin özüyle ilgili önemli bir değişimin sinyallerini vermeye başlamıştı. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarına denk düşen dönemde, yukarıda adı geçen şehirler denizcilik alanındaki ilerlemelerden en az, karayolunun sağladığı olanaklar kadar yararlanmışlardır. Aslına bakılırsa, deniz ve kara ulaşımı arasındaki daha yakın bir ilişkinin içerdiği olası muazzam ticari potansiyel, dönemin çağdaşlarınca hemen ve sık sık belirtilmekteydi.[36] Söz konusu potansiyel, bölgesel ticaretin yanında, "yalnızca yerli değil aynı zamanda yabancı ürünlerin... bir noktadan diğerine taşındığı" kıyı ticaretini ve bunun ötesinde daha çok gelecek vaat eden, Batı Avrupa'yla uzun mesafeli bir ticareti içeriyordu. Fırsatlarla dolu genişleyen bir ufukta, özellikle iç kesimlerdekiler olmak üzere Anadolulu tüccar ihtiyaç duyulan malları dışarıdan tedarik etmek kolaylığından yararlanmaya başlamıştı. Bu arada tahıl gibi haddinden fazla üretilen yerli ürünler ise tüccara oldukça geniş bir ihracat piyasası yaratıyordu. Böylelikle, Avrupa'dan gelen sanayiciler ve deniz nakliyecileri ihtiyaç duydukları kazançlı girişimler için Osmanlı pazarına ulaşabiliyordu artık.[37]

Ne var ki, deniz taşımacılığındaki teknolojik ilerlemeler kıyılarda daha elverişli demirleme ve liman olanakları gerektiriyordu. Bu anlamda, rıhtımlarını ve limanını geliştirmiş olan İzmir, Ege kıyısının önemli bir merkezi haline gelmiştir. Karadeniz sahillerinde de birkaç liman vardı. Fakat Pontus kıyılarında gelişen deniz ticaretinin gereksinimlerini, sahip oldukları fiziksel potansiyel ve coğrafi konum itibariyle yalnızca Samsun ve Trabzon karşılayabiliyordu.

Habsburg Krallığı'nın Adriyatik Denizi'ndeki limanlarında hizmet veren Avusturya Lloyd Şirketi'nin imparator-

---

[36]FO 78/655, #12, 31 Aralık 1845, ek #2; Farley, *Modern* (1872), s. 290.

[37]Great Britain, *Commercial* (1843), kıs. 8, s. 99; FO 78/655, #12, 31 Aralık 1845, ek #2; Farley, *Modern* (1872), s. 290.

lukta çalışmaya başlamasıyla, 1830'ların sonlarında Doğu Akdeniz'de düzenli vapur hizmeti verilmeye başlamıştı. Düzenli olarak sefere çıkan gemiler İstanbul'dan İzmir'e otuz altı saatte ve Karadeniz kıyısındaki Trabzon'a altmış saatte gidiyordu. Avusturya şirketi iyi hizmet, cazip fiyatlar ve mükemmel bir organizasyon vasıtasıyla, Küçük Asya çevresindeki sularda gemilerini sefere çıkaran Fransız Messageries, İngiliz Peninsular ve Oriental Şirketi, Rus Steam Navigation Şirketi ve Osmanlı hükümetince kurulmuş şirketler arasında başı çekmekteydi. Buharlı gemilerin sayısında yıldan yıla artışlar olduğu halde, onlarla kıyı ticaretinden hâlâ önemli kazançlar elde etmek mümkündü.[38]

Anadolu sularının vapurla tanışması, Hıristiyan tüccarların iş ilişkilerinde doğrudan ve kayda değer bir tesir yaratmıştı. Yalnızca durak yeri seçimiyle bile vapur güzergâhları yerel girişimleri etkileyebiliyordu. Örneğin, iki Bursa limanı Gemlik (Kios) ve Mudanya arasında, vapurlar birincisini tercih ediyordu; çünkü daha korunaklı bir limanı vardı. Nüfusunun çoğunluğu Rum olan Gemlik, bu fırsattan yararlanmasını bilmiştir.[39]

Vapur hizmetleri aynı zamanda iç kısımlardaki iş alanları açısından da büyük önem taşıyordu. Bu kısımlardan başkente, yani İstanbul'a karayolundan ulaşmak 20-22 gün arası sürerken, İzmir'e gitmek yaklaşık otuz beş gün alıyordu. 1837'den sonra vapurlar Samsun'a düzenli olarak uğramaya başlayınca İstanbul'a seyahat etmeye gerek kalmamış ve bu Karadeniz limanına yolculuk 15-16 gün dolayında sürmeye

---

[38]Scherzer (1882), s. 87-88; Farley, *Modern* (1872), s. 197-98; FO 78/367, 31 Aralık 1839; FO 78/704, 3 Aralık 1846, ek #2; FO 78/1609, 6 Haziran 1861; Issawi (1980), 161-63; Shepherd (1856), s. 33-34, buharlı gemi hatlarını ve bunların tarifelerini ve İzmir'den çeşitli Avrupa limanlarına seyahat sürelerini liste olarak vermektedir. Kıyı ticareti konusunda, FO 78/753, #1, 27 Ocak 1848, ek; FO 78/704, 31 Aralık 1846, ek #2; FO 78/533, 2 Mart 1843; FO 78/1609, 6 Haziran 1861.

[39]FO 78/1686, 26 Şubat 1862.

başlamıştır. Aynı şekilde, Kilikya kıyısındaki Mersin'e de 1853'te buharlı gemi seferi düzenlenmeye başlamasıyla birlikte, tüccarlar artık bu limana da gidip iş yapmaya koyulmuşlardır. Fakat bütün bunlar başkentteki ve İzmir'deki ticaretin olumsuz şekilde etkilendiği anlamına gelmiyordu. Sadece bu büyük limanlar vasıtasıyla ticareti yapılabilen mallar hâlâ mevcuttu. Aynı biçimde önemli olmak üzere iç kesimlerdeki tüccar ve üreticilerin kendi müşterileriyle oturmuş iş ilişkileri vardı. Bu grupların müşterilerden kolaylıkla vazgeçmeleri söz konusu değildi.[40] Bununla birlikte vapur seferlerinin başlayışı elbette Anadolu ticaretinin mekânsal ve zamansal çerçevesine yeni olanaklar sunmaktaydı.

Buharlı geminin gelişimi önemli bir aşamaysa da, ondokuzuncu yüzyılda teknolojinin gözbebeği demiryolu idi. Onun sayesinde Avrupa sadece büyük güç sahibi bir kıta haline gelmekle kalmamış, aynı zamanda bütün insanların ve ülkelerin üzerinde birleştirici, uygarlaştırıcı ve modernleştirici bir deneyim olacağı inancıyla tüm dünyayı demiryolu ağıyla örmeye karar vermişlerdi. Bu ilerleme manzarasında Küçük Asya'nın payına düşen yıllar, incelemekte olduğumuz dönemin sonlarında başlamıştır. Ondokuzuncu yüzyılın son onyılına henüz girilmemişken, Alman firmaları romantik piyesleri andıran bir hayal gücüyle, Berlin-Bağdat demiryolu hattını inşa etmeye girişmişlerdi.[41]

Avrupalı ve Osmanlı devlet adamlarının Anadolu'dan geçecek demiryoluyla ilgili tasarıları Kırım Savaşı'nın hemen sonrasındaki yıllara dayanıyordu. 1856 yılında Osmanlı hükümeti İngilizlere İzmir'i seksen mil kadar güneydeki Aydın'a bağlayacak, böylece bu çevrenin bereketli ve üretken kırsal kesimine hizmet verecek bir demiryolu kurmaları için imtiyaz armağan etmişti. On yıldan biraz fazla bir çalışma

---

[40]Limanlara seyahat süreleri konusunda, Kougioumtzouglu (Elyazması), s. 4; FO 78/533, 2 Mart 1843; FO 78/655, 31 Aralık 1845, ek #2. İzmir ve İstanbul konusunda, FO 78/704, 26 Şubat 1867.

[41]Issawi (1966), s. 94.

sonrası bu hat sonunda tamamlanmış ve 1867'de hizmete açılmıştır. Bu süreçte yine bir İngiliz firmasına ikinci bir imtiyaz tanınmıştır. 1863 tarihli anlaşma gereği İzmir'den, iç kısımlardaki Menderes vadisi üzerinden Kasaba'ya bir demiryolu hattı çekilecekti. Nihai olarak her iki hat biraz daha genişletişmiş ve ondokuzuncu yüzyıl sonunda hem Kayseri hem de Adalia (Antalya) yönüne dek uzatılmıştır.[42] Bin kilometreden fazla bir uzunluktaki bu demiryolu ağı, Küçük Asya'nın öncelikle Ege kıyı bölgesine hizmet vermekteydi.

1870'lerin başlarında İzmir çevresinde tamamlanmış demiryolu hattı oldukça kısa ve bunun yerel nüfus üzerindeki etkisi sınırlıydı. Yol sisteminin durumuyla tarım üretiminin düzeyi göz önüne alındığında, ondokuzuncu yüzyılın son çeyreği öncesinde pek çok kişi Küçük Asya'da demiryollarına yapılan yatırımlara belki de iktisadi olarak hiçbir anlam veremiyordu. Demiryolları karayolu ağının yerini alamayacak, fakat yalnızca onunla birlikte ulaşımın kolaylaşmasına katkıda bulunacaktı. Kısacası ikisine de ihtiyaç vardı, fakat Küçük Asya yol ağının geliştirilmesi yabancı yatırımcılar açısından kısa zamanda büyük kazançlar getirecek bir iş gibi görünmüyordu. Yolların düzeltilmesinden asıl yarar sağlayacak olanlar yerli nüfustu. Aslında Küçük Asya'da demiryolu ağının genişlemesi, hem yabancılara hem de yerli nüfusa potansiyel kazanç olanağı sunmaktaydı. Bunun için zamana ihtiyaç vardı. Bu yüzyıl sona ermeden demiryolları Ankara ve Kayseri gibi iç kısımlardaki merkezlere kadar uzanmıştır.

Tarım ürünü fazlasının uzak pazarlarda alıcı bulmasının olanaklı hâle gelmesiyle birlikte, yarımadanın iç kısımlarında yaşayan Rumlar işledikleri toprakların alanını genişletmeye yönelmişlerdi. Önceden otlak (*yayla*) olarak kullanılan alanlar ve işlenmeyen topraklar, bahçelere ve üzümbağ-

---

[42]Scherzer (1882) s. 70,88; *Anatolikos Astir*, 17 Nisan 1862, ilave; Senior (1859), s. 189; Issawi (1966), s. 91.

larına dönüştürülüyor, böylece, işlenen alanların çoğalışı emek gücü talebinde artışı getiriyordu. İç kısımlarda, emeklerinden yeterince yararlanılmayan Hıristiyan erkek nüfus için artık iş bulmak amacıyla büyük kent merkezlerine göç etme zorunluluğu ortadan kalkmıştı. Demiryolu hem Müslümanlara hem gayri Müslimlere aynı fırsatları sunuyordu. Fakat elbette bütün bu koşulların gelişmesi yıllar alacaktı.[43]

Küçük Asya'nın önemli merkezlerinde hükümetin bir posta hizmeti ağı kurup uygulamaya koyabildiği 1870'li yıllara değin postayla iletişim, oldukça ilkel bir şekilde gerçekleştiriliyordu. Bu açıdan Konya gibi şehirler iç kısımlardan başkente uzanan güzergâhların üzerinde bulunmaları dolayısıyla gerçekten talihliydi. Oysa daha küçük ve konumu açısından daha talihsiz yerler kendi başlarının çaresine bakmak durumundaydı. Köyler ve mezralar posta işlerinin halledilmesi konusunda katırcılara bel bağlamıştı. En küçük bir yerleşim birimi dahi posta servisinin bulunduğu en yakın merkeze bir katırcı gönderir, bu katırcı gidecek postayı götürüp söz konusu yerleşim birimine her ne geldiyse bunları alır ve sahiplerine dağıtmak üzere geri dönerdi. Batı Küçük Asya'daki katırcılar çoğunlukla Rum idi. Bu kişilerin maaşları kısmen hükümet tarafından kısmen de yerel tüccarlar tarafından karşılanmaktaydı.[44]

Bu zamanda en hızlı iletişim aracı, Kırım Savaşı döneminde ortaya çıkan telgraftı. İmparatorluk, telgraf sayesinde dış dünyayla iletişime geçmişti. 1850'lerin sonlarında bir İngiliz firmasının gözetiminde başkentin Ege'deki büyük adalarla ve İzmir ile bağlantısını sağlamak amacıyla telgraf hatları çekilmesi düşünülüyordu. 1870'li yılların başlarında ise Küçük Asya'nın iç kısımlarında bulunan Rum cemaatleri telgraftan yararlanarak Atina'daki insanlarla doğrudan gö-

---

[43]Farley, *Modern* (1872), s. 275, 291-92; Sarantidou (1899), s. 30-31; Hütteroth (1974), s. 24; Quataert (1983), s. 71-80.

[44]Scherzer (1882), s. 72-73; FO 78/615, #15, 29 Mart 1845.

rüşmeye başlamışlardı.[45] Ayrıca bu cemaatler İstanbul ve İzmir'de çıkan Rumca gazetelere abone olmaktaydılar. Bu dönemde haberlerin belli bir merkezde toplanarak kitlelere duyurulmasındaki yavaşlık, İzmir gibi yerlerdeki Rumca gazetelerin resmi tebliğlerin yanı sıra İstanbul ve Atina basınında çıkan makaleleri de yeniden yayınlamaları anlamına geliyordu. Gerçekte, İzmir'deki gazeteler güncel yerel meselelerden ziyade, Yunan Krallığı'nda iki-üç hafta önce cereyan etmiş siyasi olayları konu alıyordu.

1842 yılında bir Amerikalı misyonerin Küçük Asya Rumlarıyla ilgili şu yargısı oldukça yersiz ve abartılıdır: "Buharlı gemi ulaşımı ve kendi gazeteleri aracılığıyla Rumlar artık cemaatlerinin uç noktalarını birleştirebilmiş durumdalar; ve burada, Amerika'da olduğu gibi, Rumların yaşadığı en uzak bir yerleşim biriminde meydana gelen herhangi bir olay imparatorluktaki bütün Rum cemaatleri ilgilendirmektedir."[46] Küçük Asya sadece geniş değil, aynı zamanda coğrafi olarak da farklılık arz eden bir alandı. Bu sebeple yarımadanın karayolu ulaşım ağı esas itibariyle pek değişmemiştir. Yeni ulaşım ve iletişim şekilleri aşamalı olarak ve Anadolu'nun büyük bir kısmında farklı zamanlarda Kırım Savaşı sonrası dönemde yerleşmiştir. Rumların çoğunluğunun yaşamakta olduğu Küçük Asya kıyı şeridi kasabaları, bu değişikliklerin tesirini

---

[45]Scherzer (1882), s. 88: FO 78/1391, 7 Eylül 1858; GAK, TA, Nevşehir 133, Şubat 1873, s. 11. İzmir'de Rumca çıkan *Analtheia* gazetesi 13 Ocak 1867 tarihli sayısında, İstanbul'dan bazı merkezlere çekilecek yirmi kelimelik telgraflar için aşağıdaki tarifenin uygulandığını bildiriyordu.

Yer	Fiyat
Bursa	10 kuruş
Çanakkale	20
İzmir ve Ankara	25
Trabzon	55
Diyarbakır	60
Bağdat	90

[46]ABCFM 16.7.1, c. 6, #181, 9 Şubat 1842.

daha önce hissetmiş ve böylelikle gelişmelerden çok dah fazla yararlanmıştır. İç kısımlardaki kasabalar ise görmü olduğumuz gibi, söz konusu değişikliklerden daha yavaş bi biçimde etkilenmiştir. Sonuç olarak, kimi Küçük Asya bölge lerinin dışarıya daha çok açılmasıyla birlikte gayri Müslin cemaatler, dış dünyayla gelişen iletişimden kendi ekonomil ve toplumsal konumlarını değiştirme yönünde istifade ede bilmişlerdir.

Küçük Asya'da Rumların Ticari Hayatı: İzmir'in Lider Konumu

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi gerek kıyıda gerekse iç bölgelerde, Küçük Asya'nın bazı şehirleri nüfus bakımından ondokuzuncu yüzyılda düzenli bir artış göstermiştir. Bu büyü menin doğurduğu orta büyüklükteki şehirler ağı, bölgenin ih tiyaçlarını karşılayabiliyor ve başkentin ticaret üzerindek tartışılmaz üstünlüğüne bir ölçüde karşı koyabiliyordu. Bu ağın ortasından da çok önemli bir ticaret hattı geçiyordu Trabzon, Kayseri ve Adana gibi şehirler ticari hasadın kend paylarına düşen kısmından yararlanmakla beraber, Anadolu ekonomik dünyasının başlıca dayanak noktaları İstanbul ve İzmir idi. Bu hat hem Küçük Asya Rumlarının ticari etkinlik lerini biçimlendiriyor, hem de bu etkinlikler çerçevesind kendisi biçimleniyordu. Rumların yarımadadaki ekonomil coğrafyasının izini sürmek için ise doğrudan İzmir'e bakma mız gerekiyor.

Ege kıyısındaki elverişli konumuyla İzmir asırlar boyunc kara trafiğinin yanı sıra gemi taşımacılığı için de çekici bi merkez olmuştu. Fakat Küçük Asya şehirleri içindeki üstünlü ğünü kazanışı, Osmanlı topraklarının ürünleri için önemli bi Avrupa pazarının açıldığı onsekizinci yüzyılda başlamıştır Odesa, Selânik, Beyrut ve İskenderiye limanları arasınd sürmekte olan ticaret, İzmir'i sahip olduğu güvenli ve uygu geçiş noktası özelliğinden dolayı imrenilecek bir liman konu

muna yükseltmişti. Başkentten Doğu şehirlerine mal götüren kervanlar bile yollarını değiştirip İzmir'den geçiyorlardı. Ondokuzuncu yüzyılın hemen başında bu Ege limanı, Hindistan'a kadar uzanan uzun-mesafe ticaretinin büyük kısmını kontrol etmekteydi. İzmir'in önemi tam anlamıyla ancak bölgesel bir merkez olarak oynadığı rol göz önüne alındığında anlaşılabilir. İzmir'in kuzeyindeki topraklardan Truva'ya ve içeride Bursa'ya kadar, güneyinde ise Rodos Adası'nın karşısına gelen kıyılardan içeride Denizli'ye kadar uzanan alanın tarım ve el sanatı ürünleri ihracat için doğrudan bu limana aktarılıyordu. Bunun yanında İzmir'in ticari gölgesi, Kayseri ile varolan iş ilişkilerine bağlı olarak Orta Anadolu'nun merkezine dek uzamaktaydı. Karadeniz ticaretinin büyük bölümünü üstlenen Trabzon ve Samsun gibi kimi Anadolu şehirleri gelişmeye devam ederken, İzmir'in ekonomik atağı tüm diğer merkezleri geride bırakmıştır.[47]

Sahip olduğu doğal servetlerle İzmir çok önceleri birçok yabancıyı çekmiş ve şehre yerleşen bu insanlar zaman içinde kendi mahallelerini oluşturmuşlardır. Söz konusu Avrupalı mahallesi, asıl tabiriyle *Frango-mahalas*, sahil bölgesinde kurulmuştur. Avrupalılar burada ikamet ettikleri binaları onyedinci yüzyılın ikinci yarısında inşa etmeye başlamışlardı. Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise, kurdukları bölge genişleyerek büyük bir ticaret ve yerleşim dörtgeni oluşturmuştu; öyle ki, büyüklük ve eskilik anlamında bu alanı geride bırakan yerler yalnızca başkentteki Pera ve Galata bölgeleriydi. Bu dönemde yaşamış, konuyla yakından ilgili Ameri-

[47]Erder (1976), s. 61, 93-94; Great Britain, *Commercial* (1843), s. 103, 110, 115; Marie de Launay (1881), s. 39. Scherzer (1882), s. 7'de, kıyı boyundaki diğer küçük limanların iç bölgelerle ya da kıyıya yakın adalarla çok daha yöreselleşmiş ticari ilişkiler içinde olduğunu belirtir. Adalarla ilgili verdiği örnekler şunlardır: Ayvalık ile Midilli, Çeşme ile Sakız Adası, Bodrum ile İstanköy, Makri ile Rodos. Ayrıca Samsun ve Trabzon limanları da İstanbul ile Doğu Anadolu ve İran arasındaki ticaretin bağlantı noktalarıydı.

kalı bir misyoner, mahallenin ve genel anlamda şehrin önemine şu sözlerle değiniyor: "İzmir başka yerlere kıyasla *özgür bir şehir.* Frenk sakinler tam bir özgürlük içindeler. Görenekleri ve adetleri giderek daha çok itibar kazanıyor. Yerli vatandaşlar ise başkenttekilerden ya da iç bölgelerde yaşayanlardan daha fazla özgürlüğe sahipler... Buradaki herhangi bir Frenk konsolosun sahip olduğu nüfuz İstanbul'daki bir elçinin nüfuzuyla aynı düzeyde; öte yandan halktan bir Frenk sakininin bu cemaat içindeki ağırlığı Başşehir'deki iki ya da üç eşitinin sahip olacağı ağırlıktan daha fazla."[48] İşte böylesi doğal ve beşeri özellikleriyle İzmir, girişimci Rumlar ve Ermeniler için adeta bir mıknatıs işlevi görmekteydi.

Küçük Asya'nın batı kıyısında uzanan ve nüfusunun büyük bir kısmı Rumlardan oluşan adalar, İzmir'e yapılan göçlerin en eski kaynak noktalarıdır. Örneğin, çok fazla sayıda göçmen hemen yakındaki Sakız Adası'ndan gelmişti. Onsekizinci yüzyılın sonuna doğru Ege bölgesinde ticaret şekilleri değişime uğramış ve İzmir, Selânik'in geri kalması pahasına daha önemli bir merkez haline gelmişti. Böylece, binlerce Sakızlı bu Anadolu limanına yerleşip burada ticaret şirketleri kurmuşlardır. Söz konusu şirketlerin en başarılıları, Karadeniz, Akdeniz, ve Avrupa'nın Atlantik kıyısındaki limanlarında temsilcilikler açmışlar ve kendi adalarının ürünleriyle tekstil mamüllerinden başka bu bölgelerin mallarını da pazarlamaya başlamışlardı. İzmir'in olumlu iş atmosferi artık Tinos ve Naxos gibi daha uzaklardaki Ege adalarının Rumlarını da çekmekteydi. Kuşkusuz, gelenlerin tamamının girişimci ya da tüccar olması söz konusu değildi. Adalıların önemli bir bölümü eşleriyle birlikte, varlıklı Rumların ve Türklerin hizmetinde çalışmak amacıyla gelmişti. Fakat 1821'de patlak veren Yunan isyanı, göçmenlerin çoğunu, güvenliklerini tehdit eden misilleme olasılığına karşı adalarına

[48]ABCFM 16.7.1, c. 6, #46, Kasım 1843, ayrıca bkz. Filippos Falbos (1959), s. 182-83; Erder (1976), s. 233.

geri dönmeye zorlamış, buna karşın ortamın durulmasının ardından şehirdeki sayıları tekrar yükselişe geçmiştir. 1870'lerde sadece Akdeniz adalarından İzmir'e gelen üç bin Rumun bulunduğu tahmin edilmektedir.[49]

Ege ve Karadeniz kıyısındaki bir şekilde ticari önemi olan her merkez gibi İzmir de imparatorluk dışından çok sayıda Rum çekmekteydi. Kimileri tek bir yere yerleşip işlerini sürdürürken, diğerleri gezgin tacirlik yapmaktaydı. İzmir'deki Yunan konsolosunun tahminine göre, 1859'da Yunan Krallığı'ndan gelmiş olan gezgin tüccar sayısı 4500'ün üzerindeydi. 1864'e dek İngiliz egemenliğinde kalan Ege adalarından gelenler ve ayrıca Rus İmparatorluğu'ndan olanlar bu sayıya dahil değildi. Ellerinde yabancı pasaportu bulunan ve yukarıda anılan iki devletin vatandaşlarına sağlanan himayeden ve ticari ayrıcalıklardan yararlanan bu Yunanlılar, yerel Rum tüccara karşı dahi sıkı rakip olduklarını göstermişlerdir. Küçük Asya'nın limanlarını ve iç bölgelerdeki şehirlerini dolaşmak suretiyle, bu gezgin tüccarlar İzmir'e ve başkente gelen ithal malları pazarlıyorlardı. Söz konusu malları ise ya bu iki büyük şehirden ya da yollarının üzerinde bulunan panayırlardan satın alıyorlardı. Pazarladıkları mallarının arasında ithal malların yanı sıra zeytinyağı, hububat, pirinç ve sabun gibi yerel tüketime yönelik temel mallar da vardı. Sattıkları mallar yalnızca bir defa, ülke topraklarına giriş noktasında vergiye tabi tutulduğu için, gezgin Yunanlılar yerel tüccara oranla maliyet konusunda daha avantajlıydılar. Küçük şehirlere gelince, buralarda yaşayan yerel nüfus da, ihtiyaç maddeleri konusunda uygun fiyatlarla çok çeşitli kaynaklar sunan İzmir kaynaklı ticaretten faydalanmaktaydı.[50]

Önde gelen İzmirliler ekonomik güçlerine dayanarak

---

[49]Stoianovich (1960), s. 271; Vas. Sfyroeras (1963), s. 165-69.

[50]Typaldos (1859), s. 2; FO 78/441, 18 Mart 1841; FO 78/652, 31 Ağustos 1846; FO 195/700, 5 Nisan 1861; Great Britain, *Commercial* (1843), s. 104.

1860'da sadrazama yazılı dilekçe vermişler ve şehir sakinlerinin kendi işlerini daha iyi idare etmesini sağlayacak şekilde İzmir'in yasal olarak belediye statüsüne kavuşması isteminde bulunmuşlardır. Bir süre sonra istemlerinin kabul edilmesiyle İzmir yeni bir döneme girmiştir. Öncelikle, şehrin ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir belediye meclisi oluşturulmuştu. Bu mecliste farklı milletlerden seçilmiş yirmi dört üye bulunmaktaydı. İşlerin günlük idaresi meclise bağlı bir yürütme organına verilmişti. Fakat önemli konularda yirmi dört görevlinin tamamının da karar alma sürecine katılması gerekiyordu. Yirmi dört üyenin altısı Müslüman, beşi Rum, üçü Ermeni ve biri Yahudi idi. Şehirdeki Avrupalı sakinlerin önemi meclisteki sandalye sayılarına yansımaktadır. Avrupalı meclis üyeleri şehirde ikamet eden milliyetlerin oranına göre seçiliyordu. 1868 Haziranında yapılan seçimde Avrupalı sakinleri temsil etmek üzere iki Yunanlı, iki Avusturyalı, bir Rus, iki Fransız, bir Amerikalı ve bir İtalyan seçilmişti. Yirmi dört kişilik meclis içinden seçilen yürütme kurulu ise iki Müslüman, iki gayri Müslim ve dört yabancıdan oluşuyordu.[51]

Bu dönemde ticaret, standart hale getirilmiş işlemlerden ziyade geleneksel uygulamalara dayanıyordu. Ağırlık ve uzunluk ölçüleriyle para sistemindeki şaşırtıcı çeşitlilik, piyasada karmaşaya ve sorunlara sebep veriyordu. Bankacılık ve mali işler yerel bir mesele olmakla beraber, sadece belli milliyetlerin uğraştığı basit faaliyetler değildi. Bankaların uzun-mesafeli ticaret hacmiyle baş etme konusunda gösterdiği başarısızlık, İzmir'deki tüccarı ithal malları veresiye satmaya teşvik ediyordu. Aracılar ise alıcı ve satıcı için en fazla altı aylık ödeme planları sunuyorlardı. Bu şartlar altında, yabancı girişimciler ve onları temsil eden konsoloslar, çoğu zaman tüccar ve sermayedarlar arasında etnik temelli

[51]Dilekçe için, FO 78/1533, 17 Şubat 1860. Kurul üyeliği için, *Amaltheia*, 29 Haziran 1868, s. 3.

bir ayrımcılık gözetiyordu.[52]

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Ege kıyısındaki ana ticaret merkezi İzmir'de yaşayan yerli ve yabancı Hıristiyanların yarattığı ekonomik refahın bir bedeli vardı. Kırım Savaşı ertesinde Avrupa mallarına olan talebin artmasıyla birlikte, imparatorluğun büyük şehirlerindeki geçim masrafı da düzenli olarak yükselmişti. 1870'lerde bu konuda bir tahmin yürüten İzmir'deki İngiliz konsolosuna göre, enflasyon "hemen hemen bütün temel ihtiyaç maddeleri"nin fiyatını ikiye katlamıştı. İzmirli tüccar ve işadamları bu durumla mücadele edip kimi zaman da başarı sağlarken, şehirdeki ve şehrin etrafındaki kırsal kesimdeki Müslüman ve Hıristiyan emekçi halk daha talihsizdi. Bu insanların aldıkları ücretler ancak kıt kanaat geçinmelerine yetiyordu.[53]

Kente yaşamaya ya da çalışmaya gelenlerin maddi isteklerini karşılamasa da liman şehri olarak İzmir'in ticari avantajları yadsınamazdı ve karşısında direnmek zordu. Tüm Anadolu platosundaki Rumlar, şehrin pazarlarının ve ticari bölgelerinin çekiciliğine kapılıyor, bazıları kalıcı şekilde yerleşmeye gelirken bazıları da birkaç aylık ya da yıllık süreler için geliyorlar ve daha sonra tekrar kendi kasabalarına ve köylerine geri dönüyorlardı.

Rumlar için İzmir'deki ticari etkinliğin sağladığı kazanç risk almaya değerdi. Bazıları kısa vadede yüksek kazanç ge-

---

[52]Karmaşık kambiyo sistemi için, Edward H. Michelsen (1853), s. 293 Sakızlılar 1850'li yılarda İzmir'de bankacılık alanında önemli bir konumdaydılar (Farley, *Resources*, 1872, s. 80-89, 97-101). Kredi düzenlemeleri konusunda, Great Britain, *Commercial* (1843), s. 98; Scherzer (1882), s. 90-91; Farley, *Resources*, 1872, s. 84, 90; FO 195/288, 19 Haziran 1849, ek.

[53]Great Britain, *Condition*, (1871), 851. *Tilegrafos* (22 Mart 1858, s. 1) Trabzon'da geçim masraflarında görülen artışa değinmekteydi. Scherzer'in (1882), s. 25, tahminine göre bir işçinin, yaşamını sürdürebilmesi için günde 3.5 kuruşa gereksinimi vardı. Pamuk fabrikalarındaki kadın işçiler bu ücreti alırken, kırsal alanda hasat mevsiminde çalışan işçiler günlük öğünlerini karşılıyorlar ve 4-7 kuruş arası bir ücret alıyorlardı.

tıren mali yatırımlara yönelir ya da emlağa yatırım yaparken, çoğunluk umut veren ticari girişimlere atılıyordu. Bu girişimlerin sonucunda başarılı olanların isimleri, aynı yüzyılın ikinci yarısında yayınlanmaya başlayan ticari yıllıklara geçmiş, diğerleri yerel gazetelerin iflas ilanları köşesinde anılmakla kalmıştır.[54]

Rumlar ve Anadolu 'nun İç Kesimlerinde Ticaret

Onsekizinci yüzyılın büyük bir kısmında, iç bölgelerdeki Ankara ve Kayseri gibi şehirler ihracata yönelik bir ticareti düzenli olarak besliyorlardı. Bu merkezlere yerleşen İngiliz, Fransız ve Hollandalı tüccarlar, ekseriyetle yerli ürünler, işlenmiş ithal mamüller ve sömürge malları alım satımıyla uğraşıyorlardı. Taşranın önemli yerli malları arasında başlıca ticaret maddeleri, Ankara dolaylarının sağladığı tiftik yünü ve yapağı ile Kayseri yöresinden hayvan postu ve bitkilerden elde edilen boya maddeleriydi. Bu yüzyılın sonunda Fransa ve diğer büyük Avrupa devletleri arasında ortaya çıkan büyük mücadele, bu ticaret trafiğini sekteye uğratmış ve yabancı tüccarın bölgeden çekilmesine yol açmıştı. Napolyon'un nihai yenilgisi söz konusu ticarete eski önemini kazandırmayacaktır. Osmanlı yönetiminin 1828-29'da Çarlık Rusyası'yla 1830'da Mısır Valisi Mehmed Ali'yle -ki bu ikincisi Küçük Asya için daha önemlidir- yaşadığı anlaşmazlıklar, iç bölgelerdeki düzeni daha da bozmuştur.[55] 1840'larda ticaret yeni-

---

[54]Farley, *Resources* (1872), s. 81. *Amaltheia*'da (24 Mayıs 1869, s. 4) çıkan bir ilan Rumların girişimci ruhunu açıkça gösteriyordu. İlanda iki kardeş "Avrupa giysileri ve Asya ürünleri satmak amacıyla... bir ticarethane"nin kurulduğunu bildiriyorardı. Alkis Panayotopoulos (1983, s. 101-2) 1887 yılında bir İzmir yıllığının yayınlandığından bahseder. *Amaltheia*'da Ocak 1866-Ocak 1867 döneminde yaşanan iflaslara dair on ilan çıkmıştı; bu iflaslar İzmir ve Sakız Adası'ndaki Yunan konsoloslukların ticaret mahkemelerinin kararlarına dayanıyordu.

[55]Van Lennep (1870), c. 2, s. 177-78; Great Britain, *Commercial* (1843), s. 120.

den canlanmış, fakat bu canlanma farklı koşullar ve durumlar çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Fransız savaşlarının zorlu yılları esnasında Avrupalı tüccarların, aracılarının ve diplomatik temsilcilerin Küçük Asya'nın iç kesimlerinden çekilmesiyle ortaya çıkan ticaret boşluğunu, başta Rumlar ve Ermeniler olmak üzere yerli halk mensupları doldurmaya çalışmışlardır. Yabancı firmaların temsilciliğini yaparak ya da Avrupa'da kendi ticari şirketlerini kurmak suretiyle bu yerli işadamları, yün ve diğer doğal ürünleri kapsayan kârlı bir ticaret alanında hakim duruma geçmişlerdir. Ayrıca, kazançları yükseldikçe daha fazla Hıristiyana iş olanağı sağlamak ve söz konusu ticaretin mallarını sağlayanlarla sıkı bağlar kurmak konularında başarı göstermişlerdir. Uzun dönemde bazı hükümetlerin ve Ermenilerin girişimcilikte gösterdikleri başarı, bu yerli işadamlarını yaşadıkları merkezlerin yerel meselelerinde söz sahibi bireyler konumuna yükseltmiştir.[56]

İç bölgelerdeki yerli tüccarın her başarısı, hem beşeri hem de doğal şartların yarattığı engellerle devamlı bir mücadelenin parçası olarak elde ediliyordu. 1840'lı yılların ortalarına kadar taşralı tüccar, başkentteki muhasebe karşısında yerel fonlar oluşturmaya çalışırken kendilerini mali olarak güç bir durum içinde bulmuşlardır. Faizci *sarraf*ların aracıları, tüccara verdikleri ödünç paralar için daha fazla faiz istemeye başlamışlardı. Ayrıca yerel işadamları çoğunlukla şu durumdan şikayetçiydiler: *İhtisab*, yani iç bölgelere ithal edilen mallar için alınan yurtiçi gümrük resmi, keyfi olarak ve gelişigüzel belirleniyor, böylece hem malların satış fiyatı aşırı yükseliyor hem de ticaret zarar görüyordu. Bunların yanında doğal felaketler de ticaretin yazgısında çok önemli değişimlere sebep olmaktaydı. Örneğin, 1848 yılında Kayseri ve dolaylarında yaşanan ağır don sonucu, önemli bir ihraç maddesi

[56]Van Lennep (1870), c. 2, s. 177-78; Ainsworth (1842), c. 1, s. 134-35; Farley, *Modern* (1872), s. 233-34; FO 78/796, 10 Kasım 1849.

olan cehri* ya da yaygın ismiyle sarı boya kökü (İng. yellow berry) hasatı büyük ölçüde ziyan olmuştu. Bundan başka, yaklaşık beş ay sürecek olan kolera salgını ticareti derinden etkilemiş, fakat bir yıl içinde hastalığın tamamen ortadan kalkmasıyla yerel hasat tekrar önceki bereketine kavuşmuştur.[57]

İç kesimlerin pazarları ulaşım, istikrar ve kimi zaman güvenlik açısından sorunlar yaratmasına rağmen, İngilizlerin başını çektiği Avrupalı tüccarlar, bölgede mamul mallar ticaretini geliştirmeye oldukça istekliydiler. Fakat ticaretin başaktörleri, sahip oldukları aracılar ve yabancı himayesiyle, çoğunlukla yerli Rum ve Ermeni Hıristiyanlardı. Bu üstünlüğü sağlayan sebepler az sayıda olmakla birlikte oldukça önemliydi. Tahmin edileceği üzere, yerli Hıristiyan tüccarlar yerel ticari uygulamalar konusunda hiçbir yabancılık çekmiyorlardı. Pek çok durumda yerel nüfusun ihtiyaçlarını imal mallarla karşılayan Avrupalı tüccarın kazancı, doğrudan iç piyasaya girmesini sağlayacak kadar yeterli değildi.[58] Fakat belki de yerli Rumların ve Ermenilerin ithal mallar ticaretindeki üstünlüklerinin en önemli nedeni, yapılan işin doğasından kaynaklanmaktaydı. Küçük Asya'nın iç kesimlerinde ticaretle uğraşan bir İngiliz firmasının sözcüsü meseleyi kısa ve özlü olarak şöyle açıklamıştır:

> Şirketimiz burada (İzmir) kurulduğundan bu yana,... Asya'nın içerilerinde düzenli biçimde İngiltereden gelen mamul malların ticaretiyle uğraşmaktayız. Çoğunlukla oradaki temsilcilerimiz hesabına ve böylesi geniş kapsamlı bir işin gerektirdiği şekilde, yirmi yıl önce Uşak'ta Kostandi ve Dimitri Dimitoğlu kardeşler ile Rum reayası tarafından, bizim hesabımıza mal alım satımında bulunan aracı bir firma kurulmuştu... İç kısımlarda bütün

---

* Cehri konusunda bizi bilgilendiren Cem Somel'e teşekkürü borç biliriz. (Yay. Haz.)

[57]Faizciler hakkında, FO 78/615, 28 Mart 1845. Yurtiçi gümrük resmi, kolera ve cehri mahsulü konusunda, FO 78/796, #10, 28 Şubat 1849, ek #1, FO 78/835, sayı 5, 2 Mart 1850, ek #1.

[58]FO 78/532, 10 Şubat 1843; FO 78/753, 10 Ağustos 1848.

satışlar krediyle yapılıyor ve... bu sebeple ödemeler bölgenin üretimiyle karşılanıyor; hiçbir zaman verecek nakit parası bulunmayan fakat borçlarını ürünleriyle ödeyen çiftçilere, ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla hasattan birkaç ay önce... şeker, kahve,... çivit, demir ve mamul mallar veriyoruz. Yaptığımız anlaşmaya göre, ürünleriyle ödeme yapma zamanları geldiğinde, bu çiftçiler bize bizim ürünlerimizi aldıkları andaki sabit fiyatlarımız ve buna ek olarak belli bir faiz üzerinden ödeme yapıyorlar. Bu ödemelerde, ürünün o günkü piyasadaki fiyatı dikkate alınıyor.[59]

Şurası açık ki, yüzyıl ortasında Küçük Asya'nın iç bölgeleri sınırlı ve zorlu bir ekonomik ortama sahipti. Bu ortamda yabancı tüccar ve yerli aracılar karşılıklı çıkara dayalı bir sözleşme dahilinde birbirlerini çok iyi şekilde tamamlıyorlardı. Yabancı firma mali yardımda bulunuyor ve satılacak malların sağlanması görevini üstleniyordu. Aracılık yapan yerli aracılar ise yerel şartlar hakkındaki bilgilerini kullanarak, hem satış hacmiyle hem de alıcılarla yaptıkları mali sözleşmeler -ki bunlar yerel yetkililerin denetimine tâbiydi- aracılığıyla kazanç sağlamaya çalışıyorlardı.[60]

İster başkaları namına çalışsınlar, isterse kendi işlerini kursunlar, Küçük Asya'nın iç bölgelerindeki Rum tüccarlar, ekonomik çıkar, kişisel ilişki ve en basitinden, alışkanlıktan dolayı İzmir'e bağlıydılar.[61] Zaman ve uzaklık, Ege kıyısındaki büyük limanda kurulan iş bağlantılarının düzenli ve uyumlu şekilde sürmesinin esas belirleyicileriydi. İç kesimlerden ve İzmir ile ticari ilişkileri olanlar için, insan ve mal ulaşımı esaslı bir girişimdi. Küçük Asya'nın iç bölgelerinin ürünlerini İzmir'e ve diğer pazarlara götürmek ve yabancı mamuller ile sömürge ürünleri satın almak nereden bakılırsa bakılsın, bir tüccarın üç aydan beş aya kadar evinden uzak kalmasına sebep oluyordu.

---

[59]FO 195/288, 19 Haziran 1849, ek.
[60]FO 78/ 532, 10 Şubat 1843.
[61]FO 78/615, 28 Mart 1845; Great Britain, *Commercial* (1843), s. 120.

Kurduğu iş sayesinde sonunda İngiltere'ye giden Kayserili Rum halı tüccarı Ioannis Kougioumtzoglou'ya göre, bu uzaklıktaki bir iş yolculuğu için hazırlıklar askeri sefer mükemmelliğiyle ele alınmalıydı. Kendisi, yola çıkışından en az bir hafta önce işlerini düzene koyuyordu. Seyahati sırasında yanında resmi kimlik belgelerini de götürüyordu, çünkü bu belgeler geçtiği belli başlı merkezlerde tek tek kontrol edilmekteydi. Ayrıca, kendisini hırsızlara ve haydutlara karşı korumak için yanına tabancalar, bıçaklar ve bir tüfek alıyordu. Kötü hava şartlarını savuşturmak için de en iyisi sağlam kalın bir palto ile hafif siyah bir şemsiye idi. Tanrı'nın himayesini sağlamak için ise küçük bir ikon, tercihen St. George'unki ve bulabilirse Paskalya Günü'nde yakılmış küçük bir parça mum taşımaktaydı. Seyahat oldukça uzun süreceği için tacirin eşinin birkaç gün evde giyerek biraz açılmasını sağlayacağı bir çift yeni botla yola koyulmak da akıllıca bir işti.

Bir seyyahın giyim tarzı aynı zamanda onun toplumsal statüsünü yansıtmaktaydı. Kougioumtzoglou'nun belirttiğine göre biraz serveti olan her tacir Doğu'ya özgü bir giysi olan bol pantolon (*şalvari*) ve saf yünden atkı (*şali*) giyerdi. Parasını belindeki cüzdanında taşır ve üzerinde, kibrit, mum ve küçük bir içki şisesi bulundururdu. Tacirin günlük ihtiyaçlarını ise refakatindeki uşaklar karşılardı. Katedilecek yol mil olarak çok fazla değilse bile, Anadolulu tüccarlar kendilerine iki ay yetecek kadar erzakla yola çıkarlardı. Bu tedarikin içinde pirinç, tereyağı, kahve, şeker kurutulmuş et (*pastırma*) bulgur ve çeşitli tatlılar bulunurdu. Yolculuk sırasında pişirilmek üzere satın alınacak tek şey kümes hayvanları idi. Bundan başka, hizmetlerine ihtiyaç duyulabilecek hancılarla ve diğer Müslümanlarla iyi ilişkiler kurmak için ucuz fesler ve benzeri küçük hediyeler de bulundurulurdu.

Tüccarlar güvenlik nedeniyle elli ya da daha fazla kişilik gruplar halinde yolculuk ederlerdi. İhtiyatlı ve deneyimli bir tacir, ne zaman bir ırmaktan geçilse grubun ortasında kalır ve diğerlerinin önüne geçmesine izin verirdi. Kıyıya seyahat

her gün altı-dokuz saatlik yolculuklarla sürerdi ve organizasyon, tüccarın her gece bir konaklama yeri bulacağı şekilde yapılırdı. Örneğin, Kougioumtzoglou 180 mil tutan Kayseri-Mersin arasındaki mesafeyi at sırtında sekiz günde almış ve Mersin'den İngiltere'ye yola çıkmıştı. Kendisinin özellikle belirttiği gibi, Londra-Manchester arasındaki mesafe, Kayseri-Mersin arası uzaklıkla aşağı yukarı aynı olduğu halde, İngiltere'deki yolculuk trenle sadece 4 buçuk saat sürüyordu.[62]

Tüccarların orta Küçük Asya'dan yolladıkları mallar deve sırtında taşındığı için İzmir'e varışı çok daha uzun bir süre alıyordu. Kayseri yöresinin başlıca ürünlerinden olan cehri, yaklaşık 140 kiloluk balyalar halinde hazırlanıyor, yükleme işleminin tamamlanmasının ardından, başında katırcıların bulunduğu kervan yola çıkıp hedef noktasına ortalama beş haftalık bir yolculukla ulaşıyordu. Kervancılar bağlanış tarzından her balyanın kime ait olduğunu da biliyorlardı.[63]

1870'lerde artık netleşmiş olan Küçük Asya Rumlarının ticari dünyasının coğrafi özellikleri birkaç temel etmen tarafından tarif edilebilmekteydi. Ülkenin başlıca limanlarından Küçük Asya içlerine ithal ve mamul malların akışı düzenli bir şekilde artmış, bu arada yerli tarım ve hayvan ürünlerine olan talep de aynı şekilde bir yükseliş göstermişti. Böylece, girişimci ruhlarıyla Rum ve Ermeni zanaatkârlar, ticari etkinliklerin en yoğun olduğu bölgelere yönelmişlerdir.[64] Bu insanlar kitleler halinde iç bölgelerdeki başlıca kent merkezlerine, fakat daha da önemlisi iki büyük ana ticaret merkezine, yani İstanbul ve İzmir'e göç etmeye başlamışlardı.

---

[62]Kougioumtzoglou (Elyazması), s. 20, 49, 65, 66, 68-69, 94-95.
[63]A.g.e., s. 64-65, 71.
[64]Sarantidou (1899), s. 29-30.

Bursa'nın iktisadi tarihi, Rumların Küçük Asya'daki ticari yazgılarının sahip olduğu potansiyeli ve eğilimleri yansıtması açısından bir küçük model görünümü arz ediyordu.[65] Öncelikle, şehrin konumu ticarete ve sanayi faaliyetlerine çok uygundu. Güneyde Olympus Dağı'nın (Uludağ) gölgesine yaslanmış olan şehir, İstanbul'a ve Akdeniz'deki başlıca ticaret merkezlerine kolay ulaşım sağlayacak şekilde Marmara kıyısına açılıyordu. Ilıman iklim ve uygun toprak, yöredeki ovada ipekböcekçiliğini teşvik eden başlıca etmenlerdi. Bursa'nın kaliteli ve pahalı ipeklerine duyulan yüksek talep, yörede üretilen ham ipeğin hemen üretim bölgesinde, şehir ve dolaylarındaki binlerce zanaatkâr tarafından işlenebileceği anlamına gelmekteydi. Ayrıca ipekten başka pamuk ve tiftik yönünden de yüksek kaliteli kumaş dokunuyordu.

Şehrin asıl yerleşim alanlarıyla ticaret bölgeleri, yöredeki dağların eteğine Osmanlı'dan önce kurulmuş olan hisarı temel alarak genişlemişti. Rum ve Ermeni cemaatleri tepelerden akan büyük derelerin kıyıları boyunda, sırasıyla kalenin batısında ve doğusunda yaşamaktaydı. İpek-dokumacılığı endüstrisi hem burada hem de köylerde ve Demirtaş, Gemlik gibi kasabalarda kurulmuştu. Fakat ondokuzuncu yüzyıl başlarında bu endüstri çok ilkel bir tarzda çalışıyordu. Her mahallede tüccarlara ait yüzlerce dokuma tezgâhı işletilmekteydi. Bir yabancı gözlemci ipek endüstrisi "bütün şehre yayılmış" dedikten sonra şöyle devam ediyordu; "fakat ipek fabrikası denebilecek hiçbir şey yok ortada. Dokuma, tamamen götürü iş olarak yapılıyor... ve güzellikleri böylesine göz alıcı olan bu şeyler, yalnızca tezgâhla dokumacıyı, ya da duruma göre iki dokumacıyı alacak büyüklükte, küçük sefil odalarda dokunuyor."[66] İpekböceğinin yetiştirilmesinden ipliğin makaraya sarılmasına dek ham ipek üretiminin bütün safhaları, yörede bulunan üreticiler tarafından bireysel

[65]Vryonis (1969-70), s. 281-82; Erder (1976), s. 90-91.

[66]Porter (1835), c. I, s. 90-91; Erder (1976), s. 94, 98-100, 206-9.

olarak gerçekleştirilmekteydi.[67] Ne var ki ipek iplik üretimi ondokuzuncu yüzyılda artmaya devam ederken, öte yandan dokunmuş ipek kumaş üretimi büyük bir düşüşe geçmişti.

Bursa'daki İngiliz konsolosunun verdiği rakamlar, ipek dokuma endüstrisinin yazgısına dair çarpıcı bir kanıt sunmaktadır. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında, konsolosun tahminine göre, şehir ve civarında 4000-5000 arası tezgâh bulunuyordu. 1835 yılına gelindiğinde bu sayı 800'e düşmüş; söz konusu raporun yazıldığı tarih olan 1840'ta ise yalnızca 300 dolayında tezgâh kalmıştı. Bu esef verici durumun sorumluluğu kısmen hükümete aitti. Demirtaş yakınlarında köylüler ürettikleri ipek kumaş için alınan vergi ve diğer gümrük rusûmu hakkında İngiliz bir ziyaretçiye yakındıkları zaman, esas olarak hükümetin çok eskilere dayalı yerli mamuller iç piyasasını denetleme uygulamasına karşı çıkıyorlardı. Artık geçmişte kalmış bu politika, Avrupalıların imparatorlukta daha ucuz malları saldırgan bir tutumla pazarlamasıyla birleşince sonuç, yerli ipek dokuma endüstrisinin felaketi olmuştur.[68]

Yine de, piyasa şartlarına uyum sağlamak yoluyla ve devlet müdahalesi aracılığıyla, ipek sektörü Bursa'da ayakta kalabilmiştir. Dokunmuş kumaşla ilgilenmeyen Avrupalı üreticiler, diğer yandan büyük miktarlarda ipek ipliği istemekteydiler. Bu talebi karşılamak üzere Avrupalı ve daha sonraları yerli Hıristiyan girişimciler, ipek ipliği üretimi makinelerine yatırım yapmaya başlamışlardı. Böylece Bursa'daki ilk fabrika 1840'lı yıllarda kurulmuş, 1855'te bu tip girişimlerin sayısı birkaç düzineye ulaşmıştır. Söz konusu fabrikaların bir kısmı elbette yerel Hıristiyanların malıydı.[69] Fabrika-

---

[67]FO 78/441,18 Mart 1841.

[68]Konsolos tahminleri için, FO 78/401, #19, 15 Mayıs 1840. Köylülerin şikayetleri konusunda, MacFarlane (Elyazması), c. 1, yaprak 60. İpek-dokuma endüstri konusunda, Erder (1976), s. 92-93; Ubicini (1856), c. 1, s. 339-41; Farley, *Modern* (1872), s. 194-95.

[69]Erder (1976), s. 97-105; Lemonidis (1849), s. 111-21.

lardaki makineler yörede oldukça bol olan sudan sağlanan güçle çalıştırılıyordu. Ayrıca devlet de dolaylı veya dolaysız müdahaleyle elinden geleni yapmaktaydı. 1840'lı yılların ortalarında, Bursa'nın sınırları içinde bulunduğu eyalette bilgi toplamak ve ticaret ile üretimi teşvik yolları konusunda tavsiyelerde bulunmak için hükümet bir imparatorluk komisyonu görevlendirmişti.

Komisyon üyelerinin hazırladığı raporu dikkate alan hükümet, etkin önlemler almaya girişecektir. "Kendilerinin tercih edeceği farklı amaçlara yönelik olarak, Avrupa makineleri ve şefleriyle fabrikalar kurmaları için buradaki (Bursa) Rum tüccarlarından bazılarına da teklif getirilmişti. Bunun için hükümet her yıl yüzde 12'lik bir faizle, ihtiyaç duyulan parayı borç olarak vermeye hazır olacaktı. "Kendi işleriyle meşgul ve söz konusu işi yapmak için gereken bilgiye haiz olmayan yabancılar olduklarını belirten... bu tüccarların, yapılan teklifi geri çevirmeleri" hükümet yetkililerini şaşırtmış olmalıydı.[70] Rum girişimcilerin ileri sürdükleri neden, böylesi meselelerde suskun kalma sebeplerinin belki de sadece bir kısmını oluşturuyordu. Belki de onlar, hükümet tarafından gerçekleştirilmekte olan uygulamalarda yer almaktan kaçınıyorlar ve kuşkusuz, fabrika yapımı konusunda rekabete girmenin daha kazançlı bir girişim olduğuna inanıyorlardı.

Kendi ihtiyaçlarının karşılanmasını garanti altına almak amacıyla, imparatorluk hükümeti 1852 yılında Bursa'da bir ipek ipliği üretimi fabrikası açmış ve bu fabrikanın ürünleri, Hereke'deki imparatorluk dokuma fabrikasında kullanılmaya başlamıştır. Verimsizliği açıkça ortada olsa da bu tür gelişmeler, hükümetin fiyatlar ve ihraç mallar üzerinde devam eden denetimleriyle birlikte yerli ipek endüstrisinin bir süre daha ayakta kalmasını sağlamıştır.[71]

---

[70] FO 78/652,13 Mart 1846.

[71] Erder (1976), s. 107-10; Issawi'nin (1966, s. 51) alıntı yaptığı şekliyle Sarç,"Tanzimat ve Sanayimiz".

Fakat bir süre sonra, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, ipek endüstrisi sıkıntılı anlar yaşamaya başlamıştı. 1850'li yılların sonlarından 1870'li yıllara değin şehrin iplikhaneleri, kimi yörelerde görülen üretimi artırma çabalarına karşın, kapasitelerinin oldukça altında çalışmaktaydılar. 1850'lerde Bursa çevresinde kırsal alandaki geniş araziler dut ağaçlarıyla kaplıydı. Talihsizlik devam etmiş ve hastalık ağaçlardaki kozaları vurmuştu. Birçok çareye başvurulup, ağaçlar farklı maddelerle ilaçlandığı halde, kozaların harap olması engellenememişti. Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla birlikte Doğu'dan gelen ipek Avrupa şehirlerine daha kolay ulaşır olunca, yöredeki endüstrinin yaşadığı zarar daha da derinleşmişti. Bütün bunlara rağmen Bursa'nın ipek fabrikaları yirminci yüzyıla kadar ayakta kalmıştır. Bu durumu sağlayan şey ise, Selânik gibi imparatorluğun diğer ipek işleme merkezlerine oranla Bursa'daki fabrikaların teçhizat açısından sahip olduğu ileri seviyenin korunması ve ipek üzerindeki vergi denetiminin Avrupalılara bırakılması olmuştur.[72]

Tüketici seçimi, pazar, teknoloji ve verimlilik konularında meydana gelen önemli değişikliklere dayalı olarak ipek endüstrisinin yaşadığı iniş çıkışlar göz önüne alındığında, Rumların kendi fabrikalarını kurmaktan çok tekstil ürünleri ticaretine yönelmelerinin nedenleri açığa çıkmaktadır. İlk olarak, böylelikle, bir taraftan ne zaman ve nerede satış yapacaklarına dair tercih yapma şanslarını sürdürerek bir ya da daha fazla pazarda iş yapabiliyorlardı. Bunun yanında mal değişimi işiyle uğraşanlar, küçük-ölçekli işler yapan yerel işadamlarından uluslararası bağlantıları olan büyük ithalat-ihracat şirketi sahiplerine kadar uzanan geniş bir yelpaze oluşturuyordu. Şehrin piyasası çok çeşitli tekstil malları içermekteydi. Hem ithal edilmiş hem yerli üretimi

[72]Erder (1976), s.115-17, 131; ayrıca hastalığın verdiği zarar konusunda bkz. Vasileios Kandis (1883), s. 120.

olan bu malların arasında ipekli, pamuklu ve yünlü kumaşlar ve ayrıca bunların yapımında kullanılan iplikler bulunuyordu.

Bursa tekstil üreticilerinin iş açısından en kazançlı oldukları piyasalar başkentte ve İzmir'de idi. Bu şehirlerdeki tüccarlar ya da aracıları Bursa'da haftalık pazarlarda küçük miktarlarda mallar alıyor, daha sonra bu tekstil malları yerel pazarlarda tekrar satılmak üzere gemiyle iki büyük antrepoya gönderiliyor ya da iç bölgelerdeki tüccara nakledili-yordu. Zamanın en başarılı alım satım şirketlerinden biri olan İstanbul'daki Rallis Kardeşler adlı Rum şirketi, imparatorluk içinde ve dışında oldukça büyük çaplı iş yürütmekteydiler. Bazı küçük rakiplerinin aksine, bu şirket "kendi adlarına yıl boyunca bu taraftaki bütün pazarlarda devamlı surette büyük alımlar yapacak aracılar bulmakta" başarı gösterebilmişti. Buna bağlı olarak, şirket imparatorlukta mal bulunabilecek her yöreye ulaşma avantajından yararlanabiliyordu. Şirket, Rus himayesindeydi, fakat bu durum iç pazarlarda alım yaparken herhangi bir avantaj sağlamıyordu.[73]

Bursa'daki Rum tüccarlar, uluslararası ticari başarılarını 1840'lı yılların başlarında kazanmaya başlamışlardı. Şehirdeki İngiliz konsolosunun desteğini alan ve "buradaki cemaat içinde hatırı sayılır bir servete sahip yerli Rum firması, İngiltere'den mal ithalinde geçen yıl liderliği ele geçirmiş ve dolaysız ithalat işinde ön sıraya yerleşmiştir." Ayrıca konsolos, kimi yerel tüccarı başkentteki firmalarla ilişkiye geçmektense, ihraç konusu mallarını doğrudan İngiltere'ye göndermeleri için teşvik etmekteydi. "Liderliği ele geçirmiş olan" söz konusu Rum şirketinin işleri, iki yıl sonra hâlâ iyi gidiyordu ve mal ithaline devam eden şirket artık İngiltere'ye ipek ihraç etmekteydi. İşi yürüten kişilerin başarılı olabilmelerinin önemli bir nedeni de bu kişilerin "perakende satışın ve ödemelerinin genellikle ağır bir süreç izlediği bu pi-

[73]FO 78/490, 31 Aralık 1841.

yasada, alacak tahsilini beklemelerini sağlayacak yeterli sermaye"ye sahip olmalarıydı. Çünkü piyasada "bu güce sahip çok az firma" bulunuyordu.[74]

Hem yabancı hem yerli Hıristiyan tüccarın Bursa'daki tekstil işinde ayakta kalışlarının anahtar faktörlerinden biri, bu endüstri kolunun piyasasında görülen önemli değişimlere uyum sağlama yetenekleriydi. 1840'lı yıllardaki gelişmeler, yaşanan sorunları göstermesi bakımından özel bir önem arz etmektedir. Bu onyılın başında Manchester'dan ve İngiltere'nin diğer endüstri merkezlerinden gelen pamuklu mallar, Osmanlı iç piyasasında gösterdikleri başarıyla kendilerine belirgin bir yer edinmişlerdi. Ayrıca Fransız, Alman ve Amerikalı tekstil imalatçıları da tüketiciler lehine işleyen bir rekabet içerisindeydi. Böylesine keskin rekabetin yaşandığı bir pazarda, hem kalitenin hem de fiyatın büyük önemi vardı. Birbirlerinin ürünlerini ve yerel ürünleri taklit eden yabancı fabrika sahipleri, bu şekilde birbirlerinin işini baltalamaya çalışmaktaydılar. Ne var ki, herkese açık olan bu tekstil piyasasında İngilizler en önde gitmekteydi; hatta önceden kendi ülkelerinin egemenliğindeki New England kolonilerinden gelen imalatçıları bile yarış dışı bırakmışlardı.[75]

Öte yandan, bu rekabet hem yabancı imalatçılar hem yerli tüccar açısından bazı tehlikeler içerebiliyordu. Küçük Asya'nın geleneksel pazarlarında malların kabul görmesi genellikle bir deneme-yanılma süreci gerektiriyordu. Buralarda halkın beğeni ve tercihleri, yerel tüccarın dükkan sahibi müşterileriyle ilişkilerini devam ettirme endişesiyle çok dikkatli davranmasını gerektirecek ve kimi yabancı imalatçıların cesaretini kıracak şekilde değişebiliyordu. Örneğin, ekonominin büyük oranda tek bir satış ürününe dayandığı Bursa gibi bir merkezde,[76] söz konusu sektörle ilgili her türlü zorluk,

---

[74]A.g.e.; FO 78/532, 10 Şubat 1843.
[75]Great Britain, *Commercial* (1843), s. 96, 106; C. Hamlin (1878), s. 59.
[76]FO 78/612, 5 Şubat 1845; FO 78/701, 31 Mart 1847.

ithal mallar alım satımında ciddi bir kötü sonucu beraberinde getirmekteydi.

İthalatçıların kolayca girebildiği pazarlarda, ipekli ve pamuklu malların üretimiyle satışı doğal olarak zarar görmekteydi. Yine de, Bursa'daki yerel endüstri, ayakta kalmanın yollarını bulabiliyordu. Tekstil üreticileri ve tüccarının iç kesimlerdeki piyasalarda hâlâ yeri vardı ve bu yere dayanarak ithal mallarla rekabete girebiliyorlardı. Fakat ülke-içi taşıma vergilerinin, yerli Hıristiyan tüccarın iç bölgeler piyasasında yararlandığı bütün avantajları ortadan kaldırması tehlikesi her zaman vardı. Ülke-içi ticaretteki geleneksel yerlerini korumalarının yanı sıra, Bursalı üreticiler ayrıca yabancı pazarların değişen taleplerine de ayak uyduruyorlardı artık. Daha önce belirtildiği gibi, ipek üretimi üzerindeki yoğunlaşma, mamul mallardan ipek ipliği yapımına kaymıştı. Ayrıca yerel üreticiler de daha çok İngiltere'den ithal edilmekte olan pamuk ipliğine yöneliyorlardı. Çünkü bu ithal iplik, kırsal kesimdeki pazarların dayanıklı pamuklu mal ihtiyacını karşılamak açısından "mümkün olan her çeşit kalite ve numarasıyla elde edilebilecek en ucuz ve uygun" iplikti.[77]

Bursa, çevresini kuşatan kırsal kesimle başkent arasında önemli bir mal (özellikle ipek) değişim merkezi olma özelliğini sürdürmekle birlikte, şehrin tüccarı artık yabancıların biçim verip kontrol ettiği piyasanın sadece bir öğesi konumundaydı. Küçük Asya yalnızca bir ipek üreticisi değil, aynı zamanda bu ürünün Uzakdoğudaki diğer üretim merkezlerinden Avrupa'daki fabrikalara aktarılmasına yardımcı olan bir geçiş noktasıydı. Bursa'daki Hıristiyan ipek tüccarları arasında en faal olanlar Rumlar idi. Fakat Rumlar bu iş alanının ekonomik risklerinden en çabuk etkilenenlerdi. Örneğin, yüz-

[77]FO 78/401, #19, 15 Mayıs 1840; ayrıca bkz, FO 78/612, 5 Şubat 1845, Issawi'nin (1966, s. 50) alıntı yaptığı şekliyle Sarç,"Tanzimat ve Sanayimiz."

yıl ortasında Bursa'daki İngiliz konsolosu böylesi olumsuz bir değişimden söz etmiştir: "Eskinin saygıdeğer (Rum) tüccar ve ailelerinden mal varlığını ve itibarını dış ticarette yaptığı aşırı spekülasyondan ve özellikle artık son anlarını yaşayan ipek ticaretinden sağlamaya devam eden çok az aile kalmıştır *[sic]*."[78]

1850 ve 1870'li yıllar arasında Bursa'da ipek endüstrisinin makinalaşması tamamlanmıştı. İpek işkolunun bol miktarda su ve emek gerektirmesi sebebiyle, iş sahipleri fabrikalarını kasabanın içinden, Rum ve Ermeni mahallelerinin hemen yakınından geçen iki ana derenin kıyılarında kurmuşlardı. Bu fabrikalarda istihdam edilen binlerce Hıristiyan sonuçta Bursa işçi sınıfının özünü oluşturacaktı. Dönemin yabancı ve yerli fabrika sahipleri, ipek üreten diğer merkezlerle rekabet edebilmek için ucuz ve vasıfsız işçi peşinde koşmaktaydı. Aradıklarını, şehrin Hıristiyan kadın nüfusunda bulmuşlardır. Genç kadınlar, yetimler ve dullar tüm işgücünü karşılamaya başlamışlardı. Bunlar idaresi kolay işçilerdi. Yaptıkları iş, mevsimlik olduğundan diğer büyük ekonomik sektör olan tarımın bu insanların işgüçüne duyduğu taleple bir çatışma yaratmıyordu. Hıristiyan kadın işçilere günlük ücret verilmekteydi. Fazla para istedikleri takdirde, çalıştıkları fabrikanın sahibi aynı işi çok daha az bir para karşılığı yapacak Müslüman işçiler tutacağı tehdidinde bulunuyordu. Ayrıca devletin uygulamaya koyduğu "çalışma izni" sistemi de fabrika sahiplerine işgücünü ve işçilerin ücretlerini denetleme olanağı sağlıyordu. 1870'li yıllarda Bursa'daki İngiliz konsolosunun tahminine göre, bölgedeki nüfusun yüzde 10-12'si geleneksel zanaatkârlardan oluşmakla birlikte, artık yaklaşık üç yüz kişi çalıştıran fabrikalar vardı. Ayrıca yörede işletilmekte olan 6000 iplikhanede[79] aşağı yukarı 9000 işçi çalışı-

[78]FO 78/868, #13, 24 Mayıs 1840, ek #1; FO 95/647, 22 Temmuz 1860; ayrıca bkz. Lemonidis (1849), s. 111-21.

[79]FO 83/334, 24 Kasım 1869; ayrıca bkz. Erder (1976), s. 110-14, 131, 221-28; Kandis (1883), s. 120-21.

yordu ve işçilerin tümü de kadındı.

Bursa tekstil sektöründeki imalat ve ticaret örneğine bakarak, Rumların ondokuzuncu yüzyılda Küçük Asya'daki ekonomik olanakları ve yazgıları gördüğümüz gibi daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Rumların ve diğerlerinin bu dönemde içine dahil oldukları geleneksel meslekler ve üretim kolları, aslında ithal malların ülkeye akınından önce düşüşe geçmişti. Bursa gibi yerlerde endüstri, yabancıların gittikçe artan ticari baskılarına uyum göstermek ve iç kısımlardaki daha ulaşılmaz pazarları elinde tutmak suretiyle ayakta kalıp gelişebilmiştir. Fabrikaların kurulmasıyla birlikte Rumlar, ipek endüstrisi gibi imalat sektörlerine yatırım yapmaya başlamışlar, fakat çoğunluk, başlangıç için daha az sermaye gerektiren ve daha kısa sürede iyi kazanç vaat eden ticari girişimlere yönelmiştir. Esas itibariyle Rumlar, zaman zaman güçlüklerle karşılaşmalarına karşın her iki durumda da başarı gösterebilmişlerdir.[80] Ayrıca endüstriyel üretimin geliştiği şehirlerde oluşmaya başlayan işçi sınıfı arasında Rumlar da bulunuyordu. Ne var ki, bu Rumlar da aynı Bursa'dakiler gibi toprakla bağlarını muhafaza etmekteydiler. Şimdi kısaca bu dünyaya değinmek istiyorum.

Toprağa Bağlılık: Tarım ve Ticaret

Özellikle batı kıyısındakiler olmak üzere Küçük Asya şehirleri önemli bir Rum nüfus içerdiği halde çok sayıda Rum, kırsal kesimdeki küçük kasabalarda ve köylerde ikamet etmekteydi. Hepsi şu veya bu şekilde toprağa bağlıydılar. Ya kendileri veya başkaları için toprağı işliyorlar ya da topraktan elde ettikleri ürünleri satıyorlardı. Bu durum yatırım açısından toprağı cazip kılıyor, kırsal kesimdeki ve şehirlerdeki Rumların çoğu bu yatırıma yöneliyordu.

---

[80]FO 78/2050, 20 Mart 1868. Ondokuzuncu yüzyılda Pontuslu Rumlar için bkz. Bryer (1976).

Yüzyıl ortasında Küçük Asya'yı ziyaret eden gözlemciler uygun yerlerde, tarıma elverişli, fakat işlenmeyen geniş alanlar karşısında çarpılıp kalmışlardı. Nassau Senior daha yola çıkmadan önce bölgede kendini neyin beklediği konusunda uyarılmıştı. "İzmir'deyken Efes'i ziyaret edin. Buraya giderken elli mil boyunca, dünyada benzeri görülmeyecek güzellikte bir iklime sahip verimli topraklardan geçecek ve yol üzerinde ne bir yöre sakini ne de ekili bir arazi göreceksiniz." Bol, ucuz, ve güvenilir emek arzı, modern teknoloji, hazır sermaye, yerel üretimin uzak pazarlarla bağlantısını sağlayacak iyi bir iletişim ağı, tüm bunların yetersizliği sözü edilen koşullara katkıda bulunmaktaydı.[81] Bununla birlikte, yüzyılın ikinci yarısında imparatorluğun tarım ürünleri için Avrupa'dan gelen talepteki artış, bu sektörde yatırım için gereken teşvik unsurunu sağlamıştır.

1850'lerin sonlarında Maliye Nezareti, imparatorlukta yaşayan insanların ve mülklerinin saptanması için bir sayıma gitmiştir. Bu sayımı temel alan devlet, emlak vergisi ve gelir vergisi (*temettü*) uygulaması başlatacaktır. Trabzon'daki İngiliz konsolosunu bir hayli rahatsız etmiş olmakla birlikte yine de anlamlı gelen bu vergilerin nihai tesiri, "Osmanlı hakimiyet alanlarındaki sermayenin ticari spekülasyonla birlikte sahil şehirlerine akarak iç bölgelerdeki toprakların ekilmemesine hatta boş bırakılmasına yol açması" olmuştur.[82]

Ayrıca Küçük Asya'nın en verimli toprakları kıyı bölgelerinde olduğu için, buralardaki tarımsal üretim de daha ileri bir seviyedeydi. 1870 yılında İzmir sancağında ekilebilir toprakların yaklaşık üçte ikisi işlenmekteydi, sonraki yirmi yıl içinde bu alanın yalnızca yarısı kullanılmaya başlamıştır. Bu gelişmelerin çoğu, Rumların toprağa yatırım yapıp işlemele-

---

[81]Senior (1859), s. 147-48; ayrıca bkz. FO 78/442, 6 Aralık 1841, FO 195/647, 22 Temmuz 1860; Great Britain, *Condition* (1871), s. 847.
[82]FO 78/2050, 20 Mart 1868.

rinin bir sonucu idi. Kırsal kesim yatırımlarındaki bazı gerilemelere karşın, Rumlar tarımdaki kazanç potansiyelini farketmişler ve bazıları, İzmir Genel İdaresi'nin satışa çıkardığı işlenmemiş toprakları satın alarak işlemeye başlamışlardı. İzmir, İstanbul ve diğer büyük merkezlerdeki tüccarlar ise bu pazara girdiklerinde ya geniş araziler kiralıyorlar ya da çiftlik satın alıyorlardı. Geleneksel köylü yetiştiricilerin aksine söz konusu girişimlere yatırım yapan Rumlar sermaye sahibiydi ve bu işlere şeker kamışı, tütün, üzüm, dut gibi kolay pazarlanabilen ürünleri nakit karşılığı satarak yüklü gelir elde etmek için girmişlerdi.[83]

Bu süreç, ondokuzuncu yüzyıl sonunda iç bölgelere de yayılmıştı. Örneğin, geçmişte Sinasos'taki Rumlar, tarım alanında yapılabilecek çok az şey olması sebebiyle göçmekteydiler. Özellikle tahıl üretimi açısından özellikle elverişli topraklar yoktu, fakat üzüm ve sebze yetiştirilebiliyordu. Yetersiz ulaşım üreticileri kendi yerel pazarlarına hapsettiği sürece, tarımda iş riskine girme şevki daha da azalmaktaydı. Fakat yolların geliştirilmesi ve demiryolu hatlarının iç kesimlere ulaşmasıyla birlikte, buralardaki Rumlar kıyılardaki soydaşlarının çoğunun yaptığını örnek alarak önemli bir kazanç kaynağı olan toprağa yönelmişlerdir.[84]

Ekonomi ve Etnisite: Rumlar ve Ticaret

Yabancı gözlemcilerin değerlendirmeleri ısrarla Osmanlı İmparatorluğu'nda ticaretin belirgin bir etnik karakteri olduğuna işaret etmekteydi. Doğru ya da yanlış, varolan anlayışa göre ticaret daha çok Hıristiyanların, yani Rumlarla Ermeni-

---

[83]1870 tarımsal üretimi konusunda, Scherzer (1882), s. 13. Yatırımcılar konusunda, Ubicini (1856), c. 2, s. 226; *Amaltheia*, 24 Şubat 1867, s. 4 ve 19 Mart 1865, s. 4; Ramsay (1915-16), s. 22. Ürünler konusunda, Issawi'nin (1966, s. 116-17) alıntıladığı biçimiyle Sussniztki (1917); *Anatolikos Astir*, 5 Ocak 1862, s. 1, FO 195/700, 31 Ocak 1861.

[84]Sarantidou (1899), s. 30.

lerin denetimindeydi. Hıristiyanlar düzenli olarak ticaretin ön saflarına doğru ilerlerken, Müslüman Türk tüccar ve esnaf önem ve nüfuz açısından geriliyor izlemini veriyordu. Ticaret genel olarak etnik ayrımcılığı yansıtan bir görünüm arz etmekteydi.[85]

Rumların ticari başarısının olumsuz bir sebepten kaynaklandığı söylenmektedir. Rumlar, diğer gayri Müslimler gibi, siyasi güçten yoksun bırakılmıştı. Müsamaha gösterilen, fakat sınırlanan Rumlar, geriye kalan tek toplumsal arenada, yani nispeten bir özgürlük alanı sunan ticaret dünyasında ilerlemek için dolaylı olarak teşvik edilmişlerdir. Etnik gelişmeyle (ve çatışmayla) ilgili bugünkü düşünceye uygun olan ve dışsal ve olumsuz faktörleri vurgulayan bu yaklaşımın göz ardı ettiği bir gerçek var. O da Yakındoğu'ya uzun süre önce yerleşmiş olan Rumlarla diğer halkların, Osmanlılar Küçük Asya'ya ayak basmadan çok önce ticari faaliyetle uğraşıp bu yolla kalkınmakta olduğudur.[86]

Rumların ticari başarısı hakkında başka bir açıklama ise yine dışsal bir uyarıcı etmenden söz etmektedir. Fakat bu kez sözü edilen uyarıcı, olumlu ve akılcıdır. Buna göre, imparatorluğun ticari hayatının Balkanlar'ın, Karadeniz'in ve Ege'nin ötesine uzandığı onsekizinci yüzyıl içinde sultanın Hıristiyan tebaası ticari fırsatlardan yararlanmayı bilmişler ve yavaş yavaş ekonomik ve toplumsal konumlarını yükseltmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni ortaya çıkan ve ekonomik başarılarına denk bir siyasi role talip olan Rum burjuvazisinin maddi ve düşünsel (entelektüel) desteğini Batı sağlamaktaydı. Ne var ki, aslında laik ve açık görüşlü bu talebin, dinsel olarak tanımlanmış ve siyaseten kapalı bir toplumda karşılığını bulabilmesi olanaksızdı. Bundan dolayı yeni oluşan burjuvazi bir ayaklanma çıkmasını sağlamış, bu ayaklanma Yunan ulus-devletinin kurulmasıyla sonuçlanmış-

---

[85]Sussnitzki'den alıntı yapan Issawi (1966), s. 123.
[86]Vryonis (1969-70), s. 286.

tır. Bu yaklaşım da bizi Rum ticari burjuvazisi hakkında, Avrupa ile ticari bağlantılardan ekonomik olarak yararlanmayı nasıl becerdiği ve nasıl bir siyasi görünüme sahip olduğu gibi konularda basitleştirilmiş bazı yargılara sevk etmektedir.[87]

Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında imparatorluktaki Rumların iktisadi ilerlemesi karma bir görünüm arz etmekteydi. Doğu Akdeniz'deki kıyı alanlarından ve adalardan olanlar onsekizinci yüzyıl sonları ile ondokuzuncu yüzyıl başlarında Doğu-Batı ticaretinde tüccar ve taşımacı olarak gelişme göstermişlerdi. Aksine, Balkanlar'daki Rum ve diğer Ortodoks tüccarların işleri o kadar yolunda değildi. Avrupalıların bölgeye aktif şekilde girişleriyle birlikte kara ticaretindeki rekabet ve yoğunluk daha da artmıştı. Ayrıca 1820'li yıllarda patlak veren Yunan bağımsızlık savaşı ve ardından diğer Balkan halkları arasında yaşanan yoğun politik karışıklıklar, bölgede düzeni altüst etmişti. Sonraki dönemde ise hem Osmanlı hükümeti hem yeni ortaya çıkan ulusal hükümetler, ticarete büyük zarar veren eşkiyalığın yayılmasını önlemek için sürekli bir mücadeleye girişmişlerdir.[88]

Yunan ayaklanması patlak verdiğinde, bunun kaçınılmaz misillemelerinden en fazla zararı Batı Küçük Asya kıyısındaki ve Ege adalarındaki gelişmekte olan Rum cemaatleri görmüştü. Sakız adasındaki ve Ayvalık'taki cemaatler mahvedilmiş, İzmir'de ise Rum tüccarın mülklerine el konmuştur. Osmanlı hükümetine hizmet ettikleri dönemde kazandıkları nüfuzu tekrar elde edememişlerse de, Rumlar, anlaşmazlığın ortadan kalkmasıyla ticari olarak tekrar yükselişe geçmişlerdir. Öyle ki, bölgeyi iyi tanıyan bir İngiliz gözlemci 1860'lı yılların başlarında, ülkesiyle imparatorluk arasında giderek artan ticaret hakkında yazarken memnuniyetini gizleyememiştir. Ona göre bu artışın nedenleri "Rumların enerjisi

---

[87]Stoianovich (Haziran 1960), *passim*; Karpat (1973), s. 62; Clogg, *Balkan* (1981), s. 85-111.

[88]Stoianovich (Haziran 1960), s. 312.

ve azmi" idi. "Doğu ve Batı Avrupa arasında çoktandır ihtiyacı duyulan bağlantı noktasını artık Rumlar sağlamakta...Daha çok Rum tüccar tarafından öncelikle İskenderiye, Beyrut, İzmir ve İstanbul'a ihraç edilen... [İngiliz malları,] Rum gemilerine yüklenip bir kez daha yola çıkarılarak Küçük Asya kıyısındaki çeşitli limanlara taşınmaktadır."[89]

Rum girişimciliğinin başarısını gözler önüne seren bu hikâyede etnik unsura nasıl bir ağırlık verilebilir? Etnik niteliklerden kaynaklanan yeteneklere ilişkin indirgemeci ve basmakalıp göndermeleri bir yana bırakırsak, etnik kimliğin etkisinin bulunduğu birtakım unsurlardan söz edebiliriz. Birincisi, Rum işadamları, Avrupa'nın kendi ayaklarına gelmesini beklememiştir. Onsekizinci yüzyılın daha başlarında Rum tüccarlar komşu Avrupa devletlerinin başkentlerinde iş ilişkileri kurmaktaydı. Bunun yanında, Akdeniz'den ve Atlantik'in dış kıyıları üzerinden geçen ticari yol güzergâhlarını takip ederek Batı'daki büyük ticaret merkezlerine de uzanıyorlardı. Anayurtlarıyla dış dünya arasında ticari bağlantılar kurmada başarı gösterenler, bunu genellikle ailelerinin ve akrabalarının yardımları sayesinde gerçekleştiriyordu. Böylesi uygulamalar iş dünyasındaki sıkı kişisel ilişkileriyle mümkündü. Daha önce belirttiğimiz gibi, ticari bağlantıları Londra'dan Bombay'e kadar uzanan Sakızlı Rallis ailesinin ilişkileri bu duruma uygun bir örnek oluşturmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu içerisinde Küçük Asya gibi bölgelerdeki Rum tüccarlar, anayurtlarından ayrıldıktan sonra bile cemaatleriyle olan sıkı ilişkilerini sürdürmelerinin, ticari açıdan kendilerine avantajlar sağlayacağını anlamışlardı. Küçük Asya'da kıyı ile iç kısımlar arasındaki ticaret gelişmeye devam ederken, bu iki dünyayla hem kişisel hem cemaat bağları olanlar,[90] ticari kazanç açısından hep daha

---

[89]Farley, *Resources* (1872), s. ii-iii. Misillemeler konusunda, FO 78/136, kıs. 1, 10 Haziran 1882.

[90]Sussnitzki'den alıntı yapan Issawi (1966), s. 120-21.

iyi bir konumda olmuşlardır. Avrupalı tüccarlar ürünlerinden emin oldukları halde, bunları pazarlamak için daha çok zorunluluktan yerli tüccarlara yöneliyorlardı. Anayurtlarının görenekleriyle daha içlidışlı ve oturmuş yerel uygulamalara göre iş yapmaya arzulu Rumlarla diğer yerli tüccarlar, yabancı bir tacire aşina olmayan ve çoğunlukla kazanç getirmeyen bir piyasada ayakta kalabilmek için gerekli donanıma daha çok sahipti.[91]

İmparatorluk halkları, bölgesel temele dayalı olarak öznel biçimde değil de cemaatler çerçevesinde nesnel olarak örgütlendiği sürece ve büyüyen Avrupa etkisine karşın bu dünya ekonomik anlamda açık oldukça, etnik nitelik taşıyan unsurlar, ticari etkinlik bakımından büyük avantaj sağlamaktaydı.

Konumuz olan dönemde Avrupa'nın mamul malları ile Osmanlı yerli doğal ürünlerini kapsayan ticaret önemli ölçüde gelişmiş, buna paralel olarak Küçük Asya'nın ekonomik önemi de artmıştır. Hem Küçük Asya Rumları hem Yunan Krallığı vatandaşları, bu değişiklikten yararlanırken iki çarpıcı etmeni göz önünde bulundurmuşlardır: Küçük Asya ticaret koşullarının zorlu doğası ve Avrupa'nın ucuz, kaliteli mamul mallarına giderek daha kolaylaşan ulaşma olanağı. Bu şartlara karşın, ticaret küçük ya da mütevazı sayılabilecek bir yatırım karşılığında kısa sürede büyük kazanç imkânı sunmakta ve ayrıca Rumların cemaate odaklanmış toplumsal ve kültürel dünyalarını etkileyebilmekteydi.

Ondokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren Anadolu ticaretinin odağı Avrupa'ya kaymış, böylece, bölgenin ekonomik coğrafyası değişmiş ve kıyıdaki merkezler, gelişen ticari değişimin yoğunluk noktaları olarak büyüklük ve önem bakımından yükselişe geçmişlerdir. Diğer yandan daha büyük

---

[91]Van Lennep (1870), c. 1, s. 102-3; Haddad (1970), s. 34-35, Hıristiyan Süryani tüccarlar konusunda benzer bir değinmede bulunur; ayrıca bkz. FO 78/532, 10 Şubat 1843.

Rum cemaatleri Küçük Asya'nın batı sahillerindeki şehirlerde bulunduğu için, buralarda yaşayan çok sayıda Rum, zamanın rekabete dayalı olmakla birlikte elverişli ticari ortamında, Avrupa ile artan bağlardan yararlanıp kalkınma başarısı gösterebilmişlerdir. Bu arada, el sanatları ile geleneksel ticari yapılarını korumaya çalışan iç bölgelerdeki diğer Rumlar ise yerel piyasanın taleplerini yakından izlemek suretiyle ekonomik varlıklarını sürdürmekteydiler.

Sonuç olarak, birçok Küçük Asyalı Rum, değişen ekonomik iklimden en iyi şekilde istifade etmiş ve yaşadığı ülkenin çok-etnik yapılı toplumunda farklı milliyetleri kapsayan orta sınıfın bir parçası olmuştur. Avrupa ekonomisi varlığını imparatorlukta hissettirdikçe, tüccar ve işyeri sahipleri olarak Rumlar gittikçe daha fazla bireyselleşmişler, öte yandan yeni şartlara uyum göstermede ve refahlarını artırmada cemaatlerine bağlı kalmışlardır. İşte bu özellik, milliyetçi politikaların iktisadi hayatı altüst ettiği ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyuncu Rumların asıl gücü olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNANÇ, CEMAAT VE ETNİSİTE

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda sivil ve ekonomik şartlarda meydana gelen değişiklikler esas itibariyle Rumların lehine sonuçlanmıştır. Bir yandan ekonomik gelişmenin meyvelerinden yararlanan Rumlar, diğer yandan kültürel bir atılım da yapmışlardır. Bu yüzden Rumların toplumsal ve kültürel kurumlarındaki ve kendi kendilerini algılayışlarındaki gelişmeyi incelememiz gerekmektedir.

Osmanlı hükümetinin Hatt-ı Hümayun'la getirdiği, milletlerin kendi içinde reforma gitmesi ile ilgili buyruk, Ortodoks Rumların ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında mücadele edeceği gelişmelerden sadece biriydi. Rum millet sistemi içerisinde yer alan, fakat Rum olmayan Hıristiyanlar, kendi dinsel işlerini idare etme talebinde bulunuyorlardı. Bu yöndeki talepleri kısa sürede etnik temelli bir siyasetin yolunu açacaktır. Batılı Hıristiyanlar dışarıdan kendi ruhani ve entelektüel adetlerini getirmekteydiler. Protestan misyonerler, ruhani ve entelektüel aydınlanma ihtiyacı içinde olduklarına inandıkları Doğulu kardeşlerini bulmaya geliyorlardı. İşte bu zorlayıcı unsurlar, millet içerisinde, dini liderlerle bir taraftan laik halkın ilişkilerini, diğer yandan Rum olmayan Hıristiyanların ilişkilerini etkilemekteydi. Ayrıca patrikhane ile tek tek cemaatler arasındaki ilişkiler de her iki tarafın konumu netleştikçe değişime uğruyordu.

Aynı biçimde önemli olmak üzere, Yunan ulus-devletinin

kurulmasıyla Yunan dünyasına yeni bir unsur daha dahil olmuştu. Böylece, Osmanlı ve Yunan olmak üzere Rumlar üzerinde nüfuz sağlamaya çalışan iki siyasi güç vardı artık. Her iki devletin hükümet liderleri de eğitimin kendileri için değerini anlamışlar ve Osmanlı topraklarındaki Rumlar arasında resmi öğrenimi dolaysız ve dolaylı yoldan etkileyecek politikalar yürürlüğe koymuşlardır. Sonuç olarak, imparatorluktaki Rumlar toplumsal ve kültürel yaşamlarında varolan düzeni bozan etkilerle karşı karşıya kalmışlar ve bu süreçte, Küçük Asya'daki Rum kültürünün amaçları ve kapsamı yeniden tanımlanmış ve yürürlüğe konmuştur.

Nihai anlamda, Rumların toplumsal ve kültürel ortamlarındaki değişiklikler kendilerini algılama biçimini etkilemiştir. Bu durumda, söz konusu değişim ne gibi bir biçim (ya da biçimler) almıştır? Kimlikle ilgili süregelen farklı bakış biçimleri devam mı etmiş, yoksa bunlar yeni belirleyici unsurlar temelinde yükselen sabit ve birleşik bir görüntü ile yer mi değiştirmiştir? Osmanlı dünyası içindeki Rumların sahip olduğu bilinç düzeyinin içeriği ve biçimi, diğer dini cemaatlere bakış açılarını da etkilemiştir. Onun için Küçük Asya Rumlarının ulusal bilinçlerinin gelişiminde bu etmeni de ele almamız gerekir. Çünkü bu meselelerin özünde, imparatorluktaki Rum dini cemaat dünyasının izleyebileceği farklı gelişme modelleri yatmaktadır.

5

DİN VE ETNİSİTE: RUM MİLLETİ TEHDİT ALTINDA

Ortodoks Kilisesi ve Ruhani ve Dünyevi Meseleler

Kilise otoritesini benimseyen ilk Roma İmparatoru olan Büyük Konstantin'in döneminden itibaren Doğu'daki Hıristiyanlık, hem ruhani hem de dünyevi otorite iddialarını yaşama geçirmekte başarı göstermişti. Caesarea (Kayseri) piskoposu Eusebius, Hıristiyan imparatorun kişiliğinde göksel ve yersel iktidarı sıkıca birleştirmek suretiyle bir uzlaşma sağlamıştı. Tanrı'nın yeryüzündeki itaatkâr fakat yüce bir kulu olan Doğu Roma İmparatoru, bir yandan Tanrı'nın huzurunda halkını temsil ederken, diğer yandan bu dünyada İsa'nın vasiyetinin koruyuculuğunu ifa ediyordu. İmparatorun patriklik için aday gösterme yetkisi, kilise liderliği üzerindeki imparatorluk nüfuzunu teminat altına alıyor ve ona manastır dışı din adamları arasındaki dini meselelerin niteliği ve yönünü belirleme fırsatı yaratıyordu.

Bizans iktidarının Doğu Akdeniz'in büyük bölümüne yayıldığı yüzyıllarda ve hatta Bizans'ın yerini Arap ve Türk hâkimiyetlerinin almasından sonraki dönemlerde, Ortodoks kilisesinin piskoposları Batı kilisesinde yaşananın aksine hiçbir zaman feodal derebeyler olmamışlardı. Ortodoks kilisesi piskoposları her şeyden önce kilise görevlileriydi. Geleneğe göre, bu görevliler gelir getirmeyen kilise mülklerinin idaresiyle uğraşıyorlar, piskoposluk bölgelerindeki din

adamlarının mali ihtiyaçlarını karşılama işine bakıyorlardı. Öte yandan, Hıristiyan Doğu'da Osmanlı hükümdarlığının kurulması, kilisenin içinde bulunduğu maddi koşulları ciddi şekilde değiştirmiştir. Kilise, Bizans İmparatorluğu'nun himayesini ve cömertliğini artık kaybetmiştir. Ayrıca, bundan böyle mülk edinmesini sağlayan bağışlardan ve devletin birçok yardımından da mahrum kalacaktır. Bu noktada kilise, kendisine vergi verip vasiyetlerinde özel yer ayıran laik Hıristiyanların cemaatlerine her zamankinden daha fazla güven duymak durumundaydı.

Osmanlı toplumunu her anlamda tanıma olanağı bulmuş Batılı diplomatlar, yolcular ya da misyonerler, din adamlarının suistimalleri olduğuna inandıkları her şeyi gözlemleyip gerektiğinde kınamakta tereddüt göstermiyorlardı. Bizans İmparatorluğu günlerinden kalan bir adete göre, piskoposlar evlilik gibi özel dini tören taleplerini onaylamak için bir ücret isteyebilirdi. Aynı şekilde, benzer bir tören gerçekleştiren din adamına bir hediye teklif etmek görenektendi. Bu hediye genel olarak tören sahibinin, ekonomik gücünün yettiğince verebileceği bir şey olurdu. Fakat kuşkusuz haksız yere bedel istenildiği kimi durumlar da yaşanmıştır.[1] Öte yandan ruhban sınıfıyla halk arasında zaman zaman anlaşmazlıkların baş gösterdiği diğer bir alan, cemaatlerin kiliseye vereceği vergilerin belirlenmesi konusuydu. Yine Osmanlı fethi öncesine giden başka bir uygulamaya göre, yeni bir piskopos, görevini devralırken düzenlenen törende patriğe ya da Kutsal Sinod'a hediye sunmak zorunda olduğunu bilirdi. Bu harcamanın yanında piskoposluğun gelirleri ve vakıfların yardım etmediği

---

[1]Mac Farlane (1850, c. 2, s. 76-77), evlendireceği çiftin uzaktan akraba olduklarını anladığında, evlenme izni vermek için alacağı ücreti önemli ölçüde yükselten bir piskopostan söz eder. Diğer bir olayda ise, Bursa'daki cemaat, "cenazelerini defnetme izni için yoksullardan yüklü tutarlar" talep eden piskoposlardan şikayetçiydi (FO 78/ IIII, #4, 14 Ocak 1855); ayrıca bkz. FO 195/647, 10 Mart 1860; FO 195)700, 31 Ocak 1861; FO 78/1450, #4, 24 Ocak 1859, ek #1; FO 195/647, 15 Şubat 1859.

din adamları için gerekli mali destek, cemaatler tarafından sağlanmaktaydı. Bu tür taleplerin karşılanması bazı cemaatlere altından kalkılması oldukça güç külfetler getiriyordu. Söz konusu zorunlu yük, *kocabaşı* adı verilen cemaat liderlerinin toplanan paradan çıkar sağlamaya kalkışması durumunda tam bir sömürü uygulamasına dönüşebilmekteydi.[2] Öyleyse şurası açık ki, halk tarafından kiliseye zorunlu katkılarla birlikte ücret ve hediye verilmesi, bu olmazsa olmaz kurumun ayakta kalmasını sağlayan yerleşmiş bir yöntemdi. Fakat bir taraftan sınırlı da olsa din adamlarının adını kötüye çıkaracak ve aynı zamanda halkın omzuna yeni yükler bindirecek şekilde bu geleneksel uygulamaların kötüye kullanılması az sayıda bireyin sebep olduğu bir durumdu.[3]

Ruhban sınıfının karıştığı sömürü vakalarının örnekleri ortaya çıkmakla birlikte (daha çok Anadolu'nun içleri gibi imparatorluğun uzak alanlarında), Ortodoks inanç sahipleri yine de yerel papazlık bölgelerinin liderliğindeki dar gelirli ve basit eğitimli din adamlarına güveniyordu. Bir köy rahibini inanç sahibi cemaatinden ayırt edecek pek bir şey yoktu. Bu rahipler mali anlamda çok şey bekleyecek durumda değillerdi. Ondokuzuncu yüzyıl ortasında Küçük Asya'yı ziyaret eden bir Batılı durumu şöyle anlatıyordu:

> Kilise mensuplarının maaşları esas olarak papazlık bölgelerinin sadaka türü bağışlarından karşılanıyor, ayrıca cüppe ücretlerinden de pay alıyorlar. Köy rahipleri perişanlık derecesinde fakir sayılırlar: tüm gelirleri hizmetleri karşılığı aldıkları üç beş kuruştan, ki bunlardan piskopos da pay

---

[2]FO 78/490, 12 Ocak 1842; FO 78/441, 20 Ocak 1841; FO 78/441, 15 Mart 1841; Great Britain, *Reports* (1861), s. 12, 33.

[3]Raporda sözü edilen olaya göre Selânik piskoposu, makama gelmek için yaptığı masrafları telafi etmek amacıyla cemaatten para toplamaya çalışmış, fakat halk buna rıza göstermemişti. Kiliselerinin kapanacağı tehdidiyle karşılaştığında ise halkın tepkisi, sultana çıkacaklarını belirtmek olmuştur. Selânik'teki konsolos, piskoposun tehditlerine karşı halkın bu konumunu Gülhane Fermanı'nın tesirine bağlıyordu (FO 78/490, 12 Ocak 1842).

alıyor; cemaat fonundan ayrılan az bir meblağdan; ve her ay başında yaptıkları takdisler... karşılığı kendileri kadar yoksul olan köylülerden aldıkları yetersiz katkılardan oluşuyor.[4]

Ayrıca, kendilerinin ve ailelerinin geçimlerini sağlamak amacıyla birçok rahip, çiftçilerle beraber toprağı işlemektedir. Bu bakımdan hiç olmazsa görev alanlarındaki insanların gereksinimlerinin ve günlük sorunlarının farkına varmaları mümkün olmuştur.

Dönemin kimi Batılı gözlemcilerine göre Ortodoks kilisesi, inancın özünden çok biçiminin üstünde duruyordu.[5] Ne var ki, bu kişiler Doğu Hıristiyanlığının doğasında bulunan bir şeyi gözden kaçırıyorlardı: Doktrin "kilisenin törensel yönünün esas kısmını oluşturur. Ortodoks kilisesinin öğretileri 'saf bir doktrinin' soyut formülleri değildir. Onlar kilise törenlerinde yeri olan tanrıya hayranlık ilahileridir."[6] Protestan kiliselerinde uygulandığı üzere bireyin İncil'i okuyup anlamasına dayanan kişisel kurtuluşun aksine, Ortodoksluk, kiliseyi, ilk Hıristiyanlığın geleneklerini koruyan ve sayesinde bireyin selamete erdiği bir kutsal kanal olarak sunar.

Böylece Rum Ortodoks Hıristiyanları, varlığı sayesinde inançlarını yaşadıkları kurumla sıkı biçimde özdeşleşmiştir.[7]

---

[4]Ubicini (1856), c. 2, s. 140-41.

[5]Scherzer (1882), s. 43-44; Ernst Benz (1963), s. 42.

[6]Benz (1963), s. 42.

[7]Kayseri vilayetinin çoğu yerinde Kapadokya piskoposluğu Rum Ortodoks halk ve bir kısım din adamları Türkçe konuşurdu. Dini törenlerin Rumca yapılması, sözlerin anlaşılması açısından başlı başına bir engel oluşturuyordu (bkz. Clogg, 1968, s.64-68). Yerel kilise hiyerarşisi bu durumun kilise çıkarlarına zarar verdiğini kabul etmekteydi. Böylece 1838 yılı başında Caesarea (Kayseri) piskoposu bir Rus başrahibin hazırladığı Ortodoksluk rehberini Türkçeye çevirme işine girişmişti. İnancına göre, rehberin basımı "gerekli" idi, "çünkü Küçük Asya'da yaşayıp Osmanlıca konuşan yurttaşlarımız *(omogeneis)*, hem din adamları hem de halk, Ortodoks inancımızın kökenleriyle gelişimini konu alan ve kendi dillerinde, Osmanlıca bir çalışmaya bugüne dek sahip olmamışlardır...; gerçek inancımızın... gerçek bilgisinden yoksun olan rahiplerle halkın büyük çoğunluğu... ya akılsız hayvanlar gibi ya

Dinsel doktrin, uygulamaya konan inanç idi ve bu inanç ilk kilise havarileri ile evrensel kilise kurullarının zamanın denetiminden geçmiş bilgeliğince takdis edilmişti. Birey olarak din adamları eğitim, ahlaki uygulamalar gibi alanlarda kusurlu bulunabilirdi, fakat bir bütün olarak halk kültüründe yaşamaya devam eden mirası temsil etmekteydiler. Rahipler ve halk geçmişten gelen din kimliğine dayalı bir cemaati paylaşıyorlardı.[8] İşte bu cemaatin içinde kilisenin güç kaynağı ve imparatorluğun Ortodoks tebaasının yaşamı açısından taşıdığı önem yatıyordu.

Osmanlı-İslam idaresi içerisinde yüzyıllardır süren varlığı, Ortodoks kilisesinin geleneksel adetlerinin korunmasını sağlamış, fakat bunun ceremesini hem ruhban sınıfı hem de halk çekmişti. Ondokuzuncu yüzyılda ise içeriden ve dışarıdan ciddi meydan okumalarla karşılaşıyordu kilise. Tehlikede olan sadece kurumun dini ayrıcalıkları değil, aynı zamanda din adamlarıyla halk arasında varolan geniş kapsamlı bir cemaat kimliğinin sürdürülmesiydi.[9]

Rum milletine mensup Hıristiyanlar arasındaki etnik farklılık, Rum Ortodoks patrikliği tarafından hayatın bir gerçeği olarak kabul ediliyordu. Ondokuzuncu yüzyıla kadar kilise dini hiyerarşisi, her biri kendi dilini konuşan bu farklı

---

da dinsiz yaşıyorlar, böylece bu acı durum içinde felakete doğru yol alıyorlar." Şunu da belirtmek gerekiyor ki, piskopos, yetki alanında Türkçe konuşanlar için iki kat hizmet verdiğini düşünüyordu. Çeviriyi yapmaktaki amacı manevi ve toplumsal anlamda düşmüş addettiği halkı ayağı kaldırmaktı (GAK, TA, Kaisareia 204, 24 Nisan 1838, s.23).

[8]Dumont (1873), s. 357-58.

[9]Küçük bir olay bu noktayı aydınlatmaya yetmektedir. İzmir'in Ortodoks metropoliti "Hıristiyan ailelerin sükuneti ve onuru" hakkında duyduğu kaygıyla görev alanında bulunan ailelere bir mektup göndermişti. Mektubunda piskopos, nişanlanacak oğul ve kız evlatları olan ana-babaları, nişan resmiyet kazanmadığı sürece genç insanları birbirlerinin evlerine ziyarette bulunmaktan alıkoymaları yönünde uyarıyordu. "Yaşanmış deneyimler" diye belirtiyordu piskopos, bunun "tehlikeli sonuçlara yolaçtığını göstermiştir" (*Amaltheia*, 17 Haziran 1866, s. 3).

grupları bir arada tutmak konusunda başarı göstermişti. Patriklik bu başarısını, birçok halktan, fakat az sayıda toplumsal sınıftan oluşan bir dünyayı sarıp düzen içinde tutma amacıyla kurulmuş Osmanlı imparatorluk kurumlarını örnek alarak sağlamaktaydı. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında Osmanlı ülkesi içinde etnik sınırları belli milliyetçiliklerin ortaya çıkışı kısmen, imparatorluğun ekonomik ve toplumsal bütünlüğünün çözülüşü ile alternatif politik çıkar gruplarının doğuşunu yansıtıyordu. Milliyetçilik, hem toplumsal ve ekonomik mekânın yeniden tanımlanmasının rasyonalizasyonunu, hem de bu değişikliklerin politik olarak sahneye konması sürecinde ihtiyaçı duyulan koruyucu psikolojik şemsiyeyi sağlamaktaydı. 1821 Mart ayında Moralıların kalkıştığına benzer ayaklanmalar, ulus kurma çağrısı aracılığıyla haklı bir temel kazanıyordu. Balkan Ortodoks Hıristiyanları arasında ayaklanan grupların talepleri, Osmanlı hükümdarlığını sarsacak şekilde kendi arazilerini koparıp 1830'larda Yunanlıların da başaracağı gibi siyasi bir yapı kurarak yaşama geçirmeleriyle birlikte, kilisenin bu olgudan etkilenme düzeyi en üst sınırına varmıştır. Çünkü bu yüzyılda Rum patrikliği, otoritesinin alanına ve derecesine meydan okuyan kendi müminlerinin darbelerini göğüslemek durumunda kalmıştır.

Kilisenin denetleyemediği bu devrimci gelişmeler patrikhane ile Osmanlı hükümeti arasındaki ilişkilerin ciddi bir şekilde sınanması anlamına geliyordu. 1821 Yunan isyanı kiliseyi çok zor bir duruma sokmuştur. Patrik V. Gregory, kınamakla yetindiği bu ayaklanma girişimini yaşamıyla ödemiştir. Ayaklanmanın başlıca sonucu, Osmanlı yetkililerinin, ister laik halka isterse de ruhban sınıfına mensup olsun Hıristiyan Rum reayasına güvenmek konusunda artık çok daha isteksiz davranmaları olmuştu. Ayrıca, yeni kurulan Yunan devletinin idarecilerinin 1833 yılında imparatorluktaki Ortodoks kilisesinin artık kendi başına buyruk olduğunu ilan etmesi patrikliğin gücünü daha da zayıflatmış, böylece Osmanlı topraklarındaki Büyük Kilise kısa bir süre sonra ken-

dini çıkar çatışmalarının ortasında bulmuştur.[10] Bunlardan başka, ondokuzuncu yüzyıl ortasında diğer Balkan Ortodoksları da, yani Bulgarlar ve Romenler, kendi dini meselelerini idare hakkı için Osmanlı hükümetine baskı yapmaya başlamışlardı.[11] Ne var ki bütün bu gelişmelerin Babıâli üzerindeki tek etkisi, devletin, Rum millet sisteminin ve bu sistemin ana vasıtası olan Rum patrikliğinin reforma duyduğu ihtiyacın daha çok farkına varması olmuştur.

Etnik milliyetçi hareketlerin gelişmesi ve Osmanlı hükümetinin laik reformlar yapmaya zorlanışının ötesinde, kilise potansiyel olarak ciddi bir rakiple daha karşılaşmıştı. Meydan okuyuş bu kez Protestan misyonerlerden geliyordu. Bu misyonerleri önemsenmesi gereken bir güç yapan unsur, ne sayıları ne de İngiliz ve Amerikan diplomatlardan aldıkları siyasi destekti. Bu unsur, Ortodoks kilisesi teolojik anlamda Protestanlığa şüpheyle baksa da, Protestanlığın bireyi ön plana çıkaran öğrenim özgürlüğü konusundaki vurgusuydu. Ve bu güç, diğer iki unsurun Ortodoks patrikliğini azami ölçüde etkilemesinden çok daha önce Küçük Asya Hıristiyanları arasından varlığını hissettirmeye başlamıştı.

Protestan Misyonerler ve Küçük Asya Rumları

Ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında İngiltere ve Amerika'daki birçok Protestan, kendilerini, İncil'in içlerinde yarattığı bir dürtüyle inançlarını hem ruhsal anlamda hem de hakikatte sınamak amacıyla, kişisel inançlarına yabancı topraklarda Tanrı'nın istekleri adına hizmete adamışlardı.

İyi niyetli fakat gerçekçi olmayan umutlarla dolu Amerikan ve İngiliz Protestanları, Hıristiyanlığın 'kusursuz doktrin'ini Osmanlı İmparatorluğu'nun halklarına ulaştırmak

---

[10]Frazee (1969), s. 101-24.

[11]Meininger (1970), s. 1-51; *Megali Elliniki Egkyklopaideia*, "Bulgarian Church" maddesi altında.

için iki aşamalı bir plan tasarlamışlardı. Nihai amaçları, Müslüman nüfus içinden yeni Hıristiyanlar yaratmaktı. Fakat "Batı Asya Müslümanlarının din değiştirmesini sağlayacak akıllıca bir plan öncelikle Doğu kiliselerinde yerine getirilmesi gereken bir misyon aracılığıyla gerçekleştirilebilirdi."[12]

Böylesi görüşlerin şevkiyle 1820'lerde az sayıda gözü pek cesur Protestan, misyoner olarak Yakındoğu'ya hareket etmişlerdir. *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) adlı misyoner örgütün ilk temsilcileri olan Levi Parson ve Pliny Fisk, 1820 yılı Ocak ayında İzmir'e ulaşmıştı. Fakat bu misyonerler, Müslümanları dinlerinden döndürmekte başarılı olamamış, hatta İncil ile diğer propaganda malzemesini dağıtmaya kalkıştıklarında Hıristiyanlardan da düşmanca tepkiler görmüşlerdir.[13]

Parson ve Fisk'in İzmir'e gelişlerinin ardından geçen on yıllık zaman içerisinde, Amerikalı Protestanlar İncil'i öğretmekten ziyade aydınlatmaya yönelik yeni bir girişim başlatmışlardı. Nispeten ilerleme kaydeden bu atılım, uzun savaş döneminin yarattığı tahribattan etkilenen Yunanlılara yardım etmek amacıyla 1828 yılında New Haven (Connecticut) *Ladies' Greek Association*'ın kurulmasıyla başlamıştı. 1829 kışında bu cemiyetin yakın desteğini alan misyon, Yunanistan'a yola çıkmış, fakat misyonerler yolda kararlarını değiştirmişlerdir. Çünkü gidecekleri ülkede zaten misyon merkezleri bulunduğunu ve Yunanistan'ın Korint, Argos gibi ümit vaat eden diğer bölgelerinde güvenlik sorunu yaşandığını keşfetmişlerdir. Dahası, yeni devletin sınırlarında iç bölgelerdekilerden daha çok Yunanlı olduğunu fark etmişler ve böylece İzmir'e yerleşmeye karar vererek bu kararlarını aynı yılın şubat ayında uygulamaya koymuşlardı.[14]

---

[12]Anderson (1872), c. 1, s. 1; Stock (Haziran 1905), s. 271-72.
[13]Grabill (1971), s. 5-7; Daniel (1970), s. 19-21.
[14]*First* (1834), s. 8.

Şehre yerleşen misyonerler İzmir ve çevresindeki şehirlerde yaşayan Rumların eğitim düzeyini incelemişler ve bulguları sonucunda İzmir'i merkez olarak seçmekle doğru bir karar vermiş olduklarına kanaat getirmişlerdir. Araştırmalarına göre, Yunan ayaklanması öncesinde Küçük Asya'nın batı kıyısında İzmir, Sakız ve Ayvalık Rum cemaatleri tarafından desteklenen kaliteli okullar bulunmaktaydı. Fakat bunların çoğu, savaş sırasında yok olmuştu. Yalnızca İzmir'deki bir okul, İngiliz himayesinde olması nedeniyle yıkımdan kurtulmuştu. Tahmin edilebileceği üzere, ayakta kalan kurumlarda verilen eğitim, kelimenin tam anlamıyla klasik gelenek içinde sürdürülüyordu.

İzmir'e giden Amerikalılar, insani ve eğitsel misyonlarını başlatmak açısından çok uygun bir zaman seçmişlerdi. Kendilerinin de belirttiği gibi, "barışın gelişi Türklerin şüpheleriyle Rumların korkularını bastırmış; fakat Rumlar hem kendi Devrim savaşları ve hem de Rusya ile hâlâ devam eden çatışma nedeniyle büyük ölçüde fakirleşmişlerdi."[15] Amerikan misyonerleri Osmanlı halklarına eğitim alanında herhangi bir yenilik getirmeyi planlıyorlarsa, bunun tam zamanıydı.

İşe koyulurken misyoner hareketi ilk olarak yoksul ve özellikle yetim kızlar için bir vakıf okulu açılmasını sağlamış ve burası için yerli bir Rum öğretmen tutmuştur. Genç kızları okula gitmeye ikna etmek kolay olmuştu. Misyon kayıt yaptıracak her kıza bir elbise sözü vermişti. Rumların bulunduğu bazı kasabalarda giysi dağıtılmaya başladıktan kısa bir süre sonra İzmir'deki okul tamamen dolmuştur. Ayrıca, belli oranda bir başarı da vaat eden okula 1833 yılında yedi yüzün biraz üzerinde kız öğrenci devam etmekteydi. Okulda özellikle dilbilgisi, okuma-yazma, matematik gibi temel alanlar üzerinde duruluyordu. New England ruhuyla eğitilen öğrencilere gömlek, çorap, mendil ve dantel yapımı gibi eliş-

[15] A.g.e., s. 22.

leri de öğretiliyordu. Okulun yönetiminden ise *Church Missionary Society* üyesi Peder J. A. Jetter sorumluydu.[16]

Genç kızlara yardım etme çabalarının sonuçlarından memnun kalan misyonerler iki yeni eğitim girişiminde daha bulunmuşlar, ilk olarak daha iyi eğitim olanakları sağlamak amacıyla bir öğretmen okulu kurmuşlardı. Merkez Rum Okulu adı verilen okul, öğrencilerini daha seçici bir temele göre kabul etmekteydi. İzmir'deki daha varlıklı Rum ailelerinin kızlarını bu okula göndereceği ve böylece okulun, kendi ihtiyaçlarını karşılayabilen bir kurum olacağı umuduyla burada paralı eğitim uygulamasına başlatılmıştı. Ne var ki, kimi aileler talep edilen ücreti veremediğinden ya da vermediğinden, bu umutlar yalnızca kısmen gerçekleştirilebilmiştir. Öğretmenlerin tümü yine genç Rum erkeklerinden oluşurken bunlardan Rum Türkçesini, yani Karamanlıcayı iyi konuşan birisi İncil'in bu dile çevrilmesine yardım ediyordu.[17]

Daha sonra, 1830 güzünde misyon, İzmir'in Frenk mahallesinde paralı bir "Frenk veya İngiliz Okulu" kurmuştu. Vakıf okulunda olduğu gibi burada da kız öğrencilerin ders programı elişiyle İngilizce ve Fransızca gibi resmi derslerin bileşiminden oluşuyordu. Kayıtlar süratle dolmuş ve okulun popülaritesi tırmanışa geçmişti. Kısa süre içinde sağlanan üç bin dolar-

---

[16]New England'ın benzeştirici ve tek dil konuşan kültüründen gelen misyonerler İzmir gibi, Yakındoğu'nun çok dil konuşulan şehirlerindeki okullarda pek çok dil öğretilmesini abartılı bir durum olarak görmüşler ve buna çok şaşırmışlardı. Bunun yanında, "özellikle kız öğrencilerin tek bir dil aracılığıyla coğrafya tarih ve benzer alanlarda tam bir bilgi edinmelerinin Cebelitarık Boğazı ile Kuzey Kutbu arasında konuşulan dilleri öğrenmelerinden daha önemli" olduğunu düşünüyorlardı. Geçmişte Rumların ve Ermenilerin toplumsal başarısını sağlayan önemli unsurlardan biri olan Batı dilleri bilgisi misyonerlerin, Osmanlı halklarının dilleri konusunda çoğunlukla sınırlı yakınlıklarını telafi edecek şekilde, yararlı bilgiler öğretmelerini sağlayacak uygun bir vasıtaydı. Dil, gayri Müslimlerin, değer verdikleri şeylere ulaşmalarını sağlayan bir araç olması yanında, ayrıca kendi başına bir değerdi (A.g.e., s.11-13,21).

[17]A.g.e., s. 19-20.

lık kazanç, misyonerlerce vakıf okulu için kullanmaya başlamışlardı. Okulun kayda değer başarısı şehrin varlıklı Türk ailelerinin dikkatini çekmiş ve aralarından burayı ziyaret edenler okuldan oldukça etkilenmişlerdir.[18]

1830'lu yılların sonlarında İzmir'deki Protestan misyonerler çok sayıda dini-eğitimsel çalışmayla uğraşıyorlardı. İzmir ve komşu merkezlerde açtıkları vakıf ve paralı okulların yanı sıra, misyonerler dinsel yayınlar ve genel ve bilimsel dergilerle doldurdukları bir kütüphane açmışlardı. Ayrıca, devamlı surette Rumca yayınlar çıkarmaya başlamışlardı. Dinsel broşürlerin yanında tahmin edileceği üzere, Rumca bir okuma kitabı ile Yunanistan tarihini anlatan bir kitap da yayınlamışlardı. Daha iddialı ve açıkça çok başarılı bir atılım ise *Apothiki* (Ardiye) ya da kendilerinin kullandığı tabirle "Faydalı Bilgiler Mecmuası" adlı Rumca derginin basılmasıydı. Sahip olduğu 400-500 abone sayısı ve kesinlikle daha fazla sayıdaki okuyucusuyla bu dergiden yayıncıların beklentisi, "doğrudan bir şekilde Rumları daha iyisini yapma ve sürdürme yönünde girişimlere teşvik" edecek olmasıydı. Derginin gördüğü rağbetin kısmi fakat hiç de önemsiz olmayan bir sebebi, az sayıda olmakla birlikte, içinde dinsel nitelikli makalelere yer verilmesiydi. Bu gerçeğin farkında olan yayıncılar kurnazca verdikleri bir kararla, dergiyi genel'inde dinle ilgili olmayan bir içerikle yayımlamaya devam etme kararı aldılar.[19] Böylece Tanrı'nın habercileri, genç ve erişkin Rumların orta sınıf değerlerine ve laik eğitimine kat-

---

[18]Misyon, 1834 yılına gelindiğinde belli ki "Frenk" okulunun denetiminden elini çekmek durumunda kalmış, sonrasında çabalarını kendi kurmuş olduğu diğer okulların idamesine yöneltmişti. Bunlar arasında İzmir Körfezi'nin güneyinde kalan Vurla'daki (Urla) bir Lancaster okulu, Ayvalık'taki bir erkek okulu ve Ege adalarındaki bazı okullar bulunuyordu. A.g.e.,(s. 14-18, 23-31).

[19]Çeşitli çalışmalar konusunda, *First* (1834), s. 22-23; ABCFM 16.7.1, c. 6, #7, 20 Ocak 1837; ABCFM 16.7.1, c. 6, #32, 9 Nisan 1840. *Apothiki* konusunda ABCFM 16.7.1, c. 6, #8, 31 Temmuz 1837. Gazetenin gayri dini içeriği konusunda, ABCFM 16.7.1, c. 6, #39, 20 Aralık 1843.

kıda bulunmaktaydılar. Bununla birlikte, doğrudan misyonerlerce girişilen ya da misyonerlerin katkıda bulunduğu atılımlar ihtiyatlı hareket etmeyi gerektiriyordu. Uygulamalarının Rum cemaatinin geleneksel kurumlarıyla rekabete girmiş olarak değerlendirilmesi durumunda, yaptıkları işin, yardım almayı umdukları kişiler tarafından uygunsuz kabul edilebileceğini anlamışlardı. Fakat önlemlere rağmen sonuçta, İzmir'deki Protestanlar, tam da "yenilemek" istedikleri kurumla, yani Rum Ortodoks kilisesiyle aralarının açıldığını gördüler.

22 Mayıs 1836'da *İzmir Ruhani Heyeti (I en Smyrna Ekklisiastiki Epitropi)* Peder Jetter'e yazarak, St. George Rum mahallesindeki Lancastrian* okulundaki bir öğretmenin görevinden uzaklaştırılmasını istemişti. Bu komite, Ortodoks ruhban sınıfının ve halkın içinde bulunduğu durumu araştırıp iyileştirmesi amacıyla patriğin, yani VI. Gregory'nin onayıyla şubat ayında kurulmuştu.[20] Sözü edilen durumda komitenin şikayeti, okuldaki öğretmenin Rum Ortodoks olmayışıyla ilgiliydi. Komite, şikayetinin kaynağını eğitim ve dinin ayrılmaz surette birbirine bağlı olduğu ve bu sebeple, farklı inanca sahip bir öğretmenin "kendisinin inanmadığı ve inanmasının öğretilmediği şey"i Ortodoks Rumların çocuklarına öğretemeyeceği yolundaki bilinen nedenlere bağlamaktaydı. Buna karşılık Jetter ayak diriyordu. Yönettikleri okullarda, diye açıklıyordu Jetter, misyonerler verdikleri din eğitimini yalnızca İncil ve Tevrat'ın içerdiği şeylere dayandırıyorlardı. "*Herhangi bir* kiliseye *özgü* bütün törenlerle dogmaların öğre-

---

* İngiltere'deki Lancashire kontluğuna ya da şehrine ait; ileri seviyedeki öğrencilerin, kendilerinden alt düzeylerdeki öğrencilere öğretmenlik yaptığı, gözleme dayalı öğretim yöntemi.

[20] *An Answer* (1836), s. 6-7. Ayrıca Protestanlar bu kitapçığın Rumca bir baskısını çıkarmışlardı: "Apantisis eis tas kat' Agglon kai Agglo-amerikanon Paratiriseis tes en Smyrne Ekklisiastikis Epitropis." Bundan başka komite Peder Jetter ile aralarındaki yazışmaları ayrıntılarıyla içeren bir kitapçık da yayınlamışlardı (*Allilografia*-1836) Komite konusunda bkz. GAK, TA, Kaisareia 204, 9 Şubat 1836, s. 1.

tilmesinde basit *Tanrı kelamı*ndan başka" kasıt yoktu. Protestanlar açısından açık ve çelişkiye yer bırakmayan bir konum arz eden şey, Ortodokslar açısından inançlarının asli dayanağını ve Hıristiyanlığın doğuşundan sonraki üç yüzyıl boyunca ilk Hıristiyanlar tarafından inceden inceye dokunmuş doktrini inkâr eder bir nitelikte görünüyordu.[21]

Aslına bakılırsa, aydınlanmanın yöntem ve amacı ile (hem mecazi hem de kelime anlamıyla) inanç arasındaki ilişki, bu dönemde Protestan misyonerleri Ortodoks ruhban sınıfıyla ciddi ihtilaflara düşürmüştü. Tanrı Kelamı'nı halk diliyle sunmak Protestan ahlâkının temel görüşlerinden biri idi. Misyonerlerin Rumlar arasında görevlerini yerine getirirken yaşadıkları deneyimler onları, Rumların inancının görenekle törene dayandığı kadar bilgiye de dayandığı konusunda ikna etmişti. Ayrıca akla uygun görünen bir başka şey ise, İncil üslubunun dilsel anlamda varisleri (Türkçe konuşan binlerce Ortodoksu bir kenara bırakacak olursak) İncil'in çağdaş versiyonundan kesinlikle yararlanabilirlerdi. Jetter ve meslektaşları, iyi niyetli çabalarına Ortodoks kilisesi mensuplarının gösterdiği saldırgan tepki karşısında şaşırmış ve yılmışlardı.

Toplumsal çatışmaya ilişkin Batı kuramlarının ışığında, bu çekişme, Tanrı kaynaklı düşüncenin oluşturduğu geleneksel dünya ile esas olarak daha güçlü olan akla dayalı kültür arasındaki yüzleşmenin boyutlarından yalnızca biri olarak nitelenebilmektedir. Tahmin edileceği üzere, bu karşılaşmada ikincisi ahlâki bir üstünlük sergilerken birincisi bunu ahlâki anlamda bir öfkeyle karşılıyordu. Ne var ki, Doğulu kilise üyeleriyle Protestan misyonerler arasındaki mücadele, biri geçmişi diğeri geleceği temsil eden iki zıt yaşam biçimi arasında yaşanan bir fikir ayrılığından ibaret değildi. Bu mücadele, laik, fakat politikanın kültürel anlamda sınırlandığı bir devirde, etnik nitelikli bir cemaatin toplumsal birleştiri-

---

[21] *An Answer* (1836), s. 7-9; ayrıca bkz. s. 12-13.

cisi olarak hareket eden dinsel bir kurumun ikilemini ve hassasiyet noktalarını yansıtmaktaydı.

Bu iki öncü grup da konumlarını dinsel temelde tanımlıyorlardı. Coşkun Protestanlar misyonlarını Hıristiyan Doğu'ya ruhani ve ahlâki yenilenme getirmek olarak ifade ediyorlardı. Ortodokslar ise kendilerini Hıristiyan Doğu'nun koruyucuları ve sürdürücüleri ilan ediyorlardı. Ortodokslar ayrıca, doktrinleri ve ikon kullanımı gibi adetleriyle Rum kilisesinin yanlışlık içinde olduğunu ve yoldan saptığını iddia eden misyonerlere sert tepki gösteriyorlardı. İşte bu ortam içerisinde Protestanlar da bir aydınlanma eylemi olarak İncil'in Rumca çevirisini basıp dağıtma girişimine yönelmişlerdir. Ortodokslar bu eylemin inançlarını orijinal dilinde tatbik edenleri, yani kendilerini küçümseyen göstermelik bir girişim olduğunu söyleyerek tepkilerini dile getirmişlerdir.[22]

Öte yandan, misyonerlerin gerçek niyetlerine ilişkin Rum Ortodoksların duyduğu endişe, onların Protestan eğitsel çabalarını peşinen reddettikleri anlamına gelmiyordu. Ortodoks çıkarlarını savunanlar, imparatorluktaki Rumların koşullarını iyileştirme yönündeki çalışmaları hoşnutlukla karşıladıklarını titiz bir ifadeyle belirtmekteydiler. Korktukları ise, bu süreçte Rum Ortodoks cemaatinin bölünmesi olasılığıydı. Önceki dört asır içinde Yakındoğu'da gerçekleşen tarihsel gelişmeler dinsel bir sistemle özdeşleşmiş ve aynı sistem çerçevesinde örgütlenmiş olan cemaatleri meşrulaştırmıştı. "Baylar, dinimiz" diye belirtiyordu Rum Ortodokslar, "ilahi köklere sahiptir, ayrıca bizi bir arada tuttuğu gibi, sayısız faydalar da sağlar; O bütün bir ulusu başkalarından farklı kılar." Ortodoks müminler cemaati, zaman içinde etnik

---

[22]A.g.e., s. 11-13; ayrıca bkz. Kyriakos Ch. Nik Lamprylou (1836), s.ii-iii; Anderson (1844), s. 7. Elias Rigs raporunda şunları söylüyordu: "Kilise ayinlerini ıslah etmeye ya da ayin metinlerini konuşulan dillere çevirmeye yönelik olarak hiçbir şey yapılmamıştır. Yüksek rütbeli din adamları Kutsal Kitap'ın çevrilmesini dahi dine aykırı olduğu gerekçesiyle kınıyorlar (ABCFM 16.7.1, c. 6, #130, 24 Kasım 1840).

kültürel özellikler kazanmış ve bu özelliklerden yararlar mak suretiyle dış baskılara karşı koymuştu. Protestanları farklı dini görüşleri temsil edecek şekilde Anadolu'da ortay çıkışı, Ortodoks dini cemaati içerisindeki hizipleşme olasıl ğının habercisiydi. Böylesi bir netice diğer taraftan toplulu ğun etnik şemsiyesindeki yırt(ıl)maları da haber veriyordu Bireyin statüsü etnik grubun geniş toplumsal çerçevedeki ye riyle doğrudan ilintili olduğu için, her şeyin ötesinde önce likle cemaatin bütünlüğünün sürdürülmesi gerekiyordu. Bu du rum, sonuçta misyonerlerin Rum Ortodokslar arasındaki ça lışmalarının önündeki en büyük engel olacaktı.[23]

Anadolu'nun büyük kent merkezlerinde Batılı gezgin vaiz ler (İng., evangelists) ile olan karşılaşmaları, Rum Ortodok hiyerarşisini, Rum milletinin refahı açısından asli gördüğü çıkarlarının tehdit edilmekte olduğu konusunda ikna etmişti Devlet-dini olarak Yunan Krallığı'nda sahip olduğu statüden (Osmanlı ülkesinde) yoksun olan ve ayrıca Babıâli'den gör düğü desteğin belirsiz bir gelecek arz ettiği Ortodoks kilisesi kendini korumada patrikhanenin öğütlerine ve piskoposlul mektuplarına dayalı, bilinen taktiklere başvurmaktaydı.[24] Bununla birlikte daha bir yıl önce patrik seçilmiş olan VI Gregory, 1836'da İzmir'deki *Ruhani Heyeti*'n kuruluşunu bil dirdiği zaman, Ortodoks cemaatinin içinde bulunduğu durumu ideal olandan uzak olduğunu da kabul etmek durumunda kal mıştı.

> [Farkındayız ki] dine karşı büyük bir duyarsızlık ve aldırmaz lık, dini vazifelerin, bunları anlamaya ve uygulamaya yönelik isteksizliğe dayalı olarak göz ardı edilmesi, şehvet, yozlaşma, şatafat, Tanrı ve kilise buyruklarının küçümsenmesi, ruhban sınıfının güçten düşmesi... dini esasları karşısına alan ve yoz-

---

[23] *An Answer* (1836); ayrıca bkz. s. 14,16; Lamprylou (1836), s. 2.

[24] GAK, TA, Kaisareia 204, s. 1, 9; Daniel (1970, s. 23) yeni kurulan Yunan devletinin, öğrenimde hâkimiyeti ve yönlendirmeyi sağlayara misyoner eğitim çalışmalarını geride bırakacak kadar güçlü olduğunu belirtir.

laşmış ya da paraya susamış vatandaşlar hepsi el ele vermiş Ortodoksluğu yozlaştırmaya çalışıyorlar... öğretmenler ise hem ahlâki hem dini anlamda çürümüşler.[25]

Böylece, Küçük Asya'daki misyoner faaliyetleri, halihazırda dini cemaat içerisinde varolan sorunlarla baş etmeye çalışan Rum Ortodoks kilisesi üyelerini daha da zorlamaktaydı.

Kendi anlatımlarına bakıldığında, 1843 yılı sonuna değin Amerikalı misyonerlerin Yunanistan ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çabaları, oldukça etkileyici bir görünüm ortaya koyuyordu.

> Farklı misyoner cemiyetleri tarafından bir milyon kitap ve broşür basılmış ve bunlar Rum cemaati içerisinde geniş kitlelere ulaştırılmıştır. Ayrıca, iki bin İncil ile birlikte Tevrat'ın bazı kısımlarını kapsayan metinler, modern Yunan dilinde dağıtıma sokulmuştur. Rum delikanlılarının bir bölümü de, hayırsever birey ve kurumlar tarafından Amerika ya da İngiltere'de okutulmuş, fakat Yunanistan ve Türkiye'de çeşitli misyonların okullarında on binden fazla Yunan genci şu ya da bu şekilde eğitilmiştir.[26]

İnanç tohumları ekmek yolundaki titiz çabalarına karşın, Amerikan misyonerleri Küçük Asya Rum cemaatleri arasında kıraç bir çevre bulmuşlar ve çalışmalarının meyvesini alamamışlardır. ABCFM tarafından Yunanistan'daki ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki misyoner merkezlerinde incelemeler yapması amacıyla gönderilen Peder Rufus Anderson'ın üzüntüyle işaret ettiği gibi, "gerçekten bu yöntemlerle gerçek anlamda Tanrı'ya döndüğüne inanılabilecek on kişi bile yoktur!" Teolojik anlamda ifade etmek gerekirse, Protestanlar Kitab-ı Mukaddes'in gücünü, Rum Ortodokslar arasında kilise evrensel kurullarıyla ilk Hıristiyanların sahip olduğu konu-

---

[25]GAK, TA, Kaisareia 204, 9 Şubat 1836, s. 1.
[26]Anderson (1844), s. 7.

mun üzerine çıkarmakta başarı gösterememişlerdir.[27]

Görünen o ki, Rum Ortodokslar arasında ruhlarını kurtuluşa erdirmek isteyen pek fazla insan yoktu. 1843'te ABCFM adına başkentten başka Küçük Asya'nın Bursa, İzmir ve Trabzon şehirlerindeki misyon merkezlerini ziyaretinin ardından, Anderson gönülsüz de olsa "Türkiye misyonunun Rum Kısmı"nın görevini sona erdirme yönünde tavsiyede bulunmaya karar vermiştir. Bu, Rumca ve Karamanlıca dillerinde yayınların basılması için heyetin artık para yardımında bulunmayacağı anlamına geliyordu. Bunun yerine, misyon çalışmaları bundan böyle, daha elverişli bir ortam izlenimi veren Ermeni cemaatlerine kayacaktı.[28]

Çabalarını böylece esas olarak Ermenilere yönelten Amerikan Protestanları, Ortodoks Rumlarla bağlantılarını da sürdürüyorlardı. Sonraki yirmi beş yıllık süreçte Anadolu'ya dağılan misyonerlerin yazdıkları raporlar mütevazı başarılara değinen olaylar içermekte, fakat bu başarılar, dinden çok eğitsel alanlardaki çabalarından kaynaklanmaktaydı. 1850'de Babıâli tarafından kendilerine millet statüsü tanınan Protestanlar, aynı yıl İzmir'de birkaç düzine tutan üye sayısıyla bir kilise kurma başarısı göstermişlerdi. Ermeni ve Rum cemaatlerine mensup bazı insanlar bu kiliseye ilgi gösterdiyse

---

[27]A.g.e., Anderson kederli bir ifadeyle şöyle yazıyordu: "Rumlar bizden koptu artık. Yazık ki, öğütlerimiz, kitaplarımız, nüfuzumuz kendilerine ulaşmıyor. Artık hiç işitmeyecekler bizi" (s. 6); ayrıca bkz. s. 8, 14-15.

[28]A.g.e., Anderson (1844), s. 5; Dwight (1854), s. 141-42. Başkentteki misyonun raporuna göre, "Rumlarla etkileşimimiz azami düzeyde sınırlı ve bu durumu gösteren belirtiler giderek artmakta." Misyonerlerce limandaki gemicilere dağıtılan kitaplar farklı sonuçlara yol açmıştı. Bu Rumlar, "kitapların ne olduğunu ve nerede basıldıklarını gördüklerinde tepki göstererek şöyle diyeceklerdi: 'Beş para etmezler. Küfür kitapları bunlar. Hıristiyanız biz, Lutherci değil.' Önceden olsa Kitab-ı Mukaddes'i istekle alabilecek olan bu parlak genç denizciler, rahiplerinin vaazının etkisinde kalmak suretiyle ne acıdır ki, hiçbir şey almaya rıza göstermemişlerdir." (ABCFM 16.7.1, c. 1, #13, 7 Ocak 1839, Constantinople).

de, aralarında niyetleri ciddi olan yalnızca birkaç kişiydi.[29]

Batı Anadolu'da faaliyet gösteren misyonerler, İzmir'de olduğu kadar bu limanın çevresindeki köylerde ve iç bölgelerde de başarı sağlamışlardı. Gittikleri yerlerde Ortodokslarla bağlantı kurarken, misyonerler Rumcadan olduğu kadar Türkçeden de yararlanma olanağı bulmaktaydılar. Aslında, 1865 yılında İzmir'deki kilisenin üyelerinin büyük çoğunluğu iç kesimlerden olup şehirde geçici olarak yaşayan *Karamanlıca* konuşan kimselerdi. Merkezlerinden yola koyulup Menderes (Meander) boyunca iç bölgelere doğru seyahat ettiklerinde, misyonerler eserlerini dağıttıkları yerlerde yöre halkından daha az tepki görüyorlardı. Bundan çok daha avantajlı oldukları bir durum ise, köylerde ya da bölgesel panayırlarda "yerel temsilci" ya da "yerel birader" olarak bir dönmenin hizmetlerinden yararlanmaları idi.[30]

Protestanların kurdukları okullar, hiçbir şekilde dinlerini değiştirmeye niyeti olmayan Ortodoksları bile kendine çeken bir mıknatıs işlevi görmekteydi. Birçok Rum, çocuklarını bu okullara göndermenin hem eğitsel hem de toplumsal anlamda avantajlı olduğuna inanıyor, cemaatin parasız eğitim olanağı sağlaması durumunda dahi, Protestan okullarının talep ettiği fazla ücreti ödeme rızası gösterebiliyorlardı. Misyonerlerin giriştiği, kilise açılması gibi dinsel niteliği daha ağır basan diğer etkinliklere gelince, bunların gerçekleştirilmesi hiçbir biçimde kolay değildi. Yerli Hıristiyan halkın dini konumunu iyileştirme düşüncesiyle hareket ederlerken bazen de gelenekteki her türlü değişime karşı duran yerel Müslümanlarla başları derde giriyor ve sonuç, düşündüklerine hiç uymayabilirdi.[31]

---

[29]ABCFM 16.9.3, c. 1, #56, 18 Haziran 1862, #59, 13 Temmuz 1865, #61, 1 Temmuz 1867. Millet konumunun detayları üzerine bkz. Davison (1963), s. 122-23.

[30]ABCFM 16.9.3, c. 1, #59, 16 Temmuz 1865; ABCFM 16.7.1, c. 6, #23, 20 Eylül 1842; ABCFM 16.7.1, c.2, #1, 15 Nisan 1845.

[31]Yabancı Protestanlar Akhisar'da (Thyatera) bir okul kurmuşlardı;

Rum ve Ermeni Hıristiyanların yaşadığı büyük yerleşim yerleri ve ticaret merkezlerine sahip Batı Anadolu, misyoner faaliyetleri için çekici niteliğini genellikle sürdürmüştür. Ayrıca, kuzeyde Sinop'tan Trabzon'a uzanan Küçük Asya kıyısı ve iç kesimdeki Erzurum'a da umutla bakıyorlardı. Eski gözü pek Protestan gezginler, Rumlar ve Ermeniler arasında çalışmayı sağlayacak bir misyon merkezi olarak Trabzon'un uygunluğuna ve potansiyeline işaret etmişlerdi. Nihayetinde, Erzurum'da küçük bir kilise ve bir misyon kurulmuştur. 1860'lı yıllarda bu misyon merkezi Trabzon Rumları arasında da ilerleme sağlandığını bildiriyordu. Buna göre, Trabzon'da birtakım dönmeler bir gündüz okulu ve bir de İncil kursu açmışlardı. Bu kurumların ikincisinde, öğretmenler İngiliz ya da Amerikan İncil cemiyetlerinin yayımladığı Rumca İncil nüshalarını kullanmaktaydılar.[32]

Eğitsel atılımlarının ve daha çok Hıristiyan kazanmaya yönelik İncil'i öğretme çalışmalarının yanı sıra misyonerler,

---

başka bir örnekte de, Bursa yakınında bir köydeki Rum dönmeler kendi okullarını açmışlardı (ABCFM 16.9.3, c. 1, #58, 2 Temmuz 1864; FO 195/647, 10 Mart 1860) Hamlin (1878, s. 244-45) Protestanların Raidestos (Tekirdağ) ve Bursa'da usule uygun kiliseler inşa etme çabalarından söz eder. Kimi zaman talih yardım ediyor, örneğin anlayışlı bir Osmanlı idarecisine rast gelebiliyorlardı. Böylece, Aydın Hıristiyanlarının, Sebt gününü kutlamasını sağlamaya çalışan misyonerler haftalık alışveriş gününü pazardan salıya alan bir ferman çıkartmayı başaracaklardı. Fakat bu olay, yöredeki Müslümanlarda sert bir tepki yaratmış ve Müslümanlar pazarın kurulmasını tekrar Pazar gününe aldırmışlardır. Bunun sonucunda Protestanlar yerel Hıristiyan nüfus arasında itibar kaybetmiştir (FO 78/1687, 1 Kasım 1862; ABCFM 16.9.3, c. 1, #59, 13 Temmuz 1865).

[32]Dwight (1854, s. 458) 1830-31 yıllarında bölgede bulunmuş ve seyahatini raporunda anlatmıştır. Antik dönemlerde yaşamış Pontus Rumları hakkındaki çalışmalara aşina olan Dwight'ın varsayımına göre bölgede yaşayan halk, kendilerini "ilerlemeye açık" kılan "uyanıklık"ları ile "gerçek Yunan soyundan gelmekte" idi. Başta cemaat okulunun öğretmeni ve bir Atinalı olmak üzere Erzurum'daki Rumlar misyondan temin edilebilen basılı materyallere ilgi göstermekteydi (ABCFM 16.9.7, c. 1, #42, 2 Mart 1864, #44, Şubat 1866, #41, 1 Mayıs 1863).

Doğulu Hıristiyanları cemaatlerinden oldukça tartışmalı bir başka tarzda çekip çıkarıyorlardı. Dinini değiştirmek isteyenlere kazançlı iş alanları sağlamak ve bu kişileri misillemelerden korumak amacıyla bazı Protestanlar açıkca laik olan yöntemlere yönelmişlerdi. Örneğin, daha çok başkentte çalışmış olan Cyrus Hamlin, dindaşları için mazeret göstermeksizin ticari girişimler kurmaktaydı. Bu arada, İstanbul'daki Amerikan elçisi George Marsh da kapitülasyonlarla yabancılara tanınan haklara dayanarak misyonerler yararına bir ferman çıkarılmasını sağlamış ve sonrasında dönmeleri istihdam eden bir değirmen ve bir fırın açmıştı. Marsh, bu zekice manevrasıyla, hem Doğu kilise liderliğinin hem de loncaların açık muhalefetini bertaraf edebilmiş, fakat böylesi uygulamaların "misyon çalışmasını laikleştireceği"ne ve "misyoner karakterini yaralayacağı"na inanan kendi halkı tarafından kusurlu bulunmuştur. Hamlin ise bu etkinlikleri, imparatorluğun ekonomik ve toplumsal gerçekliklerine gösterilen gerekli tepkiler olarak savunuyordu.[33]

Öte yandan, açık niyetlerle olmasa bile, misyonerler alışkanlıkları ve yaşam tarzları aracılığıyla yeni ve laik adetler getirmekteydiler. Bu durum, Küçük Asya'nın Kapadokya gibi daha zor ulaşılır alanlarında özellikle çarpıcı bir hal alabiliyordu. "İç bölgelerin bu geniş şehirlerinde hemen her alandaki yeniliğe Amerikalı misyonerlerin öncülük yaptığı söylenebilir. 'Frenk' giyimini, ('kırmızı patlıcan' denen) domatesi, patatesi, pencere camını, sandalyeyi, masayı, büroyu ve özellikle şehir sınırları *dışındaki* büyük malikaneleri ilk getirenler onlardır."[34]

Protestan misyonerler, çalışkanlıkları, girişimcilikleri ve atılımlarıyla Doğulu Hıristiyanlara hem bir örnek hem de fırsat sunuyorlardı. Ellerindeki sağlam miras, insani ve eğit-

---

[33]Hamlin (1878), s. 195-204, 213-14, 218-19.

[34]Peder William Hayes Ward'un bir raporundan alıntı yapan Field (1885), s. 105-6.

sel çalışmalarıydı. Buna karşın, özgüvenleri, imparatorluktaki Hıristiyanlar ya da Müslümanlar arasında herhangi büyük bir dinsel dönüşüme yol açmamıştı. Protestanların hakkından gelemediği ve Rum Ortodoksluğunun iyi istifade ettiği şey, "çoğu kimsenin (Rumların) zihninde varolan din ve milliyet arasındaki" sıkı "bağ" idi. "Kiliseden ayrılması kişinin, halkına yabancılaşması demekti." Rum Ortodoks din adamlarının, kiliseden genel bir kopuş olasılığından korkmalarına gerek yoktu. Bununla birlikte, misyonerler, imparatorluğun Hıristiyanları arasında bir burjuva tabakasının gelişmesine katkıda bulunmuşlardı. Ayrıca, Protestanların Anadolu'da ve Balkanlar'da kurdukları okullar, ileride Ortodoksluğun cemaat temelini yeniden tanımlayacak daha laik-kafalı bireylerden oluşan yeni kuşaklar için bir yetişme alanı sağlayacaktı.[35]

Tehdit ve Uzlaşma: Rum Milleti Yeniden Örgütleniyor

Hem Babıâli hem Rum Ortodoks hiyerarşisi Kırım Savaşı'nın dinsel politikasından ve diplomasisinden yerinde çıkarımlar yapmışlardır. Buna göre, Ruslar Osmanlı İmparatorluğu'nun işlerinde daha çok söz sahibi olmak amacıyla sultanın Ortodoks uyruklarını araç olarak kullanmaya çalışmaktaydı. Mayıs 1853'te Stratford Canning'in baskısıyla Abdülmecid tek yanlı bir ferman çıkararak eski Ortodoks imtiyazlarını tekrar teyit etmiştir. Bu fermanla iki Doğu otokrasisi arasında bu meseleye yönelik olarak tekrar ortaya çıkan, patlamaya hazır anlaşmazlığın pimini çekme çabası nihai anlamda başarısız olmuştur. Ne var ki, artık Avrupalılar Osmanlı İmparatorluğu'na daha çok müdahalede bulunmaya başlamışlardı. Din politikası imparatorluğun dış etkiyle

[35]ABCFM 16.9.3, c. 1, #52, 9 Mayıs 1860; ayrıca bkz. James F. Clarke (1971), s. 291-320; Meininger (1974), bölüm 4-5.

parçalanmasına sebep olabilirdi. Osmanlı liderlerinin düşüncesine göre, inancı politikadan ayırmanın zamanı gelmişti ve bu konuda anahtar, milletlerin elinde bulunuyordu. Öte yandan Rusya'nın savaştaki gösterişçiliği Ortodoks kilise liderlerine, dindaş bir güce güvenmenin rizikolu bir iş olduğunu açıkça kanıtlamıştı. En iyisi, kendi çıkarlarını kendilerinin gözetmesiydi.[36] Ayrıca, insanların dil esasına göre ayırt edilip gruplara ayrılması doğrultusundaki laik fikir Güneydoğu Avrupa Hıristiyanları arasında her geçen gün taraftar kazanmaktaydı. Kuşkusuz Rum patrikliği bu konuda kaygılarını dile getiriliyordu, çünkü halihazırda, Bulgarca konuşan Ortodokslar, millet-i Rum içindeki konumlarından duydukları memnuniyetsizliği çeşitli şekillerde ifade etmeye başlamışlardı. Hem Osmanlı hükümeti hem de patrikhane bu gelişmelerin önemini görmezden gelemezdi.

Delegelerin, Kırım'daki savaşın sonuçlarını ele almak üzere Paris'te bir araya gelmelerinden çok önce, Osmanlı yöneticileri milletlerin politik-dinsel yönetimlerinde değişiklik yapmanın gerekli olduğuna karar vermişlerdi. Daha Viyana'daki diplomatik ön hazırlıklar sırasında Babıâli temsilcileri dini cemaatlerin iki önemli, fakat ayrılabilir unsur içerdiğini öne sürmekteydiler. Öncelikle millet liderlerinin her biri dinin icrası için sultandan yetki almıştı. Bu bir yana, dini cemaatlerin kendi kilise liderlikleri de açıkça sivil bir niteliğe sahip başka yetkiler kullanıyorlardı. Dini cemaatlerin dinsel ayrıcalıkları yasa güvencesindeydi, fakat sivil meselelere ilişkin konular ise hem kilise üyelerinin hem de halktan kişilerin katılımını gerektirmekteydi.[37]

Hatt-ı Hümayun'un ilanı bu iddiaları resmi devlet politikasına dönüştürmüştür. Bu fermanla milletlerin dini liderlerinin politik ve mali çıkarları bir çırpıda tehdit altına gir-

[36]Schopoff (1904, s. 24) fermanın metnini verir; Engelhardt (1882-1884), c. 1, s. 148.

[37]Louis Petit (1898), c. 3, s. 393-94; Mardin (1962), s. 19.

miştir. En geniş ve itibarlı milleti temsil etmesi sebebiyle, Ortodoks hiyerarşisi bu gelişmelerden en çok zarar görebilecek kurum konumundaydı. Fakat birkaç piskoposun bireysel açık protestoları dışında, patrikhane yetkililerinin yeni hükümet fermanına tepkileri her şeyi zamana bırakmaya dayalı bir ihtiyatlı bekleyiş olmuştur. Böylece ilk tereddüt anının hemen sonrasında patrikhane, sultanın desteklenmesi yönündeki olağan onayıyla birlikte fermanı tanıdığını belirtmiştir. Kutsal Sinod bundan daha ileri gitmemiş ve işlerin nasıl bir hal alacağını görmek için beklemeye başlamıştır.[38]

Fakat reform paketinin açıkça belirtiği üzere, kilise vergilerinin yerine patrikhane için sabit gelirler ve din adamlarına düzenli maaş verilmesini öngören bir sistem getirilmişti. Patrikhanenin mali sorumluluğunu artırmaya yönelik bu talep, zamana ve tepkisizliğe bırakılamazdı. Bu amaçla Evrensel Patrik Cyril, Babıâli'nin yolunu tutarak, düzenli maaş ayarlamaları yapılıncaya dek Ortodoks cemaatlerinin ruhban sınıfını destekleme amacına yönelik yürürlükteki geleneksel mali tabloya uymaya devam etmelerini sağlayacak bir ferman çıkartmaya çalışmış, fakat reformu uygulamaya koyma taraftarı olan Fuad Paşa, bu talebi reddetmiştir.[39]

Mali sisteme yeni bir işleyiş kazandırılması, hükümetin, milletlerin ruhani ve dünyevi meselelerini ayırma çabasının yalnızca bir kısmını oluşturuyordu. Hatt-ı Hümayun çok açık bir biçimde, her millet içerisinde dünyevi meselelerle ilgilenmek üzere, din adamlarıyla halktan üyelerin birlikte katılacağı bir meclis oluşturulmasını emretmekteydi.[40] Aylar

---

[38]Engelhardt (1882-1884), c. 3, s. 147.

[39]AYE, 1856, 19/1, Mart 1856: İstanbul'daki Yunan elçiliğinin durum raporu.

[40]1847 yılında Babıâli, patrikhanenin yaptığı işlere halk katılımına yönelik bir unsur dahil etmeye çalışmıştı. Bu amaçla, Kutsal Sinod'a ek üye olarak katılmak üzere seçilen halktan üç kişi bütünüyle dünyevi işlerin halledilmesini sağlayacaktı. Fakat Kutsal Sinod'un güçlü muhalefeti karşısında hükümet bu tasarıyı ertelemiş; söz konusu göreve seçilmiş ve hem kilisenin hem devletin gözünde güvenilir olan bu varlıklı

geçtiği halde Ortodoks patriği, imparatorluk tebliğindeki bu maddeyle ilintili olarak hâlâ hiçbir girişimde bulunmamıştı. Sonunda, ertesi yılın haziran ayında, Babıâli'nin sürgit ısrarlarına karşı koyamayan patrik, karma meclislere halktan üyelerin seçilmesini isteyen bir genelge yayınlamıştır. Genelge uyarınca, belirlenmiş her vilayetten bir temsilci seçilmesi söz konusuydu. Seçilenler daha sonra genel bir meclise katılmak üzere başkente yola çıkacaktı. Genelge öz olarak, üyelerin Hatt-ı Hümayun'un ruhu ve amacına uygun bir şekilde, yani "inanç sahibi uyrukların başarısı ve refahı" için çalışmasını emretmekteydi.[41]

Patrikliğin, bu genel beyanatla bir meclis kurulması vaadini dile getirmesinin ardından, Babıâli, meclisin görevleri ve üyelerin seçimi konusunda gerekli talimatları çıkarmış ve 1857 güzünün sonlarında "Roma Patrikliği"ne bağlı bir "geçici meclis" (*prosorino symvoulion*) oluşturma süreci başlatılmıştır.[42] Söz konusu mecliste yedi rahip ile halktan yirmi kişi bulunacaktı. Halktan üyelerin yarısı başkentten yarısı taşradan olacaktı. Patrik ve oy kullanabilecek başpiskoposlar (muhtemelen başkentte ikamet edenler), din adamlarını temsil etmeleri için yedi piskopos seçmişlerdi.[43] Başkentin halktan üyeleriyle ilgili olarak patrik, on "ulus ileri geleni" (*prokriton tou ethnous*) ile aynı sayıda lonca lideri (*prokriton ton esnafion*) içeren bir listeyi Babıâli'nin onayına sunmuş, hükümet de her kategoriden beş kişi seçmiştir.

Rumlar nihayetinde, bir on yıl sonra kurulan karma mecliste görev almışlardır (bkz. Petit, 1899, c. 4, s. 228).

[41]Genelge (Rumi Takvime göre) 8 Temmuz'da yayınlanmış ve en önemli yirmi vilayete gönderilmişti (*Tilegrafos*, 13 Temmuz 1857, s. 2).

[42]*Tilegrafos*, 6 Kasım 1857, s. 1. Meclis ayrıca, "Milli (ethniko) Geçici Meclis" olarak da anılıyordu (bkz. *Genikoi*, 1862, s. 9) Petit (1898-1899) makalesinde bu çalışmanın 1882 tarihli baskısını esas almıştır.

[43]Başlangıçta seçilmiş olan din adamları Efes, Heracleia, Kapudağı, İzmit, Kadıköy, Dekon, Dimetoka piskoposlarıydı; Dimetoka piskoposu ise başkanlık görevini yerine getiriyordu (*Tilegrafos*, 17 Temmuz 1857, s. 1).

Taşrada ise dolaylı ve nüfuza dayalı bir seçim yöntemine başvurulmuştur. Kaza düzeyinden başlayarak şekilde, cemaatlerin eşrafları tarafından her söz konusu seçim bölgesinde Osmanlı yurttaşı, mülk sahibi *(ktimatias)* ve bulunduğu yörede on yıldır yaşamış olması gereken bir kimse seçilecek, seçilenler seçildiklerini gösteren resmi belgeleriyle, yani *mazbataları* ile bölgenin *(liva)* başkentine gidip görev için isimlerini kaydettireceklerdi. İşlem, üç kişinin seçilmesi için bu idari düzeyde tekrar edilecek, seçilen bütün üyeler daha sonra eyalet başkentine gidip meclisin ve ihtiyar heyetinin huzuruna çıkacaktı. Bundan sonraki yöntem çok açık olmamakla birlikte, meclis ve ihtiyar heyeti eyalet piskoposluk bölgesindeki Ortodoksları temsil etmek üzere, mazbatasıyla göreve hazır olduğunu bildirenlerin arasından bir kişiyi seçme işini üstlenecekti.[44]

Başkentteki Rum basını, Geçici Meclis'in kurulmasını açık bir memnuniyetle karşılamış ve "meclisin çalışması ne kadar etkili olursa yargısı o ölçüde ahenkli, adil ve objektif, eylemi de tarafsız ve dikkatli olmak zorundadır" diye yazmıştır. Fakat bu, millet sistemi içinde başı çeken din adamlarıyla halktan üyeler arasındaki keskin ayrılıkların varlığını hiç de samimi olmayan bir tarzda kabul etmek anlamına geliyordu. Meclisle ilgili beklenti, bu uygulamanın "milli" *(etlınika)* meseleleri "ulusun mutluluğu" adına daha başarılı şekilde düzenleyeceği ve böylece ona karşı her türlü iftirayı savuşturacağı yolunda idi. Meclisin çalışırken izleyeceği işleyiş tarzı bu umudu teşvik eden önemli bir faktördü. Bütün oylar aynı ağırlığa sahipti ve oy verme işlemi çok basit bir şekilde çoğunluk esasına dayanıyordu. Oylamanın gizli mi yoksa açık mı yapılacağı üyelerin takdirine bırakılmıştı.

---

[44]*Tilegrafos*, 6 Kasım 1857, s. 1; *Genikoi* (1862), s. 4-9 Temsilciler yalnızca geldikleri piskoposluğa göre tanımlanıyordu ve bu piskoposluklar arasında Edirne, Bosna, Selanik, Kastamonu, Larissa (Yenişehir), Midilli, Pelagonia, Pisidia, İzmir ve Plovdiv bulunuyordu (bkz. *Tilegrafos*, 25 Ocak 1858, s. 2 ve *Genikoi*-1862, s. 9).

Fakat mecliste başkentten, patrikhaneyle ve devletle sıkı bağları olan beş ileri gelen ile yedi piskopos bulunması ve patriğin meclise başkanlık edip oylamalarda beraberlik durumunda tayin edici oy kullanabilecek olması, millet içerisindeki geleneksel çıkarların karar alma süreçlerinde hangi etkili ses tarafından dile getirilerek teminat altına alınacağını gösterir gibiydi.[45]

Babıâli'nin, Karma Meclis'e halk temsilcisi olarak onayladığı üyeler, milletin yeniden örgütlenişi konusunda hükümetin tutumu doğrultusunda hareket edeceğine güvenilen kimselerdi. Bunların kariyerleri, imparatorluğun siyasi ve ekonomik fırsat kanallarının hem yararlarını hem de sınırlarını yansıtıyordu. Bu anlamda grupta göze çarpanlar arasında İoannis Psicharis, Stefanos Karatheodoris ve Nikolaos Aristarchi'nin isimleri sayılabilir.

Giritli bir ailenin çocuğu olarak Sakız'da doğan Psicharis, genç yaşta Osmanlı başkentine yerleşmişti. Burada hırsını ve yeteneklerini ticaret dünyasında sınayan Psicharis, küçük bir işyeri sahibi olarak işe başlamış ve birkaç yıl içinde varlıklı bir kumaş tüccarı olmuştu. Dahası, girişimcilikte gösterdiği hünerler Abdülmecid'in sarayında dahi duyulmuş ve 1840'ta sakız üzerindeki devlet vergisine dair müzakerelerde yer almak üzere Sakız Adası'na yaptığı yolculukta sultana eşlik etmiştir. Sultana hizmetleri, kısa süre sonra Sakız'a vali yapılmasıyla ödüllendirilecektir. Psicharis'in torunları, Odesa ve Marsilya'da şirketinin şubelerini açmak ve başkentte bankerlik yapmak suretiyle onun mali başarısını sürdürmüşlerdir.[46]

Stefanos Karatheodoris ise başarıya giden yolu ticari girişimle değil, eğitim ve serbest meslek aracılığıyla katetmişti. Fransız Devrimi'nin başladığı yıl Edirne'de doğan Karatheodoris, Ayvalık'taki Rum akademisinde eğitim görmüş ve

---

[45]*Tilegrafos*, 17 Temmuz 1857, s. 1, ayrıca bkz. 25 Ocak 1858 s. 2.
[46]*Megali Elliniki Egkyklopaideia*, "İoannis Psicharis" maddesi altında

imparatorluk dışında öğrenimine devam ederek Pisa'da tıp ve filoloji okuduktan sonra 1819'da doktor olmuştu. Yunan bağımsızlık savaşına katılmak yerine, Edirne'ye dönerek burada doktorluk yapmaya başlamış ve Rum cemaatine ait okulunun başına geçmişti. 1825 yılında Osmanlı başkentine gelen Karatheodoris, 1827-1861 yılları arasında sırasıyla II. Mahmud ve Abdülmecid için saray hekimliği yapmış, II. Mahmud orduya doktor yetiştirmek üzere Tıbbiye-i Şahane'yi kurup kendisine de yer verdiğinde, bu okulda tam kırk yıl zooloji ve botanik hocası olarak çalışmıştır. Ayrıca yeni kurulan Maarif Nezareti'nde danışman olarak görev alarak Osmanlı devletine hizmet eden Karatheodoris, botanik, etik, Yunan edebiyatı gibi pek çok alanda eserler yazmak suretiyle bilgi ve birikimini başkentteki Rum nüfusa da sunmuştur. Kendini resmi aydınlatma çabalarına adayan Karatheodoris, 1860'lı yılların başlarında İstanbul Edebiyat Cemiyeti'nin kurucularından biri olmuş ve cemiyetin ilk başkanı olarak çalışmıştır. İmparatorlukta Rumların ikamet ettiği her yere sesini ve etkisini ulaştıran bu dernek bir model işlevi görmüş ve bazı Rum cemaatlerindeki benzer girişimlere destek vermiştir.[47]

Nikolaos Aristarchi, onuncu yüzyıldaki Bizans İmparatoru John Tsimiskis'in soyundan olduğunu iddia eden bir Fener ailesindendi. Önceki yüzyılın son yılında doğan Aristarchi, sınıfının özelliklerine uyarak kapsamlı bir eğitim almış, birçok dil öğrenmiş ve devletle kiliseye hizmetlerde bulunmuştur.1829 yılında bir Rus-Türk anlaşmazlığını daha ortadan kaldıran, Edirne Antlaşması'nın imzalanmasından sonra, Babıâli, Aristarchi'yi Osmanlı hükümetinin ödemek zorunda bırakıldığı tazminatta bir indirim sağlaması için St. Petersburg'a göndermişti. Bundan başka Aristarchi, milletin yeniden örgütlenmesi döneminde *Büyük Logothete* olarak yoğun biçimde Ortodoks kilisesinin meselelerinde de yer almıştı.

[47]A.g.e., "Stefanos Karatheodoris" maddesi altında.

1845'te Moldavya prensliğindeki manastırların statüsü konusunda prensliğin temsilcisi olarak hizmet veren Aristarchi, ayrıca, 1840'lı ve 1850'li yıllarda, yani Doğulu ve Batılı Hıristiyanların konumlarını iyileştirmeye çalıştıkları bir dönemde, Ortodoksların Bethlehem'deki kutsal mekânlarda daha çok ayrıcalık kazanmasını sağlamıştır. İleride 1868 yılında Meclis-i Mebusan kurulduğunda Aristarchi burada Hıristiyan temsilci olarak hizmet verecektir. Aristarchi, 1860 yılında patrikhane ile Bulgar Ortodoksları arasındaki uyuşmazlığa karışmasıyla imparatorluğun gözünden düşmüş ve Mısır'a sürgün edilmişti. Fakat orada da dört-ayak üstüne düşmüş ve genel valinin (*khedive*) tercümanı (*dragoman*) olmuştur.[48]

1858 yılında Geçici Karma Meclis'in müzakereleri başladığında, hem hükümet hem de millet liderliği normal olarak kendi çıkarlarının gözetilmesini bekliyorlardı. Kilise üyelerinin bazıları Kutsal Sinod'un da üyesiydi ve patriğin kendisi meclisin başkanıydı. Eğer bu durum patriklik makamındakileri hoşnut kılmış ise, Osmanlı toplumundaki konumlarını devlete borçlu olan halktan üyelerin sayıca din adamlarından fazla oluşu da Babıâli'deki yetkililere cesaret veriyor olmalıydı. Fakat bu organın pratik anlamda beraberinde getirecekleri, bir avuç ihtilaf kaynağı hizipten başka bir şey değildi.

Aynı patrikhane için geçerli olduğu gibi, meclisin imparatorluktaki tüm Ortodoks Hıristiyanları temsil etme yükümlülüğünü yansıtacak biçimde, meclis tutanaklarının zabıtları Rumca, Osmanlıca, Bulgarca ve Fransızca tutulmaktaydı. Aslında mecliste dil konusundan ziyade, önemli tartışmalı meseleler sorun çıkarıyordu. Hatt-ı Hümayun'da belirtilen imparatorluk talimatlarını benimseyen, fakat yüzyıllardır yararlanılan ayrıcalıkları korumak konusunda daha fazla kaygılı olan Patrik Cyril, meclisin müzakere alanına gireceğini

[48]A.g.e., "Nikolaos Aristarchi" maddesi altında.

düşündüğü meseleleri ısrarla kısıtlamaya çalışıyordu.

Reform paketinin uygulamadaki seyrini göz önüne alan patrik, meseleleri iki geniş kategoriye ayırmıştı. "Ruhani olmayan" sorunlar, meclisin sahasına giriyordu. Bunların en önemlisi, Babıâli'nin getirmiş olduğu, rahiplerin maaşa bağlanması teklifiydi. Bu yalnızca din adamlarının halktan (*kosmikoi*) alacağı belirli miktarda paraların değil, aynı zamanda bu paraların tahsil edilme tarzının belirlenmesini de içermekteydi. Cyril ve onun piskopos destekçilerinin, "ruhani" ve bu nedenle meclis otoritesinin gücünün ötesinde saydığı meseleler, milletle ilgili konularda ve daha hassas bir mesele olan Ortodoksların liderinin nasıl seçileceği konusunda Kutsal Sinod'un yetki ve mahiyet alanına giriyordu.[49] Meclisin "ruhani" meseleleri görüşme çabalarına karşı durmada patriğin ve Kutsal Sinod'daki bazı piskoposların gösterdiği kararlı tavır, meclisi Babıâli'yi ve yabancı diplomatları endişeye düşürecek ölçüde çalışmalarından alıkoymuştur.[50]

Bununla beraber, Karma Meclis'in, hükümet direktifleriyle uğraşmak konusunda deneyimli ve daha itibarlı bazı halktan üyeleri yalnızca bu tür meseleleri ele almaya yönelmekteydiler. Patriği ve Kutsal Sinod'u seçme yöntemi üzerinde devam eden tartışma ve manevralar, kilise taraftarlarıyla halk yanlıları arasındaki asıl mücadeleden daha öte bir şeydi. İşin içinde her şeyden önce kilise kanununda ve doktrinde ifade edildiği biçimiyle dini gelenek vardı. Ayrıca, dini otoritenin kilise kurumu içinde paylaştırılarak düzenlenmesi sorunu söz konusuydu. Bu dönemde dini otorite, stratejik önem arz edecek şekilde başkentin hemen yakınında küçük bir alana dağılmış, itibar ve iktidar sahibi piskoposluklarda yoğunlaşmıştı. Patrik ile Kutsal Sinod (Patrikhane Meclisi)

---

[49]*Genikoi* (1862) s. 7, 40.

[50]Great Britain, *Papers* (1861), s. 13; Stratford'un FO'ya gönderdiği yazı, 22 Ocak 1858.

üyeleri arasında süregelen hayati ilişki dengedeydi. Son olarak, devam eden görüşmelerde hiç sözü edilmeyen, fakat hep mevcut olan devletle karşılıklı çıkara dayalı bir anlayış meselesi vardı.

Karma Meclis ileri bir adım atarak, ilgilenmek durumunda olduğu meseleler konusunda bilgi toplayıp rapor hazırlayacak komiteler kurmaya yönelmiştir. 1858'in Aralık ayında bir araya gelen temsilciler Kutsal Sinod'un yapısı ve yükümlülükleri konularına eğilmişlerdir. 1765 yılında Patrik Samuel, Kutsal Sinod'un üye sayısını sekiz olarak belirlemişti. O dönemden bu yana Sinod, kiliseyi ilgilendiren meselelerde çok önemli bir rol oynamıştır. Önemli piskoposluk bölgelerinden gelen piskoposların oluşturduğu meclisin üyeleri genellikle makamlarını ömür boyu ellerinde tutar, Patriğin seçimi de dahil olmak üzere bütün önemli kilise meseleleriyle uğraşırlardı. Rastlantısal olarak başkentte bulunan diğer metropolitler (başpiskoposlar) Kutsal Sinod'un toplantılarına katılabilir, fakat karar almak söz konusu olduğunda yalnızca daimi üyeler oy kullanabilirdi.

Ortodoks Hıristiyan cemaati içinde güçlü kişilikler olmalarına karşın Sinod'un piskoposları, imparatorluk iradesine bağlıydılar. Böylesi karmaşık bir ilişkinin kuruma zarar vermesi kaçınılmazdı. Kutsal Sinod'da görev yapan piskoposlar zaman zaman "ulusun çıkarlarını göz önünde bulundurmaksızın" kendi ihtiyaçlarını gözetmek amacıyla "ellerinden geleni yapmak"la suçlanmaktaydılar. Suçlamalar bazı durumlarda cemaatin kilise liderlerinin imparatorluktaki bazı yönetici şahsiyetlere sıkı sıkıya bağlı oldukları düzeyine varabiliyordu.[51]

Meclis bu tip eleştirilere yol açan koşulları hafifletmek için sonunda Kutsl Sinod'un işleyişine ilişkin yeni kurallar getirmiştir. Üye sayısı artık sekizden on ikiye çıkarılmıştı ve tüm piskoposlar seçilmeye uygun kimselerdi. Her üye en fazla

---

[51] *Tilegrafos*, 13 Aralık 1858, s. 1.

iki yıl görev yapabilecekti; süresi dolduğunda ise başkenti terk edip taşraya kendi piskoposluk bölgesine dönmek durumundaydı. Her yıl üye sayısının yarısı yenilenecekti. Üyeler arasında rütbe ve otorite açısından hiçbir ayrım olmaması öngörülüyordu. Bu madde belki de herhangi bir üyenin yaşının ve itibarının piskoposluk görevinde yansımasına bağlı olarak Sinod üyeleri arasında ortaya çıkan eşitsizliğe son vermek amacıyla getirilmişti.[52]

Karma Meclis, Babıâli'nin talimatları doğrultusunda, patriğin seçilme işlemi meselesini ele aldığı zaman, politikalarla birlikte bireyler arasında da çatışma yaşanmıştır. Patriğin teyit ettiği gibi, "bu daima Babıâli'nin isteklerine bağlıdır. Fakat,... kadim ayrıcalıklara göre (patrikler) ulusun ruhani liderleriyle ileri gelenleri tarafından seçilegeldiği için, bu seçim kilise kaideleri uyarınca yapılmalıdır." Ne var ki, meclisin oluşturulması yasal olduğu kadar yöntemsel meseleler de yaratıyordu. Karma Meclis'teki halk üyeleri patrik seçimine hangi düzeyde katılımda bulunabileceklerini ve böyle herhangi bir hakkın Hıristiyan hukukuna uyup uymadığını belirlemeye çalışıyordu. Fakat hem hükümet yetkililerinin hem de olandan haberdar millet unsurlarının halet-i ruhiyesi ışığında en önemli beklenti, bu meselenin "dürüst ve adil" bir tarzda halledildiğini görme isteğiydi.[53] İnceleme altında olan geleneksel uygulamanın geçerliliği değil, nasıl işletildiğiydi.

1858'in Ekim ayının sonunda, başında Stefanos Karatheodoris'in bulunduğu meclis üyelerinden oluşan üç kişilik bir komite, Patrik seçim yöntemine ilişkin öneriler sunmuş, izleyen tartışma sürecinde iki görüş öne çıkmıştı. Tahmin edileceği üzere, bir grup üye, hem gelenek hem de dini kitaplarca kabul edilen bir hak olan, din adamlarının Ortodoks Kilisesinin ruhani liderini seçme hakkını savunuyordu. Fakat sivil

---

[52]A.g.e., Petit (1898), c. 3, s. 413-14.

[53]*Genikoi* (1862), s. 6; *Tilegrafos*, 29 Ocak 1858, s. 1.

otoriteyi elinde bulunduran patrik (*ethnarch* veya millet-başı) aynı zamanda siyasi bir kişiliğe de sahipti. Öte yandan halk üyelerinin resmi katılımını savunanlar, patrikliğin yasal rolüne yeni bir biçim kazandırmaya çalışmaksızın yalnızca seçimde halk üyelerine yer verilmesinin geleneksel olduğunu ve bu yüzden bunu düzenleyen kuralların getirilmesi gerektiğini belirtiyorlardı. İkinci konumu benimseyenlerin çoğunlukta olmasına bağlı olarak, Karma Meclis, kısa süre sonra halk katılımını içeren kuralları kaleme alma çalışmalarına başlamıştır.[54]

Bu gelişmeleri dönemin politik zorunlulukları açısından gerekli ve göreli bir düzenleme olarak değerlendiren meclisin halk üyeleri, hiç kuşkusuz ruhban temsilcilerin inatçı muhalefeti karşısında öfkelenmekteydiler. Fakat kilise dini liderleri de, elbette milletin yön tayin eden organındaki nüfuzlarının ciddi bir tehlikeyle karşılaştığının farkındaydılar. Aynı şekilde, Karma Meclis'te üyelik yapan beş Kutsal Sinod piskoposu da ayak diriyor ve hem devletin hem de kendi cemaatlerinden laik halk üyelerinin haksız ve yasadışı müdahalesi olarak nitelendirdikleri tavrı protesto ediyorlardı. Patriğin ve Kutsal Sinod'un seçim yöntemini belirleme konusunda meclisin istenmeyen müdahalesini engellemeye yönelik sözlü itirazları işe yaramadığında, piskoposlar, keskin fakat aptalca bir adım atıp müzakerelerden çekilmişlerdir. Başarı gösterdikleri tek şey ise hükümeti müdahalede bulunması için teşvik etmek olmuştur. 1859 Haziran ayında Hariciye Nazırı Fuad Paşa sekiz meclis üyesinden tüm meclis adına bir nota almıştı. Bu nota söz konusu beş piskoposla birlikte patriği de meclisin çalışmasına engel olmakla suçluyordu. Sonraki ay içerisinde Fuad Paşa, kuruluş başvurusunu müdahaleyi gerektiren geçerli bir neden sayarak, itaatsiz piskoposların taşradaki görev yerlerine dönmelerini buyuracaktı. Patrik olarak bu meselede piskoposları desteklemesi gerektiğini hisseden

---

[54]*Tilegrafos*, 29 Ocak 1858, s. 1 ve 8 Kasım 1858, s. 1.

Cyril, istifa uyarılarına kulak vermek durumunda kalmış, fakat Babıâli bu dönemde patriğin talebini işleme koymamıştır. Böylece koltuğunu kaybetmemiş olmasına karşın, Cyril'in hükümet ve meclis karşısındaki nüfuzu bu olaya bağlı olarak oldukça zayıflamıştır.[55]

Öte yandan Babıâli'nin tutumu bir kez daha, dini meselelerde devletin otoritesi hakkındaki hassas konuyu gündeme getirmişti. Görev yerlerine dönme talimatı alan piskoposlar yalnızca Karma Meclis'ten çıkarılmakla kalmayıp Holy Synod'daki yerlerini de kaybetmişlerdi. Bir tahakküm eylemi olduğunu düşündükleri şey karşısında kuşkusuz büyük öfkeye kapılmış olan azledilmiş piskoposlar, bu olayı hiddetle protesto ettiler. Yöntemsel düzeyde meclisteki kilise temsilcilerinin işlerini yapabilmeleri için gereken yeter sayısı nasıl sağlayacaklarını araştıran piskoposlar, daha yaratıcı bir çaba içine girerek hükümetin kendilerine tanıdığı reformlara başvurdular. Nasıl, diye sormaktaydılar, Hatt-ı Hümayun bütün uyrukların koruma ve adalete yönelik imparatorluk teminatlarından yararlanabilecekleri sözünü verirken, devlet yetkilileri kendilerine karşı böylesine keyfi bir uygulama içine girebilirlerdi? Üstelik, savunmalarını yapabilmeleri için bu kilise üyelerine fırsat tanıyacak sivil-adli bir mekanizma da mevcut değildi. Babıâli ise, yaptıklarının millet liderlerinin imparatorluk fermanındaki buyrukları yaşama geçirmelerine yardım etmeye yönelik olduğunu iddia etmek suretiyle, tartışmayı kurnaz bir biçimde başka yöne çevirmeye çalışıyordu. Sonunda, azledilen piskoposların yerine yeni din adamları getirilmiş ve meclis çalışmalarına devam etmiştir.[56]

---

[55]Petit (1898), c. 3, s. 403-4; *Tilegrafos*, 9 Eylül 1859, s. 1.

[56]Azledilen din adamları Efes, Heracleia, Kyzikos, İzmit ve Kadıköy piskoposlarıydı. Anlaşmazlık Yunanistan basınının dikkatini çekmiş ve 1859 yazında *Aion* ve *Hellene* gazetelerinde Osmanlı hükümetine kilisenin işlerine karıştığı ithamında bulunan makaleler çıkmıştı. Fakat İstanbul gazetesi *Tilegrafos*, hükümetin eylemlerini desteklemekteydi

Babıâli'nin bu meseledeki kesin tavrı Karma Meclis'teki karışıklıklara son verememişti. Kilise yetkilileri, kurul müzakerelerinin kiliseyi bir değil iki tehlikeyle karşı karşıya bıraktığı konusunda emindiler. Dini kurumların uygulama ve işleyişi açısından meclisin getireceği düzenlemeler konusundaki itirazları süren patrikhane liderlerinin bir başka korkusu da, meclis görüşmeleri devam ederken millet içindeki Slav unsurların seslerini yükseltmek için mükemmel bir fırsat bulacağı idi. Bu konuda Rum din adamları ve halkı hemfikirdi.[57]

Geçici Karma Meclis 1859 yılı sonunda bir dizi düzenleme kaleme aldığı halde, kilise hiyerarşisinin bu düzenlemeleri kabul edip yaşama geçirmedeki isteksizliği meclisin görevini tamamlamasını geciktirmekteydi. Ertesi yılın mart ayı gelip söz konusu işlerin hâlâ bitirilememiş olması karşısında bir grup taşralı halk temsilcisi hükümete dilekçe vermiş; iki yıldır evlerine dönemedikleri için kendi işleriyle ilgilenemediklerini belirterek, meclis önerilerinin süratle onaylanmasını istemişlerdir. Fakat patriklik seçimi kuralları, Babıâli ile Ökümenik Patriklik makamı arasında hâlâ önemli bir mesele olarak duruyordu.[58] Cyril ise inatla, hükümetin patriklik makamı için adı geçen adayların yalnızca üç kişilik nihai listesini değil, tümünü gözden geçirme hakkının olması gerektiğini savunan fikre karşı çıkıyordu. İstenmeyen gecikmeler karşısında kalan Babıâli sonunda 1860 Haziran ayının başında patriğin istifasını talep etmek yoluyla meseleyi çözüme bağlamıştır.[59]

Aslına bakılırsa Cyril'in azledilişi beklenmeyen bir şey değildi. Bulunduğu durumdan kurtulması artık imkânsız gibiydi. Patrikliğin yetkisine ilişkin değişikliklere karşı dur-

---

(*Tilegrafos*, 1 Ağustos, s. 2-3; 5 Ağustos, s. 1; 14 Ağustos, s. 1; 29 Ağustos, s. 1; 2 Eylül, s. 1; 9 Eylül, s. 1, hepsi de 1859'da).

[57] A.g.e., 6 Şubat 1860, s. 3; 12 Mart 1860, s. 3.

[58] A.g.e., 12 Mart 1860, s. 3.

[59] A.g.e., 2 Temmuz 1860, s. 2; Petit (1898), c. 3, s. 404.

masıyla, meclisteki bazı halk üyelerinin yanında hükümetin de tepkisini üzerine çekmişti. Bulgar Ortodokslarının ayinlerde kendi dillerini kullanma hakkını da içermek üzere bazı taleplerini karşılamaya rıza göstermesi, hem halk hem de din adamları arasındaki konumunu daha çok tehlikeye sokmuştu. Hiç şüphe yok ki bu şekilde, Cyril, imparatorluğun, millet sistemini yeniden yapılandırma yönündeki talimatlarını hiç olmazsa sessizce yerine getirdiğini zannediyordu. Tam tersine, böylelikle başardığı tek şey, itibar sahibi Rumlar arasındaki yazgısını önceden tayin etmek olacaktı. Muhalifleri onu başarısız bir lider olmakla suçluyorlar; altı yıllık patrikliği sırasında Bulgar Ortodoksları arasında alevlenen Yunan karşıtlığından dolayı Cyril'i sorumlu tutuyorlardı. Bunun ötesinde, muhalifleri Cyril'i 1850'lerdeki yabancı misyonerlerin etkinliklerini denetleme yönünde yeterli çaba göstermemekle itham ediyorlardı. Bazılarına göre her iki grup da kilise otoritesine ciddi şekilde meydan okuyordu, çünkü Cyril, Yunan edebiyatı ve eğitimini geliştirmede başarısız olmuştu.[60] İronik olan, milletin Rum Ortodoks liderlerinin, dinsel kültürlerine yönelen tatsız tehditlerle başa çıkmaya çalışırlarken bir vasıta olarak laik kültürün yayılmasını hiçbir şeye kulak asmaksızın teşvik etmeleriydi.

Talihsiz Patriğin görevinden ayrılışı, Laik Meclis'in elinde ağır ağır şekil almakta olan yasamayı daha önemli kılmıştı. Patriğin istifasının Babıâli tarafından kabul edilişi birçok tarafı yakından ilgilendiriyordu. Öncelikle, Fuad Paşa'nın başında bulunduğu Osmanlı devlet erkânı, Ortodoks cemaat liderinin seçiminin titiz biçimde yapılmasını sağlama endişesi içindeydi. Belirttiğim gibi, bu seçim işlemi, devletle dini cemaatin liderleri arasındaki yüzyıllara dayalı geleneksel anlaşmaya bağlı olarak meşruluk kazanmıştı. Fakat Fuad Paşa gibi yetkililer uygulamanın her iki taraf açısından gerçekten de bir "dostluk anlaşması"na dayalı olduğunu savu-

[60] *Tilegrafos*, 2 Temmuz 1860, s. 2.

nuyorlardı. Onların kaygıları, asli anlamda siyasi mesele olarak değerlendirilen bir durumda devletin alacağı rolü karşılıklı kabul olunabilir hukuki bir yolla *düzenlemek idi.*[61]

Yunanistan'ın Babıâli büyükelçisi milleti yeniden örgütleme tekliflerini, Osmanlı hükümetinin Ortodokslara uzun süre önce verdiği ayrıcalıkların ihlali olarak görmekteydi. Kilise konusunda kendi hükümetinin getirdiği düzenlemeleri göz ardı eden büyükelçinin iddiasına göre, "Fetihten bu yana patriğin seçimi hep ulusumuzun elinde olan bir hak olmuştur. II. Mehmed zamanından beri sultanlar bu hakkı itilaf konusu yapmamışlar ve zayıflatmaya da çalışmamışlardır; yüksek rütbeli din adamları temsilciyi seçer, halk kabul edip alkışlar ve sultan bir *beraat* çıkarmak yoluyla onu tanırdı." Yunanlı elçi, Karma Meclis ile iletişime geçmiş ve meclis üyelerini Rum millet sisteminin işleyişiyle ilgili olan her değişikliği Osmanlı hükümetiyle görüşmeleri yönünde ikna etmeye çalışmıştı. Gösterdiği hırslı tutum salt eski ayrıcalıkların korunması yönündeki düşüncesine dayanmıyordu. İmparatorluk dahilinde bir toplumsal statüko meselesi haline gelen şeyi desteklemek suretiyle büyükelçi, aynı zamanda, yeni palazlanan krallığının politik çıkarlarını da temsil etmiş oluyordu. Kendi ülkesinde, Yunanlı yöneticiler ilerleme sürecindeki devletlerinin gücünü artırma gayesiyle laik ve bürokratik kurumlar inşa etmede başarı kazanmışlardı; Osmanlı İmparatorluğu'nda ise etnik cemaate yönelmeleri gerekiyordu. İşte bu durum, Yunan elçisinin Osmanlı topraklarındaki Rum dünyasının bütünlük arz eden yapısını dönüşüme uğratmaksızın devam ettirme gayretine açıklık getirmektedir. Hatta elçi, diplomat dindaşı olan Rus büyükelçisinin bile desteğini alma çabası göstermiş, çarlık elçisi ise Kırım anlaşmazlığının sonuçlarını göz önünde bulundurarak, yalnızca dolaylı destek

[61]Bkz. Fuad Paşa ile Rum halkından ve ruhban sınıfından kişiler arasında Patrik seçimi meselesine ilişkin olarak geçen konuşmaları konu alan Yunan elçiliği raporu (AYE, 1876, 76/1, 8 Haziran 1860).

teklifinde bulunmuş ve uygun yerlerde nüfuzunu kullanacağına dair söz vermiştir.[62] Bu şekilde Rus ve Yunan devletleri, o döneme özgü olmak üzere, Ortodoks millet sisteminin statüsüyle ilintili olarak ortak bir bakışla hareket edebileceklerdi.

1856 Islahat Fermanı'nın ilanından sonra ilk kez yeni bir patrik seçme zorunluluğu söz konusuydu şimdi. Bazı kilise üyelerinin, seçimin millet içerisindeki en kıdemli ruhban çevrelerince gerçekleştirileceği yönünde hâlâ devam eden umutlarına karşın gerçek mesele, Babıâli'nin seçimde yer alıp almayacağı değil, oynayacağı rolün hangi düzeyde olacağıydı. Karma Meclis ve Kutsal Sinod, seçimi gözetmesi için İznik piskoposunu *topotiritis* olarak görevlendirmiş ve kendisine geçici yürütme otoritesi vermişti. 6 Temmuz 1860'ta bir genelge yayınlayan piskopos, ökümenik kilise tahtının sahipsiz olduğunu ilan etmiş ve yeni patriğin seçimine katılması için kilise hiyerarşisini göreve çağırmıştır.[63] Fakat *topotiritis* seçici meclisin seçimine yönelik olan sonraki aşamaya geçmekten çekiniyordu; bu seçimi gerekli kılan ise Geçici Meclis'in kaleme alıp onaylattığı ve Cyril'i istifaya zorlamış olan imparatorluk tebliği idi. Kutsal Sinod üyelerinin tavrına gelince; piskoposlar patrik seçiminde uygulanması söz konusu olan daha geniş katılımı engelleme çabalarını sürdürmekteydiler. Taşradaki tüm metropolitlere bir metin göndermişlerdi. Bu metinde metropolitlerden, oylarını genelgenin belirttiği yönde kullanmaları ve Karma Meclis'in kararının tekrar gözden geçirilmesini talep etmeleri isteniyordu. Meclisteki bazı halktan üyeler bunu haber aldıklarında, beklemeksizin itirazda bulunarak 13 Temmuz'da Babıâli'ye bir tezkere göndermişler, bu tezkerede Kutsal Sinod'u "ulus"un çıkarlarını gözetmemekle suçlamışlardı. Gelinen noktada bir yandan artık iyice tahrik olmuş halktan üyeler, diğer yandan varolan kasıtlı yavaşlıktan sabrı taşan Babıâli karşısında, Kutsal

---

[62] A.g.e.

[63] *Tilegrafos*, 9 Temmuz 1860, s. 3, ve 16 Temmuz 1860, s. 2.

Sinod'un dini yetki sahibi taraftarları, yeni seçim yönteminin uygulamaya konmasını geciktiremez hale gelmişlerdi.[64]

Yaz ortası geldiğinde yeni bir patrik seçme süreci resmi olarak başlamıştı. Patrikhane tüm metropolitlerden mühürlerini taşıyan oylarını kırk gün içinde başkente göndermelerini istemiş, ayrıca Ortodoks nüfusun yoğun olarak yaşadığı yirmi sekiz eyalet başkentinde bulunan cemaat liderlerine de halk temsilcileri seçmelerini bildiren ihbarnameler yollanmıştı. Kırk bir günlük süre dolmadan önce, *topotiritis*, Seçici Meclis'in tüm ruhban ve halk temsilcilerine bir araya gelecekleri tarihi bildiren davetiyeler göndermek durumundaydı. Halktan üyeler bir piskoposu aday gösterebileceklerdi, fakat bu kişinin Seçici Meclis'te varolan din adamlarının üçte birinin oyuyla desteklenmesi gerekiyordu. Liste tamamlanıp kaleme alındıktan sonra Babıâli'ye gönderilecekti. Babıâli'nin, yirmi dört saatlik süre içinde listeyi meclise geri göndermeden önce, seçilmeye uygun görmediği adayları reddetme hakkı vardı. Daha sonra meclis, tüm üyelerin gizli oyuyla üç isim belirleyecek, hem din adamları hem halktan üyeler yalnızca bir oy kullanabilecekti. Bu üç adaydan ise halktan üyelerin hazır bulunacağı fakat yalnızca din adamlarının katılacağı gizli seçim yöntemiyle bir kişi seçilecek, sonrasında sultanın huzuruna davet edilecek olan bu kişiye makamının yetkileri resmi olarak verilecek ve patriklik koltuğuna çıkışı Babıâli tarafından halka duyurulacaktı.[65]

---

[64]A.g.e., 20 Temmuz 1860, s. 2-3, ve 26 Temmuz 1860, s. 3.

[65]Gedeon (1885), s. 20-21. Seçici mecliste halktan üyeler daha fazla sayıdaydı, fakat meclis başkentteki en itibarlı Rumların lehine bir ağırlık taşıyordu. Meclisin ruhban üyeleri Kutsal Sinod'da görev yapanlardan ve söz konusu dönemde yolu başkente düşmüş olan bütün metropolitlerden oluşuyordu. Halk temsilcileri ise şunlardan meydana geliyordu: Patrikliğin en önemli üç memuru (bunların arasında Büyük Logothete de vardı), karma meclis üyeleri, Osmanlı askeri ve sivil hizmetinde en yüksek mevkide bulunan beş kişi, Sisam valisi, prenslikleri temsil eden üç kişi, aydınları temsilen dört kişi, tüccar sınıfından beş kişi, bir banker, en önemli loncalardan on kişi, başkentteki dini vakıfları temsilen iki kişi, son olarak vilayetlerden yirmi sekiz kişi. *Tilegra-*

Seçici Meclis, çalışmasına 10 Ağustos'ta başlamış, oylar ellerine ulaştıkça bunları saymaya ve adaylardan oluşan bir liste hazırlamaya başlamıştı. Fakat yaklaşık bir ay süren görüşmelerden sonra, hükümetin seçimdeki rolüne ilişkin olarak hâlâ anlaşmazlık söz konusuydu. Böylece 7 Eylül'de meclis Babıâli'ye kayda değer bir ilerlemede bulunulamadığını bildirip, feshedilmesini talep etmiş, gecikmenin sebebi olarak Geçici Karma Meclis'teki "müdahaleci üyeler"in "itirazları" gösterilmiştir. Babıâli ise, meclisi feshetmeyi reddetmiş ve aynı zamanda seçimi denetleme hakkını vurgulamaya devam etmiştir. Sonunda hükümetin zorlamasına dayanamayan meclis, 20 Eylül'de on üç isimlik bir listeyi Babıâli'nin onayına sunacaktı. Kimi din adamları yaptıkları manevralarla uygun görmedikleri isimleri Babıâli'nin listeden çıkarmasını sağlamaya çalışmışlarsa da, hükümet bir hafta sonra hiçbir üyeyi reddetmeden listeyi geri göndermiş, Ekim başında tekrar toplanan Seçici Meclis üç adayı belirlemiştir.[66]

Artık son tercihi yapmak kilise üyelerine kalmıştı. Fakat çekişmeler hâlâ yapılan işlemlerin peşini bırakmıyordu. Stephanos'un yeğeni ve Karma Meclis üyesi olan Konstantinos Karatheodoris, meclisin çalışmasını geciktirmekle suçlanmış olan din adamlarına oy verme hakkı verilip verilmemesi konusunu ortaya atmıştı. Meclis hiddetli münakaşalarla bir patlama yaşamış, görevini yerine getireceğinden ümidini kesen *topotiritis* meclisi feshedip bunu Babıâli'ye bildirmiştir. Olayların aldığı biçime bağlı olarak çileden çıkan hükümet,

---

fos, 26 Temmuz 1860, s. 3; *Genikoi* (1862), s. 19-20.

[66]GAK, TA, Kios 45[1a] (Ağustos 1863, s. 31) İznik metropolitinin oyuyla birlikte gönderdiği bir mektubun suretini ihtiva eder. Mektubunda piskopos, "kilisemizdeki düzensizlikler"in halledilmesi ihtiyacına işaret ediyordu ve "kilisemizin yalpalayan gemisi için doğru dümencinin bulunmasında, (verdiği oyun) önemi ile gücü"nün farkındaydı. Babıâli'ye gönderilen rapordan alıntı yapan *Tilegrafos*'a (10 Eylül 1860, s. 3) göre, seçilen üç aday 50 oy alan Efesli Antimos, 39 oy alan İskenderiye Patriği Kallinikos ve 37 oy alan Kyzikoslu Ioakim idi (*Tilegrafos*, 5 Ekim 1860, s. 3).

üyelerden bir kez daha toplanmalarını ve halihazırda üzerinde anlaşılan kuralları izlemek suretiyle bir patrikte karar kılmalarını istemiştir. Böylelikle son adım atılmış ve listenin üç kişilik son sırasında bulunan İoakim gerekli oy sayısını toplayarak seçilmiştir.[67] Bu tarihi seçimle kilise hiyerarşisi millet liderini belirlemede resmi halk katılımını kabul etmek zorunda kalmıştı; yine de bu meselede son sözü söyleyenler hâlâ din adamlarıydı.

Milletlerin işleyişini daha mantıklı kılma anlamı taşıyan bir çabayla, Hatt-ı Hümayun din adamlarına sabit maaş verilmesi fikrini özellikle gündeme getirmişti. Reformcular, milletler içerisinde bulunan dini unsurların cemaatlerden mali taleplerde bulunurken çoğunlukla keyfi bir tutum içinde hareket ettiklerine inanmaktaydı. Devlet, aşırıya kaçan ücret toplama uygulamalarını durdurmak yoluyla hem gayri Müslim uyruklarından destek alabilecek hem de bu uyrukların hükümete olan mali yükümlülüklerini daha iyi düzenleyebilecekti.

Bu sorunla uğraşma göreviyle mesul tutulan Karma Meclis, 1859 baharında meseleyi incelemeye almıştı. Meclis üyelerinin çoğu, emrin, kendilerini ve milletlerini etkileyecek yanlarından kaygı duyuyorlardı. Öyleyse meclisin etkileyici bir çoğunlukla, din adamlarının maaşa bağlanmasına karşı çıkmış olması hiç de şaşırtıcı değildir. Üyeler tutumlarını haklı göstermek için, ücretli bir ruhban sınıfının kilise içerisindeki "kurulu düzen"e aykırı olduğunu iddia etmekteydiler.[68] Ne var ki, hükümetin bu meseleyle ilgili önlem alınması talebinden kaçış yoktu. İhtiyatlı yaklaşım, meclisin din adamlarının düzenli ve diğer gelirleriyle piskoposluk bölgelerindeki aile sayısını saptamak amacıyla taşrada bir araştırma yapacak yetkili kurul oluşturmasını zorunlu kılmıştı. Gerekli

---

[67] *Tilegrafos*, 5 Ekim 1860, s. 3, ve 8 Ekim 1860, s. 3.

[68] Meclis 7'ye karşı 26 oyla din adamlarının maaşa bağlanmasını reddetmişti (A.g.e., 18 Mart 1859, s. 1, ve 25 Mart 1859, s. 2).

bilgirin toplanmasının hemen ardından, nisan sonunda komite, kilise üyelerinin mali gereksinimlerinin karşılanması ve gerçekleştirdikleri çeşitli törenler için aldıkları ücretlerin düzenlenmesi amacına yönelik bir dizi karar almıştır.

Ruhban sınıfı için açıkça tanımlanmış bir mali talimatname getirme gayesi taşıyan komite, Ortodoks piskoposluklarının altı sınıfa ayrılmasını öneriyordu. Sahip olduğu din adamlarının sayısıyla orantılı olarak en fazla Ortodoks nüfus içeren eyaletler yılda 160.000 kuruşluk yardımda bulunmakla mükellef tutulabilir; sonraki alt düzey kiliseye senelik 120.000 kuruş ödeyebilirdi. Hiyerarşinin alt basamaklarına dek bu şekilde ödemelerin tutarı hesaplanıyordu. Meclis, üye tamsayısıyla öneriyi görüştüğünde, bazı eyaletlerden istenen miktarın buralardaki cemaatler açısından mali güçlüklere yol açabileceği yolunda kaygılar dile getirilmişti. Meclisteki din adamları getirilmesi düşünülen belirli her mali kurala genellikle karşı çıkıyorlardı. Öte yandan bu konu üzerinde anlaşma sağlanamayışının hükümete bildirileceği korkusunu taşıyan taraflar, bir uzlaşma da sağlayabilmişlerdi. Buna göre, her papazlık mıntıkasının düzenli ve düzensiz gelirlerini kapsayan listeler, söz konusu bölgenin ruhban sınıfı tarafından hazırlanacak ve ileri gelenler tarafından da onaylanacaktı. Toplanan bilgilerin titiz bir biçimde incelenmesinin ardından, kilise üyelerinin gereksinimlerini karşılayacak belirli miktarlar, eyaletlerdeki piskoposluklara ödemekle yükümlü oldukları tutarlar olarak bildirilecekti.[69]

Ayrıca meclis, metropolitlerin ellerindeki otoriteyi kullanarak mali suistimallerde bulunması konusundaki bilinen soruna da eğilmişti. Getirilen yeni düzenleme piskoposların, gerçekleştirdikleri evlilik, vaftiz ve cenaze törenleri görev alanlarında yaşayan müminler için kaleme aldıkları broşürler karşılığında talep edebilecekleri para miktarlarını ay-

[69]A.g.e., 1 Nisan 1859, s. 2; 2 Mayıs 1859, s. 1. *Genikoi* (1862, s. 48-51) piskoposlukların bir listesini ve ödenecek miktarı vermektedir.

rıntılı biçimde açıklıyordu. Metropolitlerin, din adamlığı ruhsatı (*gedikion ieratikon*) satışı yasaklanmıştı. Aynı şekilde, artık metropolitler adına yardım için para tepsisi dolaştırılamayacak ve zorunlu bağış uygulaması kaldırılacaktı. Bunun dışında, bir piskoposun kendine bağlı her rahipten talep edebileceği miktar da sabitleniyordu. Geleneğe göre, bir metropolitin, piskoposluk bölgesinin sınırları içerisindeki her cemaati yılda bir kez ziyaret etmesi beklenirdi. Geçmişte cemaatler bu ziyeretler için ödeme yapardı. Bundan böyle piskoposlar yol masraflarını kendileri karşılayacaklardı. Cemaatin, piskoposu tekrar davet etmesi durumunda ise masraflar cemaat tarafından ödenecekti.[70]

Kilise kurumu içerisindeki diğer suistimalleri denetim altına almaya yönelik bir başka değişiklik ise gerçekte piskoposların gücünü pekiştiriyordu. Manastırlar uzun süreden beri patrikhane dışında hiçbir yüksek otoriteye karşı sorumlu olmamış; birçoğu zaman içinde pek çok gayri menkul edinmiş, hatta kimi durumlarda bütün bir köyün sahibi olabilmişlerdi. Artık bu kurumlar yerel piskoposun genel gözetimine tabi olacaklardı. Manastırlar, diğer yandan denetimleri altında tuttukları köylerle ilişkilerini keseceklerdi. Son olarak, her piskoposun, görev alanına giren cemaatlerin sorumluluğunu üstlenmesi öngörülmüştü.[71]

Kaleme aldığı tüm yeni düzenlemeleri göz önüne alırsak, Karma Meclis'in çalışmasının asıl öneminin, milletin iki ana kutbu arasındaki güç dağılımını etkileme düzleminde yattığını görürüz. Bir yanda merkez ile çevre bölgeler, yani başkentteki Rum kilise üyeleri ve halktan seçkinler ile imparatorluğa dağılmış cemaatler arasındaki ilişki vardı. Diğer

---

[70] *Genikoi* (1862), s. 55-56. Patrikliğin Ekim 1859 tarihli, mali meselelerin idaresinde rahipleri titiz davranmaya ve günah çağrılarına kulak asmamaya davet eden genelgesinin açıkça gösterdiği gibi, papazlık bölgesi düzeyinde dahi yolsuzluklar yaşanabiliyordu (bkz. *Tilegrafos*, 7 Kasım 1859, s. 1).

[71] *Genikon* (1862), s. 59.

yanda millet içindeki ruhban ve halk unsurları arası ilişkilerde de güç dengesi meselesi söz konusuydu. Meselelerin gelip dayandığı noktayı açıkça gösteren bir kanıt, cemaat ve cemaat piskoposu arasında çıkabilecek anlaşmazlıklara karşı meclisin kabul ettiği bir dizi kural idi. Herhangi bir din adamıyla görev alanında yaşayan müminlerinin patriğe başvuruyla sonuçlanacak bir çekişme yaşamaları durumunda, meclisin eğilimi meseleyi merkezde bulunan kilise liderliğine bırakmak yönündeydi. Eğer patrik bir cemaatin resmi şikâyetine bakmak zorunda kalacaksa, o zaman da müdahalede bulunup sorunu uzlaşmayla sonuçlandırması için Kutsal Sinod'a yetki verilmesi söz konusuydu. Kutsal Sinod'un anlaşma sağlayamaması ve dilekçe sahiplerinin resmi duruşma yapılması için ısrar etmeleri durumunda ise, suçlanan piskopos başkente çağrılıyordu. Patriklik iddia edilen kabahatin niteliğinin dini mi yoksa dindışı mı olduğuna karar veriyor, dini ise tek başına Kutsal Sinod görev alıp sanığı Kilise hukukuna göre yargılıyordu. Dindışı ithamlara gelince, Patriklik ve Kutsal Sinod, Karma Meclis'in dört metropolit ve dört halk üyesinden oluşacak bir komisyonu göreve çağırıyor ve bu komisyon, topladığı bilgileri kendi fikirlerini belirttiği yazılı bir metinle patriğe sunuyordu. Ceza verilmesi gerekiyorsa bu cezalar devletin yasalarına göre belirleniyor ve mesele Babıâli'ye havale ediliyordu.[72]

Kurulmasından itibaren Karma Meclis'in yalnızca geçici olarak iş göreceği sanılmıştı. Fakat meclisin çalışmasını tamamlamasından sonra, özellikle taşradakiler olmak üzere halktan üyelerin cemaat meselelerinde gösterdikleri katılım düzeyi, millet içerisindeki otorite dağılımı bakımından başka bir ipucu sağlamaktadır. 1859 yılı başlarında meclis bu meseleyi görüşmüştü. Hatt-ı Hümayun, her cemaatin dünyevi meselelerinin halledilmesi amacına yönelik olarak bütün milletler için din adamlarından ve kilise hiyerarşisi dışın-

[72]Petit (1899), c. 4, s. 244.

daki şahıslardan bir meclis oluşturulmasını buyurdu buyuralı, daimi bir organ oluşturulması gibi bir sorun gündeme gelmemişti. Bu sebeple Geçici Karma Meclis'teki tartışmalar asıl olarak katılım tarzı ve düzeyi çevresinde dönüyordu. Meclis'te ayrılığa yol açan bir grup, başkentte daimi bir meclis oluşturulmasını ve üyelerinin de yalnızca bu şehirde yaşayanlardan seçilmesini önermekteydi. Fakat bu organ ister başkentte ister taşrada oluşturulsun, millet sisteminin tümünü etkileyen sorunlarla uğraşacaktı. Öneri, adaletsizliği ve yetersizliğiyle, kırsal kesimden kimi üyeleri rahatsız etmişti. Bunlar daimi bir meclisin başkentte iki yıl için görev yapacak taşra temsilcilerini de içermesi için ısrar ediyorlardı. Bu talebin muhalifleri de kırsal kesimden temsilcilerin meclise alınmasının patrikhanenin omuzlarına aşırı bir mali yük bindireceğini, çünkü patrikhanenin bu kişilerin barınma ve beslenmesini sağlamak durumunda kalacağını söylüyorlardı. Nihayetinde ortak bir noktada uzlaşma sağlanmış ve her eyalette, İstanbul'dakinin nitelikleri temel alınarak birer karma meclis kurulması kararlaştırılmıştır.[73]

Başkentteki daimi karma meclise gelince, Geçici Meclis bu organın görevleriyle otoritesini ayrıntılarıyla açıklayan belli birtakım kurallar getirmişti. Söz konusu meclisin temel işlevi, yetki alanına giren okullar, hastaneler ve hayır ku-

---

[73] *Tilegrafos*, 14 Şubat 1859, s. 1; 28 Şubat 1859, s. 1. Davison (1963, s. 129) yanlış bir saptamayla, oluşturulmuş hiçbir eyalet meclisinin bulunmadığını söyler. Başkentteki daimi meclisin on iki üyesi vardı-dört piskopos ve sekiz halktan üye. Din adamları, Patrik ve Kutsal Sinod tarafından seçilirken, halk üyeleri dolaylı bir seçim sistemi aracılığıyla belirleniyordu. Başkentteki çeşitli Ortodoks papazlık bölgelerinin yetişkin üyeleri, seçici mecliste görev yapacak delegeleri seçiyor ve bu laik delegeler Kutsal Sinod ve varolan karma meclis üyeleriyle bir araya gelerek aday listesini belirliyordu. Aday olabilmek için dürüst bir birey ve otuz yaşında olmak, daimi olarak başkentte ikamet etmek ve Osmanlı yurttaşı olmak gerekiyordu. Üyeler yapacakları iş için hiçbir karşılık almayacaklarından, adayların önemli maddi imkânlara sahip olmaları hemen hemen zorunlu gibiydi (bkz. *Tilegrafos*, 18 Şubat 1859, s. 1 ve Petit, 1899, c. 4 s. 228-29).

rumlarının bunun yanında başkentteki kiliselerin ve doğrudan patrikhaneye bağlı manastırların yönetimini ve mali durumunu denetlemek idi. Ayrıca kendisine verilen yasal ve adli yetkiye dayanan daimi meclis, Hıristiyanlar arasında miras meseleleriyle ilgili anlaşmazlıklarda mahkeme görevi görüyor, vasiyet gibi bağıtların gerçekleştirilmesini sağlıyor ve piskoposlarla ilgili dindışı olayların halledilmesi için gerektiğinde müdahalelerde bulunuyordu.[74]

Taşrada kurulacak daimi meclislerin millet içerisindeki ikincil konumlarını belki de en açık ortaya koyan şey, bu meclislere ayrıntılı mevzuat sağlanmamış olmasıydı. Aksine Geçici Meclis'in benimsediği plan, basit olarak, bu tip karma meclislerin, başkentteki liderinkine benzer işlevlere sahip yerel dini liderlerin başkanlığında kurulmasını emrediyordu. İzlenecek kuralları kapsayan tek bir düzenlemeler manzumesi olmadığından, taşra meclisleri, meselelerini halletmede zorunlu olarak yerel göreneklere bağlı kalıyorlardı. Sorun çıkması durumunda bu meclislerin başkentteki daimi meclisin tavsiyesini alması öngörülmüştü. Patrikhane, tüm piskoposlukların başvurabileceği bir kurallar bütünü oluşturma çabalarına ancak yüzyıl sonunda girişecektir.[75]

Böylece başkentteki kilise ve halk ileri gelenleri, Rum millet sistemi içerisinde gücün merkezde yoğunlaşmasını teminat altına almıştı. "Ulus"un meclisi olan Geçici Karma Meclis, "genel düzenlemeler"de "ulus" meselelerinde geniş halk katılımı uygulamasıyla yeni bir dönem açtığından açıkça söz etmemişti. Aslında kilise hiyerarşisinin görüşüne göre önceki dört yıl, deneme süresi niteliğindeydi. Devlet, önemli "Dini ve Milli meseleler"le ilgilenmesi için din adamlarıyla halktan üyelerin bir meclis oluşturulmasını talep etmişti. Patrikhane taraftarlarına kalırsa, bu gelişme hem meclis içindeki hem de taşradaki din adamlarıyla halk ara-

---

[74]*Tilegrafos*, 18 Şubat 1859, s. 1; Petit (1899), c. 4, s. 231-34.
[75]*Tilegrafos*, 18 Şubat 1859, s. 2; Petit (1899), c. 4, s. 246.

sında "patlak veren kavgalar"ın asıl sebebini oluşturuyordu. Fakat bu kimseler, çekişmelerin sona erdiği konusunda bir iyimserlik de taşımaktaydılar. Gelinen noktada, bir bütün olarak cemaatin işlerini idare edecek iki organ vardı artık: "Kilise'nin şanı"nı gözeten Kutsal Sinod ve görevi "ulusun refahı"nı sağlamak olan Ulusal Karma Meclis.[76]

Bu şekilde, kilise hiyerarşisi bir yandan yeni düzene ayak uydurmuş oluyor, bir yandan da önem verdiği başlıca meselelerle ilgilenmek için otoritesini mümkün olduğunca elde tutma konusunda çaba gösteriyordu. Bu meseleler, artık başka mezheplerden Hıristiyanların, Ortodoksların arasına gittikçe daha çok karıştığı konusundaki patriklik kaygısında odaklanmaktaydı. Kuşkusuz bu kaygı patrikliğin, kendi müminleri arasında "dini duygulara ilişkin bir uyanış" olduğu yönündeki düşüncesinden kaynaklanıyordu. Patrikliği kaygılandıran bir başka sorun ise patlama noktasına geldiğini hissettiği ve patriklik liderliğinin Yunanlılar *(Graikon)* ile Bulgarlar arasında varolduğunu iddia ettiği "birçok bağ"ın kopmasına yol açmış olan Bulgar sorunu idi. İstanbul'un Fener bölgesinde bulunan patrikhane bu noktada, Rum millet üyelerinin hem *ethnos* yani milli cemaat, hem de *omodoxoi* yani dindaşlar cemaati olarak tanımlanmasına dayalı iki karşıt uygulamanın siyasi sonuçlarını yaşıyordu.[77] Patrikhane, otoritesine yönelik bu yeni tehditle boğuşa dursun, Küçük Asya eyaletlerindeki ruhban sınıfı ile cemaatler, millet meseleleriyle ilgili bu tarihi dönüm noktası ertesinde dünyevi ve bitmeyen sorunlarla karşılaşmaya devam ediyorlardı.

Yeni Bir Dönemin Kalıcı Sorunları

Millet-i Rum'un yeniden örgütlenişi sürecinde kilise lider-

[76] *Anatolikos Astir*, 11 Ekim 1861, s. 1; 5 Nisan 1862, s. 1. Patrikhane matbaasında basılan bu gazetenin bu kurumun görüşlerini yansıttığı düşünülebilir.
[77] A.g.e.

lerinin yapmak zorunda kaldıkları değişiklikler, kilise işlerinde ciddi bir değişikliğe yol açmadı. Kilise giderlerinin görüşmeler aracılığıyla saptanan yükümlülüklere bağlı olarak karşılanmasının sağlanması ve resmi meclisler kurarak halkın milletle ilgili meselelerde düzenli bir role kavuşturulması oldukça önemli başarılardı. Ne var ki, kilise ile cemaatler arasındaki bütünlük arz eden ilişkinin kilit taşı konumundaki piskoposların durumunda bir değişiklik meydana gelmedi. Kilisenin harcamalarını karşılamaya yönelik gelirlerin toplanması işini idare etmeye ve bir taraftan da ruhani ve laik otorite arasında tam bir denge sağlamaya çalışanlar piskoposlardı. Ve elbette bu meseleler millet sistemi içinde kalıcı sorunlar olarak varlıklarını devam ettirdiler.

Piskoposların rolüne ve statüsüne ilişkin düzenlemeleri kaleme aldığı süreçte Geçici Karma Meclis, kuşkusuz bir yandan devletin emrini yerine getirmek için milleti yeniden yapılandırmaya, öte yandan milletin imtiyazlarını korumaya çalışıyordu. Meclis, titiz ve yerinde bir tutumla, piskopos olmak isteyenlerde aranan nitelikleri, bu makamın gerektirdiği görev süresinin koşullarını, bir piskoposun temel ödevlerini ve piskoposla onun yetki alanında bulunan bir cemaat arasında anlaşmazlık baş göstermesi durumunda piskoposun sorumlu tutulacağına dair düzenlemeleri kaleme alarak emre bağlamıştı.[78] Meclisin yaptığı, gelecekte ortaya çıkabilecek şüpheli durumları önceden engellemeye yönelik olarak piskoposların işlevlerini *daha kesin* bir biçimde tanımlamak ve açıklığa kavuşturmaktı. Diğer yandan piskoposlar hiç de öyle geniş yetkilerini kaybedip sıradan birer ruhani danışman haline gelmeye niyetli görünmüyorlardı.

Yetki alanı Anadolu'nun Çanakkale kıyılarına dek uzanan İznik metropolitinin yazışmaları, piskoposların devam eden belirleyici rolünü fazlasıyla doğrulamaktadır. Hıristiyanlığın Roma dünyasında varolma mücadelesi verdiği dö-

[78]Petit (1899), c. 4, s. 241-46.

nemlerde kilisenin yönetsel ağını ilk kez kurmuş olan ataları gibi, piskoposlar bugün de imparatorluğun diğer Hıristiyan cemaatleriyle bağlantılarını koruyorlardı. Daha önemlisi, piskoposlar bir bütün olarak Hıristiyan cemaatinin ruhani ve mali sağlığından sorumluydu. Patrikhanenin ve diğer dini kurumların alacaklarını piskopos tahsil eder, doğrudan kendisi ya da atanmış bir temsilci aracılığıyla yerel kiliselere hizmet vermek için fonların idaresini ve dağıtımını gözetirdi. Sahip olduğu yetki dolayısıyla piskopos, her cemaatte eğitimle ilgili etkinliklerle kurumları etkileyen kararlarda sözü geçen başlıca kişilerdendi.

Cemaat içinde zaman zaman yaşanan anlaşmazlıklarda tarafları durumun gerektirdiği şekilde uzlaştırmak, uyarmak ya da yatıştırmak piskoposun işiydi. Herhangi bir cemaat ile devlet temsilcileri arasında ortaya çıkan bir çekişme, piskoposun hakemlik yeteneklerini önemli bir sınamadan geçirirdi. Oldukça sık yaşanan böylesi durumlarda piskoposun yerel memurlarla aracılık yapmak için iletişime geçmesi istenirdi. Bu tip deneyimlerle kazanılmış birikime dayanan ve halkının eylemlerinden sorumlu bir kimse olarak makamının gereklerini hiçbir zaman unutmayan piskopos, cemaatine genellikle ihtiyatlı ve dikkatli olmalarını ve özellikle devletin yasalarına sadık kalmalarını öğütlerdi. Bunun dışında yaşanan durumun izin verdiği ölçüde, sınanmış ve kimi zaman faydalı olmuş bir taktik vardı: kıdemli kilise yöneticilerine ya da itibar sahibi eşrafa başvurarak Osmanlı yetkilileriyle ilişkiye geçip aracılık yapmalarını rica etmek. Bir sorunu bu tarzda çözüme kavuşturan piskopos, yerel hükümet temsilcileriyle arasını bozmadan görevini yerine getirmiş olurdu.[79]

Kilisenin mali durumu hakkında görüşmelerde bulunan Geçici Karma Meclis, patrikhanenin çalışmaları için yıllık 500.000 kuruşa gereksinimi olduğunu belirlemişti. Bu miktarın 130.000 kuruşu başkentteki Ortodokslardan sağlanacak, geri

[79]GAK, TA, Kios 45[1a], 25 Şubat 1870.

kalanı ise patriğin otoritesi altındaki 117 piskoposluk bölgesinden temin edilecekti. Meclis üyelerince varılan uzlaşmaya göre 370.000 kuruş tüm eyalet piskoposlukları arasında eşit biçimde bölünmemişti. Bunun yerine, her piskoposluğun belli miktarda katkıda bulunması kararlaştırılmıştı. Söz konusu miktarın küçük bir bölümü patrikhaneye (belirlenen miktar bir piskoposluk bölgesinden diğerine değişiyordu), kalanı ise piskoposun masraflarına ayrılacaktı. Belirtilen miktarın uygun tarzda toplanmasını garanti altına almak amacıyla, patrikhaneden her piskoposluk bölgesine aynı talimatlar gönderilmişti. Bunları alan piskopos, bölgesindeki ihtiyar heyeti ile birlikte, eyalette bulunan tüm köy ve kasabaların temsilcilerinin katılacağı bir genel toplantı çağrısında bulunacaktı. Toplantıda temsilcilere, sahip olduğu Ortodoks nüfusla orantılı olarak her cemaatin ödemesi gereken miktar bildirilecek ve bir ödeme programı verilecekti. Mukavele suretleri daha sonra metropolite, piskoposluk bölgesindeki ihtiyar heyetine, patrikhaneye ve elbette söz konusu cemaate iletilecekti.[80]

Patrikhanenin kesin talimatlarına karşın, bazı piskoposlar yeni mali düzenlemeleri yerine getirirken kestirme yollara başvurmayı daha uygun buluyorlardı. 1862 Kasım ayında bağlı oldukları metropolitten bu talimatların bir suretiyle birlikte kendilerini bilgilendirmek amacıyla yazılmış bir mektup aldıklarında Gemlik sakinlerinin söyleyebilecekleri hiçbir şey yoktu. Söz konusu mektupta şöyle deniyordu:

---

[80]Ilginçtir ki, patrikhaneye en fazla miktarı vermek durumundaki piskoposluklar şunlardı: Tirnova, 27.000 grosia (kuruş); Edirne, 14.000; Bosna, 21.750; Filibe, 23.000; Sofya, 11.250; Köstendil, 10.000; Üsküp, 17.250. En az miktarı verecek yerler arasında ise İznik, 1500 kuruş; Bursa, 1500; Verroia 1.000; Trabzon, 800; Pagonianis, 500; İzmit, 2500; Varna, 1500 ve Pisidia, 1500 bulunuyordu. Anadolu'daki piskoposluklara ayrılan paylara gelince, Alaşehir piskoposu en az (30.000) Efes piskoposu ise en yüksek tutarı (100.000) ödeyecekti. Anadoluda piskoposluk başına düşen ortalama katkı payı 63.000 kuruş idi (*Genikoi*, 1862, s. 48-51, ayrıca bkz. s. 54-55).

[Patrikhanenin yolladığı] mektup, kilise üyeleri için toplanacak ödeneklerin dağılımının.... tüm katılımcıların huzurunda yapılması için, vilayetimizin bütün köy ve kasaba temsilcilerini burada bir araya getirmemizi şarta bağladığı halde, biz bunun uzak mesafeler dolayısıyla güç ve yapılamayacak bir iş olduğuna kanaat getirdik; bunun yerine, her köy ve kasabada bulunan hane sayısının dökümünü çıkarmaya karar verdik. Döküm tamamlandığında 3732 hane olduğu ortaya çıktı. Ve vilayetimizin payına düşen toplam 61.500 kuruşluk miktarı tahsil etmek amacıyla her hanenin 16 kuruş 20 para ödemesi gerektiğini hesapladık. Şunu bir kere daha tekrar edelim ki, anılan bu miktarı ailelerin ekonomik durumunu göz önüne alarak eşit ve adil bir şekilde tahsil etmek durumundasınız. Ayrıca, masraflarımızı karşılayabilmemiz için bu miktarı Mart ayından ya da St. George yortusundan önce bize ödemeniz gerekiyor.

Böyle bir düzenleme, bir cemaatten diğerine servet farkı gözetmeksizin vilayet sınırları içindeki bütün hane sayılarını dikkate almaktaydı. Bununla birlikte bazı cemaatlerde her hanenin ödeme gücü de nazarı itibara alınıyordu.[81]

Ruhban sınıfının mali giderlerini karşılamaya yönelik yeni sistem 1 Ocak 1863'te yürürlüğe girmişti. Patrikhanenin talimatlarını müminlerine bildirmiş olan metropolitler (başpiskoposlar), cemaat eşrafından başpiskoposluk fonuna (*archieratiki epichorigisis*) yapmalarını istedikleri katkıların yazılı kabul belgelerini beklemeye başlamışlardı. Eğer bir ölçüt olacaksa, başkente oldukça yakın olan İznik piskoposluğunun yanıtı yerine oldukça süratli bir şekilde ulaşmıştı. Ocak ayı içinde bu vilayete bağlı bazı köylerin önde gelenleri piskoposlarına "ulusumuzun ve kilisemizin bu kararını sevi-

[81]GAK, TA, Kios, 45[1a], Aralık 1862, s. 9. Rahiplerinin ücretini ödemede cemaatler aynı yönteme başvuruyorlardı. Örneğin, Sinasos'ta dört mahalle (mahalas) vardı ve bunların tümü de rahiplere ayrılan fona katkıda bulunuyordu. Fakat her bir mahallede haneler mali olanak itibariyle dört kategoriye ayrılmış, her kategori için belli bir miktar belirlenerek söz konusu kategoride bulunan hanelerin, kendilerine düşen payı vermesi düşünülmüştü. Sinasos'ta belirlenen grupların ödemesi gereken tutarlar (kuruş olarak) şöyleydi: 12.20; 10.20; 9; 6.20 (GAK, TA, Sinasos 140, s. 75-78).

nerek karşıladık[larını] ve bir araya gelerek bu yerlerin her birinin nüfuslarına oranla ödemeleri gereken miktarı hesapladık"larını bildirmişlerdi. Bu eşraf üyeleri daha da ileri giderek, " bu bizim saygıdeğer ruhani liderimize Hıristiyanlık ödevimiz olduğu üzere, söz konusu miktarı her yıl ödeme"ye söz veriyorlardı. Ve bunu "memnuniyetle ve süratle, özürsüz ve itirazsız bir şekilde saygıdeğer hükümetimizin ve ana kilisemizin kararına itaat ederek" yapacağız.[82]

Kilisenin ihtiyaçlarına yönelik böylesi bir sadakat gösterisi, köylülerin yerel ruhani liderini şüphesiz etkilemiştir. Fakat piskoposun da büyük olasılıkla bildiği gibi, söz ve iş birbirine uymayacaktı. Nitekim bir yıl sonra yörenin metropoliti kabul belgesini süratle göndermiş olan köylerden birini ziyaret ettiği zaman, bulunduğu yerden şu haberi gönderiyordu: "bu yılki [1864] verginin yalnızca üçte birini toplayabildim ve hâlâ geçen yılın katkı payının hiç de az sayılmayacak bir miktarı için bekliyorum." Metropolit, köye ayrıca patrikhane bünyesindeki ruhban okulu için köyün payına düşen meblağı da almaya gelmişti. Bu borçların ödenmesi ciddi bir meseleydi; çünkü metropolit biliyordu ki, patrikhane böylesi gecikmeler için ceza kesebilirdi. Hatta belki de başlamıştı bu cezalar, çünkü metropolitin bildirdiğine göre, "vilayetimden bir öğrenciyi bu Kutsal Okul'a yerleştirmek istedim, fakat bana bu yıl okula hiçbir yeni öğrenci alınmayacağı söylendi, bunun sebeplerini sormaya cesaret edemedim; daha sonra bazı öğrencilerin bu okula kabul edildiğini öğrendim ve öyle görünüyor ki, yasa herkes için aynı biçimde işlemiyor ve bunun sebeplerini merak ediyorum, tabi burada yanılıyor olmam da muhtemeldir."[83]

Maliyeyle ilgili meseleler yalnızca patrikhane için değil cemaatler açısından da sorun yaratıyordu. Bir örnek vermek gerekirse, İznik metropoliti, beraberindeki din kardeşi Bursa

---

[82]GAK, TA, Kios 45[1a], Ocak 1863, s. 10-11, 4 Eylül 1863, s. 32.
[83]A.g.e., 19 Ekim 1864, s. 60-61.

piskoposunun ve yöre eşrafının yardımıyla kilisesinin borçları için para bulma umuduyla bir kıyı kasabası olan Mudanya'ya ziyarette bulunmuştu. Bağışlar geliyordu ama herkesten değil. "Yunan uyruğundaki bazı kişiler katkıda bulunmak istemiyor. Majestelerinin (patrik) harekete geçip Elçiliğin (Yunan) bu yurttaşlara bir emir göndermesini sağlaması oldukça yerinde olacaktır, çünkü bunların davranışı diğerleri tarafından rezilce nitelendiriliyor; bu yurttaşlar bahane olarak yabancı tabiiyette olmalarını ve bu yüzden de böylesi bağışlar yapmak zorunda olmadıklarını söylüyorlar."[84] Bu insanların gerçekten Yunan Krallığı'nın yurttaşları veya Yunan pasaportu elde etmeyi başarmış yerli Rumlar olması o kadar önemli değildi. Önemli olan Ortodoks kilisesinin artık milliyetçiliğin uzantılarıyla yüzleşmek durumunda kalmasıydı.

Dini liderlerin başına dert olan sorunlar yalnızca kilise gelirlerinin tahsilinden değil, ayrıca bu gelirlerin cemaatler içerisinde adilâne bir şekilde dağıtılıp dağıtılmaması meselesinden de kaynaklanıyordu. Kilise adına toplanan paralarla hem kilise ve manastır gibi dinsel kuruluşların desteklenmesi hem de okulların ve öğretim kadrolarının masraflarının karşılanması düşünülüyordu. Zaman zaman söz konusu bölge piskoposlarını bile hayrete düşürecek şekilde, cemaatler içinde anlaşmazlıklar patlak veriyordu. Bu anlaşmazlıklar esas olarak gelirlerin taksimi sırasında ileri gelenlerin yetkilerini kötüye kullandığı suçlamalarına dayanmaktaydı. Bu tip durumlarda çoğunlukla, kendisine kamu kurumları idarecisi *(kyriarchis)* yetkisi verilmiş bir metropolit, kilise parasının doğru şekilde harcanmasını sağlamak amacıyla müdahalede bulunmak zorunda kalırdı.[85] Dönemin koşulları düşünüldüğünde millet içerisinde böyle sorunların son bulmaması şaşırtıcı görünmüyorsa da, kilisenin yeni mali planı açısından pek de olumlu bir işaret değildi.

---

[84]A.g.e., Mart 1863, s. 13.
[85]A.g.e., 3 Nisan 1868, s. 94-95.

Yeni gelir tahsil planının yürürlüğe girişinden yalnızca iki yıl sonra patrikhane, planın kilise giderlerini karşılamaya yetecek kadar gelirin toplanmasını sağlamadığını açıkça belirtmeye başlamıştı. 1865 yılının başlarında patrikhane, masraflarını karşılamak için aylık 70.000 kuruşa ihtiyaç duyduğunu, oysa hazineye giren miktarın yalnızca 15.000-20.000 kuruş arasında olduğunu kamuoyuna ilan ediyordu. Hemen hemen aynı mali sıkıntı öyküsü ruhban okulunun (*Megali tou Genous Scholi*) durumunu da özetliyordu. Her iki kurumun mali sıkıntılarını atlatabilmesi amacıyla Osmanlı hükümetinden borç alınmıştı. Patrikhane zaten daha öncede iki kez bu şekilde para sağlamıştı: biri yaklaşık 1 milyon diğeri ise 500.000 kuruş tutarında kredilerdi bunlar. İçinde bulunulan dönemde patrikhane, kendisi de mali güçlükler yaşayan hükümetle ilişkiye geçmekten çekiniyordu; bundan dolayı bir üçüncü kez geleneksel gelir kaynağı olan Ortodoks nüfusa yöneldi. Önceki yıl, yani 1864'te başpiskoposluk fonu için tahsil edilen miktar, belirlenen tutarın yalnızca dörtte biri düzeyinde kalmıştı. Üstelik hâlâ 1863 yılından kalan katkı payları vardı tahsil edilemeyen. Aslında bu kısır manzaranın sebebi çok açıktı. Patriğin hesaplarına göre, yeni mali planı, piskoposların yalnızca yarıya yakını yürürlüğe koyabilmişti. Ve katkı paylarının yeni değerlendirme sistemine dayandığı bu piskoposluklarda saptanan fonların gerçekte sadece küçük bir bölümü tahsil edilebilmişti.[86]

Bu durumda önemli sayıda cemaatin, yeni yardım tutarlarının adil bir tarzda belirlenmediğini ve keyfiyetten doğduğunu düşündüklerini tahmin etmek pek güç değildir. Belli ki, patrikhane bu gelişmelerin apaçık ortaya koyduğu sonuçları göz ardı etmeyi yeğlemiş ve çok ciddi bir kaynak sıkıntısı içinde, halihazırda ödemeler konusunda itaatsizlik gösteren cemaatleri zorlamak amacıyla yeni tasarılar peşine düşmüştü. Bu konuyla ilgili Fener'de tartışılan bir teklif, her yıl

[86] *Analtheia*, 29 Ocak 1865, s. 2.

on milyon kuruşluk bir tutarın Ortodoks Hıristiyanlardan tahsil edilmesini hükümetten talep etmek yönündeydi. Bu teklifi savunanlar, böyle bir planının gerçekleştirilebilmesi durumunda, kilisenin mali gereksinimlerinin karşılanacağını ve bu arada belirlenen tutarların adil olmadığına ilişkin vilayetlerden gelecek şikayetlerin de miktarları yeniden belirleme yoluyla yatıştırılabileceğine inanmaktaydılar. Böylesi bir tasarının olumlu yanları konusunda Babıâli yetkililerinin ikna edilebilmesi bir yana, daha öncesinde, planın tartışılması Karma Meclis'teki Ortodoks halk liderlerinin büyük gürültü koparan muhalefetine sebep olmuştu. Aralarında aydın Stefanos Karatheodoris'in de bulunduğu çoğu halk temsilcisi "böyle bir önleme karşı" protestoda bulundular, çünkü " doğası gereği bu önlem, yoksul Hıristiyanlar için gönüllü değil zora dayalı bir tahsil yöntemini beraberinde getirecektir."[87] Açıkçası, meclis üyeleri, devletin millet meselelerine daha çok karışmasını istemiyorlardı artık.

Bireyler arasındaki yakın ve sürekli ilişkinin kaçınılmaz olarak birbirlerinin işine karışmakla sonuçlandığı bilinen bir gerçektir. Cemaatler ile bunların papazlık bölgesindeki rahipler arasındaki ilişki de, bu çerçevede artık bir düzene sokulmayı bekliyordu. Ne var ki, her iki taraftaki güçlü şahsiyetler, karışmanın ötesinde entrikalara da davet çıkarıyorlardı. Bekleneceği gibi, bölge rahipleri kendi alanlarına girmeyen konulara müdahale etmekteydi. Aslına bakılırsa böylesi olayların en aza indirgenmesi öncelikle kilisenin çıkarına uygun olacaktı. İşlerin kontrolden çıkması durumunda, bunun bedelini hem kilise hem de cemaat ödeyecekti. Mesela, Sinaşos'ta din adamlarının "yerel siyasi hayata" *(politikon ypotheseis ton topon)* yoğun biçimde müdahalede bulunmaları "ihtiras ve nefret duyguları uyandırmış ve... halkı birbirine düşman kamplara bölmüştür." Bu durum cemaat liderlerini harekete geçirmiş ve bu liderler, rahiplerin politik mesele-

[87] A.g.e., 19 Mart 1865, s. 2 ve ayrıca bkz. 29 Ocak 1865, s. 2.

lere karışmasını yasaklayan bir kasaba talimatnamesi çıkarmak zorunda kalmışlardı. Bu önlemin söz konusu uygulamaya son vermediği görüldüğünde ise, cemaat liderleri, piskoposlarına başvuracak ve yerel din adamlarının "siyasi meselelere" karışmasını engellemeye yönelik bir patrikhane hükmü talep edeceklerdi.[88] Kilise artık böylesi olayların önüne geçebilmek için, şikayetler karşısında eyleme geçilmesini ve ceza verilmesini öngören Umumi Nizamnameler'e uymak zorundaydı.

Ortodoks cemaatler, vilayet ve diğer alt yönetim bölgeleri düzeyinde devlet emriyle oluşturulmuş meclislerde de ruhani liderlerinin aktif bir şekilde yer almalarını istiyorlardı. Bir cemaatin ileri gelenleri, patrikhaneden dini liderlerinin kendilerini vilayet meclisinde ve meclis müzakerelerinde bir hükümet fermanına göre temsil etmekle görevlendirildiği haberini aldıklarında, "kendileri için son derece önemli olması nedeniyle [fermanın] yürürlüğe konmasını talep etmişlerdi."[89]

Umumi Nizamnameler'in 1862 yılında ilan edilişiyle birlikte, halktan insanlar ve din adamları milletle ilgili konulara meclisler aracılığıyla aynı ölçüde iştirak etmeye başlamışlardı. Bununla birlikte çok seyrek de olsa, patrikhane, genellikle yeni bir milletbaşı seçilmesi ya da benzeri "milli sorunlar"ın görüşülmesi amacıyla Karma Meclis'in (Meclis-i Umumi) toplanmasını isteyebiliyordu. Ayrıca vilayet meclisleri de oldukça düzenli aralıklarla bir araya gelmekteydi. Örneğin 1872 Eylülünden 1874 Kasım ayına dek geçen süreçte Kapadokya'daki Kayseri piskoposluğu her güz ve baharda düzenli toplantılar yapmıştı. Bir toplantı dönemi, esas olarak bir iki gün sürerken kimi zaman bir haftaya kadar uzayabiliyordu. Bu dönemdeki Küçük Asya Rum cemaatlerinden günümüze kalan kayıtlar çok az olduğu için, müzakere edilmiş

[88]Özel meselelerden bahsedilmiyor (GAK, TA, Sinasos 139, 5 Nisan 1869, 21 Nisan 1869, s. 56).
[89]GAK, TA, Kios, 45[1a], 4 Eylül 1863, s. 32.

meseleleri ayrıntılı olarak inceleyebilmek mümkün değildir. Yine de, elimizde bulunanlardan, 1874 Kasım ayında yapılan bir toplantının açılışında Kayseri Piskoposu'nun ortaya koyduğu düşünceler dikkate değerdir. Gündemdeki maddelerin tartışılmasına geçmeden önce piskopos şöyle diyordu:

> Eğer dönem dönem temsilcilerini Genel Ulusal Toplantılar'da bir araya getirmiyorsa, umumi çıkarlarını görüşüp tartışmıyorsa ve Ulusların toplumsal yaşamıyla en önemli eylemlerini ebedi kılacak kayıtlar tutmuyorsa, hiçbir ulusun [*ethnos*] kendini tarihsel addetme ya da diğer uygarlaşmış uluslar arasında yer alma hakkı ve gücü olmayacağını söylemek istiyorum; eğer her birey kendi çıkarını düşünerek tek başına hareket ediyorsa, o zaman bu ulus, üyeleri ortak bir amaç uğruna beraberce çalışan insan topluluklarından ve Uluslardan ziyade bir bireyler güruhuna benzeyecektir...; monarşik ya da aristokratik, farklı yönetim şekilleri vardır, benim bunlar arasındaki kişisel tercihim parlamenter sistemdir ve inancım odur ki, bu sistem sizler için en uygun olanıdır, ben de sizden sadece görüşmekte olduğumuz meseleleri onaylayıp yaşama geçirmenizi istiyorum.[90]

Bunlar elbette, kilise hiyerarşisinin tipik görüşleri değildi. Fakat Ortodoks ruhban sınıfının gücü ve otoritesi, aydınlanmış ve belki de Batı eğitimi almış ilahiyatçının akılcıl tartışmasında dahi etkisini kaybetmeksizin sürdürebiliyordu. Kilisenin mali durumu ve okulların desteklenmesi gibi konular artık resmi biçimde tartışılmaya başlamışsa da dini liderler hâlâ, çıkarlarına en uygun olacağını düşündükleri önlemlerin inançlı halk tarafından onaylanıp uygulamaya geçirilmesini ümit ediyorlardı.

1860'lı yıllarda Rum Ortodoks dünyası birtakım tehditlerle karşılaşmıştır. İlk olarak, Protestan misyonerler, kilise mensuplarının ruhani hayatlarında Ortodoks adetlerinin uy-

---

[90]Yaşanan bu özel durumda, İznik bölgesindeki cemaatlerin ileri gelenleri, temsilciler seçmekle yükümlüydü; bu temsilciler Gemlik'te toplanarak aralarından vilayeti temsil edecek olanı seçeceklerdi (A.g.e., 25 Şubat 1870, s. 102). Kayseri konusunda, GAK, TA, Kaisareia 206, 5 Kasım 1874, s. 13.

gulanıp uygulanmadığına ilişkin bazı şüpheler ortaya atmışlardı. Osmanlı hükümeti ise Millet-i Rum'un yeniden yapılandırılmasını istiyordu; nitekim bu talep, din adamlarıyla halkı birbirine düşürdü. Millet içerisinde de, büyüyen ve gittikçe daha çok huzursuzluk yaratan Slav muhalefeti, Rum Ortodoks hiyerarşisinin otoritesine kafa tutmaya başlamıştı. Bu durum karşısında Rum kilise ve halk liderleri, kendi bellibaşlı çıkarları doğrultusunda ve ölçülü bir direniş/uzlaşma karışımı tepkiyle hareket etmekteydiler.

Bu gelişmeler arasında, idari sistemini yeniden örgütlemesi konusunda Rum milletine hükümetin verdiği direktif, geniş kapsamlı bir değişimin gerçekleşmesi için en büyük potansiyele sahipti. Daha çok halk katılımı olasılığı, millet meselelerini idare etmek için tam tersi bir güce büyük rahatlık sağlamıştır.

Oysa ne Babıâli ne de patrikhane, bu kurumun (millet sisteminin) gerçek bir dönüşüm geçireceğini tasavvur ediyordu. Maddi servet hâlâ herkes tarafından aşırı itibar görüyordu ve serveti elinde bulunduranlar, ister başkentteki ticari seçkinler olsun, isterse ülke topraklarına dağılmış cemaatlerin ileri gelenleri, bunlar millet meselelerinde sahip oldukları nüfuzu kullanmaya devam ediyorlardı. Din adamlarının gücü bir ölçüde sınırlanmıştı, fakat en azından Millet-i Rum içinde, sarsılmaz bir yön gösterici kuvvet olarak ayakta duruyordu. Ayrıca, dini cemaat içinde yönetsel ve toplumsal otorite, Rumlar arasında gelişen toplumsal bilinci ve ekonomik ilerlemeyi göz önüne alarak akılcı bir hâle getirilmiş ve ıslah edilmişti.

Millet-i Rum'un yeniden örgütlenmesi beraberinde geçmişten kopuşu getirmemiştir. Aksine, uyum ve uzlaşmaya bağlı olarak sürekliliğin devamıyla sonuçlanmıştır. Kilise liderlerinin korktukları gibi, Ortodoks halkın kendini dini cemaatinden ayırması söz konusu değildi. Geleneksel kuruluşlar hâlâ ayakta idi ve bunlar Rumlar arasındaki yeni toplumsal oluşumlara da destek oluyorlardı. Vilayet meclisleri ya da

eğitim cemiyetleri gibi laik siyasi ve kültürel kurumlar kurulduğunda, bunlar Millet-i Rum dünyasına bir bir eklemleniyordu. Toplumsal dünyalarını harekete geçirmeye başlamış olan dış etkenler ve iç meselelerle başa çıkabilmek için Rumlar, cemaate dayalı kimliğin dinsel ve laik şekillerini kaynaştırmışlardı.

6

EĞİTİM VE KÜLTÜR: ETNİK CEMAAT KENDİNİ PEKİŞTİRİYOR

Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim Politikaları: Devletin İhtiyaçları ve Cemaatin Çıkarları

Yeniçeri kuvvetlerinin 1826'da ortadan kaldırılması ve Bektaşilerin bastırılmasıyla, II. Mahmud, hükümetin sivil ve askeri kanatlarında bazı değişiklikler yapmak için ihtiyaç duyulan başlangıcı gerçekleştirmişti. Eğitim, arzu edilen gelişmelere ulaşmanın kilit noktasıydı; ne var ki yeni kavram ve yöntemlerin yayılması bazı önemli sorunları beraberinde getirecekti. Sultan, ilkokul eğitiminde ruhani kesimin, yani *ulema*nın geleneksel rolünü tanımak zorundaydı. Müslüman gençler ilk eğitim yıllarını hâlâ Müslüman ilkokullarında (*mektep*) tamamlıyorlardı. Buralarda geleneksel öğrenim hâkimdi. Ayrıca, İslami yüksek öğrenim merkezleri olan *medrese*lerin değiştirilmesi ya da bu kurumlara müdahalede bulunulması da olanaksız gibiydi. Öyleyse denilebilir ki, Müslüman gençlerin tüm eğitim safhaları dini cemaatin imtiyaz alanına girmekteydi.[1] Aynı şekilde, gayri Müslim cemaatler de kendi çocuklarının ilkokul eğitiminden sorumluydu. Böylece kendi dinlerinden olanlar için okul binalarının ve müfredatlarının devamını sağlamada Rum Ortodoks kilisesinin ve tek tek cemaatlerin yetkisi devletçe onaylanmıştı.

[1] Berkes (1964), s. 101.

İlkokul eğitimini dini kuruluşların eline bırakan reformcu Sultan, buna karşılık ilkokul sonrasına yönelik olarak kurulmasını sağladığı mesleki amaçlı laik okullar aracılığıyla da geleneksel öğrenim dünyasına katkıda bulunacaktı. Reformların içerdiği potansiyele güç katma gayesindeki II. Mahmud, 1827 yılında bir tıp okulu kurulmasını buyurmuş, bunu 1834'te kurulan askeri akademi izlemişti. Bunun dışında, hükümetin yönetsel ihtiyaçları artık iki kuruluş tarafından karşılanıyordu: yetenekli tercüman yetiştirmek amacıyla 1839'da kurulan *Mekteb-i Ulûm-i Edebiye* ve bürokrasiye elaman sağlamaya yönelik olarak *Mekteb-i Maarif-i Adliye*.[2] Yeni teknikler ve konular hakkında eğitimli Osmanlılar az olduğu için, ilk yıllarda yabancı öğretmenlerden yararlanılıyordu. Söz konusu alanların bazılarında ustalık kazanmış yerli Rum ve Ermeni Hıristiyanlar, böylece kendilerine yeni bir iş alanı bulmuşlardı. Aralarından kimileri tercümanlık yapıyordu; fakat günbegün daha çok Müslümanın eğitim görmesi ve Türkçenin eğitim dili olarak ilerlemesiyle, tercümanlık daha az ihtiyaç duyulan bir beceri haline gelmekteydi. Stefanos Karatheodoris ve yeğeni Konstantin gibiler yeni devlet okullarında öğretmenlik yapıyorlardı. Ne var ki, böylesi iş fırsatları sınırlı olduğundan, eğitimcilik, Hıristiyanlar için kısıtlı bir iş alanı gibi görünüyordu.

Bu okullarda görecekleri eğitim aracılığıyla toplumsal ilerleme arayışına giren genç kuşak gayri Müslimler de kısıtlamalarla karşılaşmaktaydı. Laik eğitim zeminiyle toplumun itibar sağlayan unsurlarından biri olan askeri akademinin öğrencileri büyük oranda Türklerden oluşuyordu. Diğer okullar ise gayri Müslimlere açıktı. Fakat Tanzimat dönemi başlayıncaya dek devlet hizmetine geçmek amacıyla bu okullardan yararlananların sayısı önemli bir seviyeye yükselmeyecekti. Bunun dışında devlet, laik eğitim almak gayesiyle girişimde bulunanlar arasındaki dinsel farklara önem ver-

[2] A.g.e., s. 106, 111-114; Findley (1980), s. 125-26, 156-60.

mekteydi. Örneğin Tıbbiye'de Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi öğrencilerin kutsal (yortu) günleri öğretim, eğitim takvimi oluşturulurken dikkate alınmıştı.[3] Böylece Osmanlı toplumunun cemaate dayalı yapısı, devletin laik yüksek öğrenim kurumlarına da yansımaktaydı.

1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı gerçekte eğitimle ilgili herhangi açık bir göndermede bulunmuyordu. Bu yüzden, II. Mahmud'un hükümdarlığı döneminde geçerlik kazanmış olan, eğitime ikili yaklaşım hâlâ devam etmekteydi. Devletin sivil ve askeri okullarına girişte gayri Müslimlere eşit haklar vaat edilmişti. Ayrıca, herkese tanınmış olan laik yüksek eğitim alma hakkı da devam edecekti. Reformcular, laik yüksek eğitim aracılığıyla, imparatorluk halkları arasında yurttaşlık kimliğini yaşama geçirmeyi umuyorlardı. Fakat hükümet ayrıca, milletlerin kendi cemaat okullarını sürdürme haklarını da tekrar teyit etmişti. Bunu, eğitim faaliyetlerini devam ettirme yönünde bir emir olarak kabul eden küçük cemaatlerdeki ihtiyar heyetleri, önde gelen büyük Rum merkezlerini örnek almışlar ve kendi eğitim kuruluşlarını denetlemek amacıyla heyetler *(Eforia ton Scholeion)* kurmaya yönelmişlerdi.[4]

II Mahmud döneminde eğitim alanında varılan anlaşma zeminini devam ettiren Tanzimat idarecileri, hem Müslüman hem gayri Müslim ilkokul eğitimini bu iki ayrı cemaatin kendi dinsel kuruluşlarına bırakmışlar, diğer düzeylerde yenilik getirme çalışmalarına başlamışlardı. İlk (*mektep*) ve yüksek (*medrese*) düzeylerde Kuran okulları kısa zamanda gelişme göstermişlerdi. Fakat özel amaçlı devlet yüksek öğrenim kurumları için uygun eleman arayışındaki hükümet yetkilileri, orta düzeye yönelmekteydi. 1850'li yılların başlarında, hükümet hizmetinde görev almak isteyen mektep

[3]Gayri Müslimlerin sahip olduğu fırsatlar konusunda, Findley (1980), s. 205-9. Kutsal yortu günleri konusunda, Berkes (1964), s. 114-15.
[4]Lameras (1940), s. 68.

mezunları için bazı okullar kurulmuştu. *Rüşdiye* adı verilen bu orta eğitim kurumları laik eğilimler gösteriyorsa da, içerikleri ağırlıklı olarak geleneksel bir müfredata dayanmaktaydı. Bu müfredat içinde aritmetik, coğrafya, Arapça ve din tarihi bulunuyordu. Sonraki yirmi yıl içinde bu derslerin sayısı şaşırtıcı biçimde değişmeden kalacak, laik eğitim için varolan fırsatların sınırlı niteliği de korunacaktı. Eğitimine yüksek öğrenim okullarında devam etmeyen Müslüman mezunlar, bu arada bürokratik kadroların alt mevkilerini doldurmaktaydı.[5]

Islahat Fermanı'nın hemen akabinde Osmanlı reformcuları, tüm dini cemaatlerin çocuklarını çekebilmek amacıyla, devlet ortaokul sistemini genişletme olasılığı üzerinde durmaya başlamıştı. Böylece, dönemin Hariciye Nazırı Ali Paşa'nın ve daha önce 1845'te benzer bir organda yer almış olan Fuad Paşa'nın teşvikiyle, bu meseleleri ele alması için 1864 yılında Maarif Nezareti bünyesinde bir heyet oluşturulmuştur. Bu kurulda tüm milletlerden temsilciler bulunmaktaydı. Laik devlet ortaokullarına gayri Müslim öğrencilerin alınması konusunda heyet üyelerinin çoğunluğu görüş birliği içindeydi. Diğer yandan dini eğitim temeline dayalı *rüşdiye*ler karma bir öğrenci yapısına sahipti ve bundan dolayı çok sıkıntı doğuyordu.[6]

---

[5]Berkes (1964), s. 106, 142, 174; Findley (1980), s. 159; Andreas Kazamias (1966). s. 59; Karpat (1973), s. 102.

[6]Ioannis Aristokles 1869'dan itibaren Millet-i Rum'un temsilciliğinde bulunmuştu. 1828 yılında İstanbul'da doğan Aristokles patrikhane okulunda öğrenim görmüş, ve 1863'ten ölümüne, yani 1899 yılına dek bu okulda öğretmenlik yapmıştı. 1862'de patrikhanenin Ulusal Meclisine genel sekreter seçilen Aristokles, imparatorlukta etnik (millet) ve laik (devlet) dünyalar arasındaki köprüleri kuran az sayıda Rumlardan biriydi. Yüksek eğitimde gayri Müslimler konusunda, Davison (1963), s. 246; Berkes (1964), s. 179. Balkanların batı kısmında bir İngiliz konsolosu, cemaatler arası eğitimin yaşama geçirilmesi işinin doğasında varolan sorunlara işaret etmiştir. "Farklı dinlerin önyargılarını, bu dinlere mensup kişilerin birlikte eğitim görmelerini mümkün kılabilecek derecede yıkabilmek bence çok güç olacak; kuşkusuz bu yolda en

1860'ların sonlarında Osmanlı reformcuları ilerici, laik ve birleşik bir sivil siyasal yapıyı teşvik etmek gayesiyle daha ileri eğitim tasarılarına girişeceklerdi. Fransız hükümetinin desteği ve bu hükümetin uzmanlarından birinin tavsiyesiyle, Şûrayı Devlet, laik bir yüksek öğrenim kuruluşunun oluşturulması için karar almış, böylece 1868 yılında başkentin Avrupalılar mahallesinde Galatasaray Lisesi açılmıştır. Başında Fransız bir yöneticinin bulunduğu ve eğitim dili olarak Fransızcanın kullanıldığı bu okulda, müfredat ağırlıklı biçimde Avrupa eğitim yöntemlerine dayanıyordu. Rum Ortodoks din adamları ve imparatorluktaki diğer inanç gruplarının liderleri bu durumla ilgili kaygılarını açıkça belirtseler de, bütün cemaatlerden gelen erkek öğrenciler okulun kapılarından girmeye başlamışlardı bile. Robert Kolej (1863) örneğindeki gibi, kuruluşu ve yönetimi açısından yabancı kökenli bir eğitim kurumu olan *lise*, devletinkiler dışında başka çıkarlara da hizmet etmesi sayesinde ayakta kalabiliyordu.[7]

Lisenin kapılarını açmasından bir yıl sonra, Tanzimatçılar kapsamlı bir eğitim politikasına yönelik en belirgin atılımlarını gerçekleştirmiştir. Bu dönemde, Maarif Nazırı ve

---

fazla Rumlar engel çıkaracaklardır. Bildiğim kadarıyla karma okullar uygulaması zaten denenmiş ve sonucu çocuklar arasında sürekli bir çekişme olmuştur. Çünkü, çocuklar gözlemleme yeteneğini kazandıkları andan itibaren rekabete ve derinden hissedilen bir nefrete dayanan bir ruh haline giriyorlar ve bu durum yalnızca, zapt altındaki ırklar için geçerli değil." Selânik'teki konsolosun da benzer gözlemleri vardı (Great Britain, *Reports*, 1861, s. 45, 18-19).

[7]Berkes (1964), s. 188-89, 191; *Amaltheia* (26 Nisan 1868, s. 2) düzenlemelerin metnini ve lisenin müfredatını yayınlamıştı. Programda bulunan dersler şunlardı: Osmanlı dili, dünya ve Osmanlı devleti tarihi, felsefe ve kimya, imparatorluğun ekonomi-politiği, ticaret dersleri, Fransızca, tıpta ve cerrahlıkta ihtiyacı duyulan Latince, uluslararası hukuk, sanat, antropoloji ve botanik ve son olarak "Yunan-dilinin kökleri" idi. Gazetenin dikkatle belirttiğine göre, bu son ders Yunan dilinin değil, "Yunan dilinden türetilerek tüm diğer Avrupa dilleriyle birlikte Fransızcaya geçmiş bilimsel ya da teknik kelimelerin öğretilmesine dayanıyordu. Lisenin kapsam alanı konusunda, Davison (1963), s. 246-48.

Şûrayı Devlet, imparatorluktaki devlete bağlı çeşitli eğitim kurumlarının yeniden örgütlenmesi için bir plan kaleme almışlardır. Söz konusu yasa, ilk düzeyden başlayıp üniversiteye dek yükselen beş kademeli bir okul sistemi öngörüyordu. Devlet, vatandaşlarına eğitim sağlayacağına dair açık bir vaatte bulunuyor ve hiç olmazsa ilk düzeyde eğitimin karşılıksız ve zorunlu olması gibi bir yenilik getiriyordu. İlk iki düzey sonrasında, dinlerine bakılmaksızın gençleri bir araya getirecek olan karma okul uygulaması, reformcuların imparatorlukta yaygın bir yurttaş kimliği oluşturma çabalarından doğmuştu. Temelde her ne kadar iyi niyetli olsa da, bu düşüncenin değeri, yasada belirtilen ve milletlerle birlikte özel bireylere de kendi okullarını idame ettirme izni veren şarta bağlı olarak hissedilir ölçüde düşmekteydi.[8] Aslında, devletin yapabileceği başka bir şey yok gibiydi. Devlet zaten resmi anlamda milletleri tanımış ve devamlarını da temin etmişti. Fakat devletin elinde bulunan sınırlı maddi ve beşeri kaynaklar, cemaatlerin kendi halklarının eğitimini sağlamalarını zorunlu kılmıştı.

Cemaatlerin bu amaçla tavsiye almak için yöneldikleri Osmanlı reformcuları ve yabancılar, bir süre laik bir yüksek öğrenim kurumu üzerinde durmuşlardı. Ne var ki böyle bir tasarının gerçekleştirilmesinin önünde pek çok engel vardı. Ehliyetli öğretmenlerin bulunması, uygun eğitim dilinin seçilmesi ve farklı kültürlerden gelen öğrencilerin çeşitlilik gösteren ihtiyaçları arasında bir uyum noktasının yakalanması gerekiyordu. Bu sorunlara rağmen, devlet-destekli bir üniversite fikri imparatorluk idarecilerine hem bilimsel ilerleme hem de sivil bütünleşmeye dair çifte bir kazanç vaat ediyordu. Bu sebeple eğitim yasasına böyle bir kurumun tesis edileceği yolunda bir madde konmuş; destekçilerinin alkışları arasında ve Şûrayı Maarif üyelerinden İoannis Aristoklis'in yaptığı konuşmayla, üniversite 1870 yılı Şubat ayında törenle açıl-

[8]Davison (1963), s. 248-49; Kazamias (1966), s. 63-64.

mıştır. Fakat ortak bir kimliği teşvik etmesi bir yana, modern öğrenimin yayılması, Müslüman din kurumunun, yani ulemanın muhalefetini doğurmuştur. Yetersiz personel ve öğrencinin yol açtığı sıkıntıların yanında bu yaygaracı unsurun saldırıları tarafından da kuşatılan üniversite iki yıl sonra, uzun yıllar tekrar açılmamak üzere kapatılmıştır.[9]

Tanzimat reformcuları ilerici bir teknik ve sivil eğitim sistemi aracılığıyla devleti güçlendirmekten her ne ummuşlarsa, umutları büyük ölçüde boşa çıkmıştı. Hem Müslümanlar hem de gayri Müslimler arasında yaygın şekilde gerçekleştirilebilen öğrenim daha çok ilkokul düzeyinde kalmış ve dini yetkililerin eline bırakılmıştır (bkz. tablo 1).[10]

Öte yandan laik eğitim, ortaokul düzeyinde, hükümetin bürokratik ve askeri kadrolara eleman yetiştirmesi için açtığı mesleki teknik okullarda gelişme gösteriyordu. Çoğunlukla bir iki büyük kent merkezinden olmak üzere, bazı gayri Müslimler devlet hizmetine girmek için bu eğitim olanaklarından istifade edebiliyorlar; diğerleriyse ya imparatorluk dışındaki eğitim kurumlarına yöneliyor ya da Osmanlı topraklarında yabancılar tarafından desteklenen okullara kaydoluyorlardı.

Tablo 1

Okullarda Müslüman Nüfus, 1861

	Okullar		Öğretmenler	Öğrenciler
	Açık	Kapalı		
İstanbul ve Çevresi	289	209	289	16.757
Rumeli ve Ege Adaları	4.109	214	4.202	123.386
Anadolu ve Arap Toprakları	8.080	297	8.255	227.816

[9]Schopoff (1904), s. 90; Davision (1963), s. 249-50; Kazamias (1966), s. 60; Berkes (1964), s.180.

[10]Davison (1963, s. 245) 1867 yılı için Müslümanların istatistiğini vermektedir: 242.017 erkek ve 126.454 kız öğrencisiyle 11.008 ilkokul; 7830 öğrencisiyle 108 rüşdiye; 225 öğrencisiyle 4 özel amaçlı okul.

Eğitim alan Rumların birçoğu, bunu kendi cemaatlerince desteklenen okullardan alıyorlardı. Bu okulların yönetiminden sorumlu cemaat liderleri, hükümeti, öğretmen seçimi ve yeni okulların inşası gibi işleri denetlemek ve düzenlemek amacıyla müdahalede bulunan bir dış faktör olarak algılıyorlardı.[11] Bu yüzden devlet, cemaatlerin eğitim kurumlarını kendi amaçları yönüne çeviremezdi. Eğer Osmanlı reformcuları başarılı olmak istiyorlarsa eğer, kaçınılmaz olarak ruhani ve kültürel meseleleri sivil meşelelerden ayırmak durumundaydılar. Fakat Rum Ortodokslar kendi ihtiyaçlarını, bunun tam tersini yaparak, ruhani ve dünyevi kültürü eğitim aracılığıyla bütünleştirme yoluyla karşılıyorlardı. Sonuçta, eğitim çıkarlarına dayalı iki ayrı dünya, kendilerine has tüzel güçlerini kullanarak yan yana varlıklarını sürdürüyorlardı.

Yunan Krallığı ve Eğitim: Devlet, Milli Kültür Oluşturuyor

Fransızların büyük siyasi başkaldırısını örnek alan Yunan devrimcileri, Aydınlanmanın akılcıl ve ilerici ilkelerine olan bağlılıklarını açıkça ilan etmişlerdi. Bağımsızlık savaşı sırasında geçici hükümetin liderleri eğitimle ilgili bir öneri de getiriyorlardı; buna göre, kurmayı umdukları yeni devletin parasız, karma öğretime dayalı ve ilerici bir eğitim sistemi olacaktı. Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla birlikte idealler daha ölçülü bir hale getirilecek ve ulus-devletin çıkarlarına hizmet edecek bir biçime sokulacaktı. Kültür, politika tarafından dönüştürülmüş; biçim, idealin özü olmuştu. Bi-

[11]Selânik'teki konsolosa göre, "Hıristiyanlar öğretmen ve profesörlerinin seçimine hükümetin çok fazla müdahalede bulunduğundan yakınıyorlar. "İngiliz elçi bu müdahalenin meşruiyet kazandığını düşünüyordu, çünkü "şuna hiç şüphe yok ki, Yunanistan'dan getirilenlerin çoğunluğu öğrencilerinin genç beyinlerine milli bağımsızlık fikirleri aşılama eğilimindeler" (Great Britain, *Reports*, 1861, s. 19).

çim aracılığıyla meşruiyet de kazanılmıştı; meşruiyet ise tek ve üstün bir kültür olarak kavranılan şeyle, yani Batı kültürüyle birlik anlamına geliyordu. Batı kültürünün kökenleri klasik Yunan ve Roma döneminin kurumlarına dek uzandığından, Yunanlılar hem bu kültürün manevi varisi olma iddiasına, hem de antik kültürün yolunu açtığı modern uygarlığı kendilerine mal etmeye dayanan eşi görülmedik bir çifte meşruiyet fırsatına sahiplerdi.

Böylece Yunan devleti zaman yitirmeksizin Yunan ulusunu resmi olarak bütünleştirme işine atılmış; 1833 ve 1837 yılları arasında çıkarılan kararnamelerle eğitim kurumları, profesyonel bir öğretim ordusu kurulması ve ayrıntılı bir müfredat hazırlanması kararlaştırılmıştı. Başından itibaren krallığın eğitim sistemini niteleyen ilke, politik ve toplumsal bir eşitlikçilik ve dar çerçevede yorumlanmış mesleki bir elitizm olmuştu. Bütün herkesin okur-yazar ve sadık birer vatandaş olmalarını sağlamak amacıyla her *deme*de ilkokullar kurulacak, beş-on iki yaş arasındaki oğlanlarla kızlar bu okullara kaydolacaktı. Fakat çocuklar cinsiyetlerine göre sınıflara ayrılacaktı. Yeterli sayıda öğretmen bulunmadığı için, gözleme dayalı ya da Lancaster sistemini temel alan bir öğretim programı uygulanacaktı. Devlet daha sonra 1842 yılında bu sistemi yasama yoluyla onaylamış ve sistemin yöntemleriyle felsefi temeline geçerlik kazandırmıştır.[12]

Yüksek öğrenim kurumlarına bakıldığında, Yunan eğitiminin açıkça devletçi, klasik ağırlıklı ve merkeziyetçi eğilimler taşıdığı görülür. İlkokul düzeyi sonrasına yönelik olarak hükümet, Alman topraklarındakileri örnek almak suretiyle Yunan okulları ve liseleri (gymnasium) adı verilen orta seviyeli okullar kurmuştu. Ayrıca 1837'de kurulmuş olan Denizcilik Okulu (ileride tesis edilecek Teknik Üniversite'nin selefiydi bu okul) gibi mesleki kurumlarla sistem tamamlanmış, öte yandan aynı yılın başında bir kraliyet kararnamesiyle

[12]Aleksis Dimaras (1973), s. xxxiii, 45-46.

ülke eğitim sisteminin gözbebeği olan Othonian Üniversitesi açılmıştı. Sistemin niyeti, kararname metninde yer alan orta düzeyli okulların kurulmasına ilişkin bölümde açıkça görülmektedir.

> Yunan okullarının asli amacı [öğrencileri] liseye hazırlamak ve bunun için gereken öğretimin içerik, fırsat ve yöntemlerini sağlamaktır; liseye kaydolmak istemeyen fakat Yunan okullarından doğrudan toplumsal dünyaya açılacak olanlar da göz önüne alınmalıdır...
> Lisenin amacı Yunan okullarındaki tüm alanlarda hazırlık eğitiminin daha çok gelişmesini ve eğitimine üniversitede yüksek öğrenim düzeyinde devam etmek isteyen öğrencilerin hazırlanmasını sağlamaktır.[13]

Aralarında Eski Yunanca ve Latince dersleri (bunlar üniversiteye giriş için önceden alınması gereken derslerdi) de bulunmak üzere, klasikler üzerinde aşırı duran ve zorunlu din dersleri içeren lise müfredatını uygulamaya koyan devlet, bu şekilde yeni milli toplumun kültür ölçütlerini belirlemiş oluyordu. Ayrıca özel ticaret okullarında da eğitim görme olanağı vardı, fakat bu okullara devam eden öğrencilerin Latince bilmemeleri durumunda üniversiteye başvurmaları mümkün değildi. Bütün bunlarla Yunan toplumunun bir folklor-din karışımı geleneğin vücuda gelmiş hali değil, laikçe tanımlanmış bir resmi kültürün ürünü olması, yani "Heleno-Hıristiyan" karakterli bir toplum haline gelmesi arzulanıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumların öğrenimi açısından başlıca desteği oluşturan özel eğitim girişimciliği Yunanistan'da da mevcuttu. Ayrıca bu girişimin, bir biçimde ülke politik yaşamıyla bağlantısı söz konusuydu. Krallığın hâlâ çocukluk çağını yaşadığı dönemde, kadınların ne devlet okullarında ne de özel okullarda öğrenim görme fırsatı vardı. Bu durumu düzeltmek amacıyla, ülke ilkokulları devlet müfettişi Ioannis Kokkonis'in öncülüğünde, 1836 Haziran ayında *Fi-*

---

[13]A.g.e.

lekpaideftiki Etairia yani Eğitim Cemiyeti kurulmuştu. Hem Yunan Krallığı'ndaki Yunanlılar hem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumlar bu tasarıyı desteklemekte; Yunanistan'ın Alexander Mavrokordatos, Alexander Zaimis, Ioannis Koletis, Spyros Trikoupis ve Andreas Metaxas gibi önde gelen siyasi kişilikleri örgüte arka çıkmaktaydı. Cemiyet yöneticileri, kadınlara anaokulundan öğretmen okullarına kadar her düzeyde eğitim fırsatı sağlamayı amaçlıyordu.

Atina'daki birkaç mütevazı girişimin ardından, Eğitim Cemiyeti sonunda Korfu, Patras ve Larissa'da okullar kurdu. Romanya Prenslikleri'nde itibar sahibi bir siyasi kişilik olan Epiroslu aydın doktor Apostolos Arsakis gibi şahıslar cemiyete mali yardım sağlarken, aynı zamanda liderlik görevi de ifa ediyorlardı. Balkanlar'la Anadolu'daki Helen kökenli cemaatlerde ve Yunanistan'da eğitimin bıkmaz savunucusu Leon Melas, 1860'larda cemiyet kurulunun danışmanı olarak görev yapmıştı. Okulların yönetimine bakan bu kurul, toplumda kadının rolü konusunda gelenekçi bir görüşü savunuyordu. Kurulun okullarında uygulanan müfredat, bu bakışı yansıtıyor ve resim, müzik, örgü gibi konularda ders veriliyordu. Böylece *Filekpaideftiki Etairia*, faaliyetleri vasıtasıyla birkaç yıl sonra Osmanlı topraklarındaki Rumların da benimseyeceği bir örnek model oluşturmayı başarmıştı.[14]

İzleyen dönemlerde, anahatları yukarıda çizilen Yunan eğitim dünyasının genel eğilimleri daha da güçlenecekti. Bu eğilimler, devletin yönlendirici ve kaide koyucu rolü ile siyasi ve toplumsal anlamda tutucu sayılabilecek resmi eğitim çizgisinden oluşuyordu. Yunan devleti ile Osmanlı topraklarındaki *omogeneis* (soydaş) cemaatler arasında güçlenen bağlantılar artık görülmedik bir insan kitlesini etkilemeye başlamıştı. İki toplum arasındaki karşılıklı bir akıma dayalı etkileşim, resmi olduğu kadar gayri resmi kanallardan sağlanmaktaydı. İmparatorluğun başlıca büyük şehirlerinde ti-

---

[14]*Megali Elliniki Egkyklopaideia*, "Filekpaideftiki Etairia" maddesi.

cari girişimlerde bulunan krallık vatandaşı Yunanlılar, Helen kökenli cemaatlerin bünyesinde altgruplar oluşturuyorlar; genel refahlarını sağlamada titiz davranan Krallık vatandaşı Yunanlılar ile imparatorluk Rumları acil gereksinimlerini karşılayacak dernekler ve eğitim kurumları kuruyorlardı. Bu durumla ilgili hemen iki örnek verelim: 1874'te Osmanlı başkentinde yaşayan "Yunanistan vatandaşlığına sahip" Yunanlılar bir dernek kurarak, erkek çocuklar için bir lise ve "kız öğrenciler için de kadın öğretmenlerin gözetiminde bir yüksek öğrenim kurumu" açılmasına önayak olmuşlardır. Bir on sene sonra ise, Atina'da ikâmet etmekte olan Küçük Asya Rumları, Anadolu'da ve Ege adalarında edebiyatın yayılmasını sağlayacak bir örgüt vücuda getirecektir.[15] Böyle çabalar esas itibariyle Yunanistan eğitim sistemini örnek alıyor ve entelektüel gıdasını bu sistemden sağlıyordu. Bundan başka, anılan bu okullardaki kitaplar, kataloglar ve öğretim yöntemleri Yunan Krallığı'ndakilerle aynı idi.

Atina'daki Eğitim Cemiyeti kız okulları kurarken, ayrıca öğrenciler için barınma yerleri de inşa etmişti. Öğrenci yurtları fikri Yunanistan'da pek kabul görmediyse de, Osmanlı topraklarındaki Helen kökenli cemaatler bunlardan geniş biçimde yararlanıyorlardı. İmparatorluğun uzak alanlarından gelen öğrencilerin eğitim görmesini olanaklı kılan bu yurtlar, bir taraftan yoksullar için bir sığınak görevi görüyor, öte taraftan masrafları ana-babaları tarafından karşılanabilecek durumdaki öğrencilerden de belli bir gelir elde ediyordu. Yurtlar yalnızca büyük şehir merkezlerindeki okul komplekslerinin bir kısmını oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda kısa sürede vilayetlerde de açılmaya başlamıştı. Öğrenci yurtları böylece cemaatlerin tüm toplumsal düzeylerine ilerleme olanağı veren bir vasıta işlevini yerine getiriyor,[16] bu arada cemaatlerin kendi aralarında ortak çıkarlara dayalı

---

[15] *Kanonismos* (1874), s. 5; *Kanonismos* (1884), s. 3, 7.

[16] G. Chassiotis (1881), s. 363-64; Scherzer (1882), s. 60.

bir ağ örmesini sağlıyorlardı.

Çok geçmeden Yunan Krallığı'nda orta kısım sonrası devlet eğitimi, büyük oranda ülke dışından gelen bir öğrenci kitlesine hizmet vermeye başlamış ve siyasi liderlerin de algılayıp değerlendirdiği gibi, devletin milli çıkarlarını yaşama geçirme aracı haline gelmişti. 1860'lı yılların sonlarında Yunanistan'ın Amerika elçisi Alexander Rangavis bu durumu özlü bir şekilde şöyle ifade etmekteydi:

> Bilgi arayışıyla Yunanistan Üniversitesi'ne gelenlerin yarısı Türkiye'nin Rum vilayetlerinden gelenlerden oluşuyor. Gençlere eğitim veren hocalar, ahlâk dersleri veren rahipler, bütün mahallelere ulaşan doktorlar, Konsolosluk Mahkemelerinde yer alan avukatlar Atina'daki Üniversite'den mezun oluyorlar ve burada edindikleri fikirlerle ilkeleri yayıyorlar.[17]

Osmanlı topraklarındaki cemaat okulları, Yunan Krallığı'nın koruyucu elini dolaysız biçimde hissetmekteydi. İmparatorluğun belli başlı kent merkezlerinde görev yapan Yunan konsolosları, milli eğitim misyonerleri gibi çalışıyorlardı. Konsoloslar okulların kurulmasını sağlamak için mali yardımda bulunmaları, öğretmen bulmaları ve cemaatlere farklı okul programları hakkında bilgi vermeleri konusunda özellikle talimat almışlardı. Bu etkinliklerden hem cemaatler, hem de iş arayanlara sınırlı olanaklar sunabilen Krallık yararlanmaktaydı.[18]

Osmanlı ve Yunan devletlerinin her biri akılcıl, sınırlı ve kendine-yeten amaçlarla, kendi tarzında eğitim politikaları uyguluyorlardı. İki eğitim kültüründe de bulunan laikleştirici unsur, zorunluluktan dolayı güç kazanıyordu. Yunan *paideia*sının yani eğitiminin açık milliyetçi tonu, Osmanlıcılığın ulusal-üstü olma çağrısıyla tam bir zıtlık içindeydi. Rum milleti, eğitim siyasası açısından Yunan devletince bir fırsat ola-

---

[17]Alexander Risa Rangabe (1876), s. 86-87.
[18]Dumont (1873), s. 369-70.

rak addedilirken, Osmanlı hükümeti için bir eğitim bilmecesiydi. Bununla birlikte, iki devlet de hem idari yükümlülüklerini yerine getirip *hem de* sosyo-ekonomik ufukları gittikçe genişleyen cemaatlerin eğitim ihtiyaçlarını tatmin etme başarısını gösterememişlerdir.

İmparatorlukta Rum Eğitimi

İşte geliyor Agos Vasilis,
Kayseri'den geliyor
bir elinde ikon, diğerinde kağıt.
Kağıt ve kalem,
kalem yazdı
kağıt dile geldi.

Bu halk ezgisinin sözlerinin ortaya koyduğu gibi, Küçük Asya'da eğitim ve kilise uzun süreden beri bir arada anılmaktaydı. Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında Anadolu kıyı bölgelerinde yaşayan Rumlar, yaşadıkları hızlı ekonomik kalkınmaya bağlı olarak cemaatlerinde finansmanını kendilerinin sağladığı okullar kurmuşlardı. Tuttukları öğretmenler çoğunlukla Ortodoks din adamları olmakla birlikte, bunların hiç de azımsanmayacak bir bölümü Avrupa üniversitelerinde bir süre eğitim görmeyi başarabilmişti. Ondokuzuncu yüzyıl başlarında Küçük Asya'nın batı kıyısında ve Ege adalarında belli sayıda eğitim kurumu bulunmaktaydı artık. Aralarında en ünlü olanı, çeşitli cemaatlerin ileri gelenlerince desteklenen Ayvalık Akademisi idi.[19] Temel eğitim vermelerine rağmen bu okulların ne müfredatları ne de öğretmenlerinin çapı Batı'daki eğitim kurumlarının düzeyindeydi.

St. Basil'in* entelektüel mirasının varislerinin kurdukları

[19]Ubicini (1856), c. 2, s. 81-82 ve Peder William Jowett'in Clogg'da (1976, s. 77-80) alıntılanan günlüğü. Bunların her ikisi de Ayvalık'taki Rum cemaatince desteklenen Akademi'yi anlatmaktadır.

* St. Basil: Aziz Basil (MS. 330-379) Doğu Kilisesi lideri. 370 yılı son-

eğitim kurumları, yeni yüzyıl boyunca, örgütlenme, işleyiş ve düzeyleri açısından önemli ilerlemeler gösterecekti. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Rum cemaat okullarının sayısındaki artış, söz konusu kısa süre ve bu sürede varolan sınırlı örgütlenme fırsatları göz önüne alınırsa gerçekten kayda değerdir.

Ortodoks kilisesi ve cemaatler, tüm imparatorlukta okullar kurmak için işbirliği yapmaktaydılar. Birkaç istisna dışında bu okulların çoğu ilkokul düzeyindeydi. Ayrıca başkentteki dini okullardan ve patrikhane ruhban okulundan dini nitelikli bir yüksek öğrenim sağlanabiliyordu. Kilise liderlerinin, zamanla gençlerin din dışı becerilere de ihtiyaçları olduğunun farkına varmaları, 1851 yılında Halki'de (Heybeliada) bir Rum Ticaret Hazırlık Okulu'nun kurulmasıyla sonuçlanacaktı. Başında üst düzey bir rahibin bulunduğu okulda 10-18 yaşları arasındaki öğrenciler için beş yıllık bir program uygulanıyordu. Oğlunu okutmak isteyen bir ailenin ödemek durumunda olduğu tutar yılda 3000 kuruş idi. Fakat çocuk, yanında kendi yatağını, döşeğini, battaniyelerini, çarşaflarını, sırasını, sandalyesini, dolabını, çamaşırlarını ve yazlık/kışlık giysilerini de getirmek zorundaydı. Yıllık ücreti karşılayamayacak durumda olanlar için on iki kişilik bir burs kontenjanı ayrılmıştı. Öğrenciler, klasik eğitim uygulayan bir liseninkine eklenmiş bir ticaret okulu programı izlenimi veren oldukça yoğun bir müfredatı başarmakla yükümlüydüler. Müfredatta bulunan dersler Yunan dili, kateşizm, retorik, matematik ve deneysel fizik, genel tarih, coğrafya, Osmanlıca, Fransızca, İtalyanca, hattatlık ve son olarak muhasebe idi.[20] Öte yandan, kilisenin eğitim konusundaki esas çabaları, yerel cemaat okullarına yönelmişti.

İmparatorluktaki Rum eğitim dünyasının büyüklüğü ve niteliği konusunda rakamlar kendi başlarına bir fikir edinme-

---

rası Caesarea (Kayseri) başpiskoposluğu görevinde bulunmuştur.
[20]*Tilegrafos*, 31 Mart 1851, s. 4.

mizi sağlayabilmektedir. 1861 yılında Küçük Asya ve Arabistan'da (imparatorluğun Arap vilayetleri -ç.n.) 726 okul ve bu okullarda 903 öğretmen ile 34.939 öğrenci bulunuyordu.[21] Sonraki yirmi yılın özelliği, okul sayısının sürekli hızlı artışı değil, kurulmuş olanların idamesi olacaktır. Böylece ondokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde eğitimde belli bir düzey tutturulacaktı.[22]

Ne var ki, Küçük Asya'daki Rum cemaatlerinin yapabileceklerinin veya belki de yapmaları gerektiğini hissettiklerinin bir sınırı vardı. Hem halk liderleri hem dini liderler, temel eğitimin sağlanması üzerinde özellikle duruyorlardı. Önceden belirtildiği gibi, okulların büyük çoğunluğu ilkokul düzeyindeydi. 1878 yılında Küçük Asya'daki toplam 665 cemaat okulunun 571'i ilkokuldu. Eğitim, hukuk ve tıp alanlarında mesleki kariyer yapma umuduyla öğrenimlerini sürdürmek isteyenler ise esas olarak yurtdışına gitmekteydiler. Kısa süre sonra Yunan Krallığı ile imparatorluğun Rum cemaatleri arasında ortak-yaşayışa dayalı bir ilişki gelişmişti. Krallık, yüksek öğrenim kurumlarını sağlıyor, cemaatler ise hem bu kurumların hammaddesini, yani yetenek sahibi insanları te-

---

[21]Sayılar için kaynak verilmiyor, fakat bu kaynak muhtemelen patrikhane idi. Karşılaştırma açısından Rumeli'de ve Ege adalarında 1747 öğretmen ve 87.231 öğrencisiyle 1692 okul bulunduğu belirtilmektedir. Osmanlı başkentinde 6.477 öğrencisiyle 77 Rum okulu vardı. Şehirde Ermeni cemaatinin de hemen hemen aynı sayıda öğrencisi bulunmakla (6528) birlikte, okul sayısı Rum okullarının yalnızca yarısı civarındaydı (37). Yahudilerin 44 okulu ve 2552 kayıtlı öğrencisi vardı. (*Anatolikos Astir*, 6 Ekim 1861, s. 3; ayrıca bkz. 25 Ekim 1861 tarihli gazete, s. 3).

[22]Chassiotis'in (1881, s. 506-7, 522-23) verdiği sayılara göre 1878 yılı itibariyle Küçük Asya'da toplam 65 ilkokul ve ortaokul bulunmaktaydı. Mansolas (1878 , s. 72-73) ise Anadolu Rumlarının 745 okuluyla 42.204 öğrencisi bulunduğu iddia etmekte ve Osmanlı topraklarındaki Rum okul ve öğrencilerinin toplam sayılarının sırasıyla 2338 ve 134.425 olduğunu belirtmektedir. Bunları Davison'ın (1963, s. 245) alıntıladığı Osmanlı hükümetinin sayılarıyla karşılaştırınız. Bu resmi sayılara göre, 1867 yılında tüm gayri Müslimlerin toplam 125.404 öğrencisiyle 2495 okulu vardı.

darik ediyor, hem de nihai anlamda Yunanistan'daki okulların verdiği mezunlar için bir pazar işlevi görüyordu; çünkü Yunanistan'da ne kamu ne de özel sektör bütün mezunları tek başına istihdam edebilecek kapasitedeydi.

Nüfus göz önüne alındığında, Küçük Asya cemaatleri ilkokullarda Yunanistan'daki devlet-destekli sisteme oranla oldukça başarılıydı (bkz. tablo 2). Özellikle Küçük Asya'nın batı kıyısındaki cemaatler, Kiklad Takımadaları (Cyclades) dışında Krallığın bütün diğer bölgeleriyle boy ölçüşebiliyor ya da onları geride bırakıyordu. Buna karşılık, ilkokul sonrası eğitim farklı bir görünüm arz etmekteydi. Ege kıyısı yine, Anadolu'nun en ileri alanı konumundaydı, fakat Atina ve dolayları ile karşılaştırıldığında oldukça sönük kalıyordu (bkz. tablo 3).

Küçük Asya Rumları için çok önemli bir ticari merkez olan İzmir, eğitim olanaklarının çokluğu ve düzeyi bakımından doğal olarak bir hayli ileride bulunmaktaydı. Bu büyük Ege limanı ve onun çevresi, Anadolu'daki tüm ilkokulların hemen hemen altıda birine sahipti ve okulların açık olduğu dönemde bu düzeydeki tüm öğrencilerin beşte birine eğitim veriyordu. Orta eğitime gelince, İzmir, Küçük Asya'da bulunan bu düzeydeki okulların yaklaşık dörtte birine ve bölgenin tek lisesine sahipti. Bunun dışında İzmir, lise öncesi okullar ya da "Rum yüksek okulları" ile ilgili olarak Anadolu'daki tüm cemaatleri aşağı yukarı bire ikilik bir farkla geride bırakıyordu (bkz. tablo 4).

İzmir dışında, Küçük Asya'daki cemaatler insan ve maddi kaynaklar açısından kıtlık çekmekteydi. Gayri Müslim cemaatler yetersiz sayıda öğretmenle ve eğitim malzemeleriyle idare etmeye çalışıyorlardı. Bu sıkıntıların üstesinden gelmek için başvurdukları yöntemler, imparatorluktaki eğitimin niteliği üzerinde güçlü bir tesir yapmıştı.

Tablo 2

Yunanistan ve Küçük Asya'daki İlkokullar, 1878

	Her 1000 Kişi içindeki Öğrenci Sayısı
KüçükAsya	
İyonya	49
Kapadokya	32
Pontus	39
Bithynia	34
Yunanistan	
Boeotia	45
Cyclades	60

Kaynak: Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*

Tablo 3

Küçük Asya ve Yunanistan'da İlkokul Sonrası Okullar, 1878

	Her 1000 Kişi içindeki Öğrenci Sayısı
Küçük Asya	
İyonya	8
Kapadokya	4
Pontus	4
Bithynia	3
Yunanistan	
Boeotia	20

Kaynak: Chassiotis, *L'instruction publique...*

Tablo 4

Küçük Asya'da Rum Okulları, 1878

	İlkokul	Ortaokul
Küçük Asya	571	94
İzmir ve civarı	92	25
Trabzon	50	6
Kayseri	40	12
Kadıköy	28	8
Bursa	26	4
Konya	23	5

Kaynak: Chassiotis, *L'instruction publique...*

1821 isyanı sırasında bazı Rum cemaatleri, kendini zorunlu olarak hissettirmeye başlayan gözleme dayalı veya Lancaster eğitim sistemiyle tanışmışlar; bir on sene ya da daha fazla süre sonra Protestan misyonerler imparatorlukta kurdukları okullarda bu yöntemi uygulamaya başlamışlardı.[23] Lancaster sistemi, mümkün olan en az öğretim personel ve malzemesiyle faaliyet göstermek üzere tasarlandığı için, sınırlı kaynaklara sahip cemaatler ve örgütler açısından oldukça idealdi.

ABCFM tarafından İstanbul'a yerleşmeleri için gönderilen ilk misyonerler olan William Goodell ve Harrison Dwight 1830'lu yılların başlarında hem kız hem erkek okulları açmışlar ve bu okullarda Lancaster yöntemini uygulamaya başlamışlardı. Misyonerlerin okulları Rum ve Ermeni cemaatlerinin aileleri arasında süratle kabul gördüğü için, hiç öğrenci sıkıntısı çekilmiyordu. Eğitimin artık tüm halka hitap ediyor olması, çocuklarının geleceği için ellerinden geleni yapmaya hazır Rumlar açısından açık bir fırsat teşkil ediyordu. Fakat görmüş olduğumuz gibi, bu durum kısa sürede Ortodoks kilisesi yöneticilerinin öfkesini çekmişti, çünkü kilise, misyonerlerin çabalarında Ortodoks halkın dinini değiştirmeye yönelik bir tutum görmekteydiler. Kutsal Sinod'un bu okulları kapattırma yönünde harcadığı çabalar boşa çıkmış, Ortodoks kilisesi kendisi sisteme ayak uydurmak suretiyle inançlı kesimler arasında olumlu bir izlenim yaratmıştır. Böylece 1861 yılına gelindiğinde yalnızca Osmanlı başkentinde Lancaster modeline göre eğitim veren kırk beş okul bulunmaktaydı.[24]

Yunanistan'da devletin eğitim yetkilileri bu eğitim yönteminin değiştirileceğine ilişkin sözler telaffuz ederken, imparatorluğun Rum cemaatlerindeki Lancaster okulları geliş-

---

[23]Clarke (1971), s. 294-309 ; Berkes (1964), s. 102-3 .

[24]Kırk beş okulun on sekizi İstanbul'daydı. (*Anatolikos Astir*, 25 Ekim 1861, s. 3). Ubicini'nin (1856, c. 2, s. 196) raporuna göre, 1846 yılında başkentte 38 ilkokul vardı ve bunların yalnızca ikisinde gözleme dayalı yöntem uygulanıyordu.

meye ve sayı olarak artmaya devam ediyordu. 1870'li yılların sonlarında 1500 dolayında bir rakama ulaşan bu okullar, 1860 sonrası yıllarda Osmanlı topraklarında kurulmaya başlayan eğitim derneklerince, özellikle İstanbul Rum Edebiyat Cemiyeti tarafından desteklenmekteydi. Bu okullar en azından ilkokul düzeyinde temel eğitim fırsatı sağlıyor, etkileri, cemaatin verdiği destekteki değişime bağlı olarak sınırlı kalıyordu.[25]

İmparatorluğun Rum cemaatlerindeki eğitimin özellikleri konusunda tam bir tablo ortaya koymak pek kolay değildir; çünkü koşullar, dönemden döneme ve bir bölgeden diğerine değişiklik gösteriyordu. Birkaç örnek, bu durumu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Tahmin edileceği üzere, imparatorluğun belli başlı kent merkezlerinde ve Avrupa yakasındaki eğitim olanakları, Asya tarafındaki vilayetlere oranla daha fazlaydı. Kırsal kesimdeki okulların kalıcı kılınması, ilkokul düzeyinde dahi düşünülmesi güç bir hedefti. Millet-i Rum içerisinde eğitim sistemiyle ilgili yapılması söz konusu olan en küçük masraf, patrikhanenin mali kapasitesinin ötesindeydi. Kilise ise, zaten kendi dinsel gereksinimlerinin maddi külfetini kaldırmakta zorluk çekiyordu.[26]

Osmanlı başkentinde bile eğitimdeki ilerleme, duyarsız tavırlara ve düzensiz desteğe karşı verilen sürekli bir mücadeleyi gerektiriyordu. 1850'lerde Fransız yazar Ubicini'nin dikkati çektiği gibi, ilkokulların çoğu, öğretmen konusunda, din adamı yetiştiren okulların mezunlarına bel bağlamıştı ve eğitimde kullanılan kitapların çoğu da dinle ilgili metinlerdi. Fransız gezginin gözlemleri yarım yamalak olmakla birlikte, okumuş ve bilgili yerel Rumların görüşlerini az çok yansıtmaktaydı.[27]

Millet liderlerinin, yeni kurulmuş Ulusal [Karma] Mec-

---

[25]Chassiotis (1881), s. 373; Ubicini (1856), c. 2, s. 195-97.
[26]Ubicini (1856), c. 2, s. 197 ; Chassiotis (1881), s. 356 .
[27]Ubicini (1856), c. 2, s. 195-96.

lis'te cemaatle ilgili sorunları tartışmaya hazırlandığı 1858 yılında, başkentteki bir Rum gazetesi, eğitimin içinde bulunduğu durum konusunda şöyle bir değerlendirme yapıyordu. İstanbul'daki Rum unsuru çok sayıda bileşenden meydana geliyorsa da, Rumların desteklediği okulların sayısı, olması gerekenin çok altındaydı. Varolan eğitim kurumları çoğunlukla ilkokul düzeyindeydi ve iyi örgütlenmiş değildi. Bunlar aynı zamanda böyle bir iş için gerekli ruh halinden ve maddi temelden de yoksundu. Gazetenin düşüncesine göre bu durumun sorumluluğu okulların idare heyetlerine aitti, çünkü bu heyetler, yaşanan çoğu olayda görüldüğü gibi, okulların parasal ve müfredatla ilgili gereksinimlerini karşılamak konusunda liderlik vazifesini yerine getiremiyorlardı. Aslında eğitim kurumlarının yerel cemaatler tarafından desteklenmesi fikrinden vazgeçip, yardım için imparatorluğun dört bir yanına dağılmış Rumlara başvurulmalıydı.[28] Bunlar dikkate alınacak görüşlerdir; çünkü her biri varolan tipik ya da değişmez eğitim koşullarını değil, tek tek cemaatlerin kendi kurumlarını ayakta tutmak için harcamak zorunda kaldığı çabayı temsil etmektedir.

Cemaat-destekli eğitimin gösterdiği ilerleme ve karşılaştığı sorunlar, başkentin güneybatı köşesinde Marmara kıyısı yakınındaki, daha çok Anadolu Rumlarının yaşadığı Ypsomatheia (Samatya) bölgesinin Rum okulundaki değişikliklerde açıkça görülmektedir. 1805 yılında kurulan okulun öğretmenleri, ilk beş yıl içinde hep rahiplerden oluşuyordu. Altıncı yıl ise okul idare heyeti bir keşiş tutmuş ve bu keşiş, okulda hiç kesintisiz yaklaşık çeyrek asır boyunca öğretmenlik yapmıştı. 1836'da yerine başka bir öğretmen tutulan bu sadık keşiş, bir yıl sonra tekrar işine geri çağrılacak ve on bir

[28] *Tilegrafos*, 1 Kasım 1858, s. 1. Okulların, yerel cemaatlerden gelen fakat artık dört bir tarafa dağılmış Rumlar tarafından desteklenmesi ezelden beri varolan bir şeydi. Örneğin Sakız'daki okuların idamesini sağlayanlar İskenderiye, Kalküta ve Rio de Janeiro gibi merkezlerde ikamet etmekteydiler (*Amaltheia*, 19 Ağustos 1866, s.2).

yıl daha okulda kalacaktı. 1848 sonrası ise birden çok öğretmen tutulmuş, bunların her biri okulda kısa bir süre görev yapmıştı. 1858'den bu bilgilerin kaydedildiği 1877 yılına dek, okul tekrar tek bir öğretmenin elinde faaliyet göstermişti. Bu dönemde, öğretmen yokluğu ve olanların da görevlerinde sürekli kalmalarının sağlanması bütün okul idare heyetlerinin karşılaştığı ciddi bir sorundu.[29]

Lise öncesi düzeyde kurulmuş olan Samatya Rum Okulu, üst ve alt kısım olarak ikiye ayrılmış, ayrıca okul bünyesine bir de kız öğrenciler kısmı yani *parthenagogeion* dahil edilmişti. Bu okula her yıl 280 dolayında öğrenci kayıt yaptırıyordu. Okulda kayıtlı erkek öğrenciler, cemaatin o dönemdeki toplam genç erkek nüfusunun yüzde 9'unu oluşturmaktaydı. Elimizdeki raporun tarihinden önceki on yıl içerisinde, 1865-1870 yılları arasında yapılan öğrenci kayıtlarından dolayı okulun toplam öğrenci sayısı oldukça artarak 3000'e ulaşmış; fakat sonrasında öğrenci sayısında belirgin bir düşüş görülmüştü. Okul heyeti, kayıtlarda özellikle üst kısım için söz konusu azalmayı, okula kabul edilen öğrencilerin çoğunlukla okulun kendi alt kısmından alınmasına bağlıyordu. Şurası açık ki, okula kabul edilebilecek adayların sayısını artırmak gerekiyordu. Heyet bir çare olarak şunu önerdi: Samatya semtindeki dört ilkokul bir araya gelip bir dernek kuracak ve bu dernek aracılığıyla müfredatlarını ortak bir hale getirebilecekler, sonuçta Samatya Rum Okulu'nda öğrenimlerine devam edecek öğrenciler yetiştirebileceklerdi.[30]

Bu örneğin gösterdiği gibi, cemaat okullarıyla öğrenci nüfusundaki artış, eğitimlerine ilkokul sonrasında da devam edebilecek iyi hazırlanmış öğrencilere ve bu öğrencileri hazırlayacak iyi eğitimli öğretmenlere olan gereksinimi artırıyordu. Cemaat okulları, büyük oranda özel girişimler sonucu son zamanlarda kurulan eğitim dernekleri tarafından destek-

[29]Epetiris (1878), s. 21-23.
[30]A.g.e., s. 23-24.

leniyordu. Osmanlı başkentinde ise bu çalışma, Rum Edebiyat Cemiyeti öncülüğünde yürütülüyordu; hatta cemiyet bu amaçla yönetmeliğini 1871 yılında yeniden gözden geçirerek bazı değişikliklere gitmişti. İki yıl sonra İstanbul'daki en önemli üç eğitim derneğinin (Edebiyat Cemiyeti, Epirliler Cemiyeti ve Trakya Cemiyeti) üyelerini bir araya getiren bir komisyon kurulmuştu. Böylece, Osmanlı topraklarında ilkokul eğitimini ortaklaştırmaya ve öğretmen-yetiştirme okulları kurmaya yönelik müthiş bir işe girişildi.[31] Ayrıca, başkentte yaşayan halkın ileri gelenleri, imparatorluğun her bir yanına dağılmış durumdaki cemaatleri temsil eden dernekler aracılığıyla resmi öğrenimi koordine etmeye başlamışlardı.

Rum Eğitim Dünyasında İzmir'in Yeri

Küçük Asya Rumları arasında eğitimi konu alacak her çalışma, bu konularla ilgili olarak İzmir cemaatinin farklı ve özel konumunu göz önünde bulundurmak zorundadır. Burada çok fazla Rumun bulunması, bu cemaatteki en zengin tüccarların vücuda getirdiği servet, şehrin yabancıların etkilerine açık niteliği, öğrenim açısından eşsiz fırsatlar sağlamaktaydı. Fakat bu fırsatlar İzmir Rumları için beraberinde çıkmazlar da getirmişti.

Batı Anadolu Helenizminin can damarı konumundaki şehir, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında oldukça hızlı gelişen bir eğitim merkeziydi. Özel girişimle kurulanları ve cemaat tarafından resmi olarak desteklenenleri kapsamak üzere çok sayıda okul, İzmir'in belediye sınırları içindeki mahallelerde eğitim vermekteydi. Ayrıca kıyı boyunda bulu-

---

[31]Chassiotis (1881), s. 375-76. *O en Konstantinoupolei Ellinikos Filologikos Syllogos*'un 6. sayısında (1873 , s. 207) verilen listeye göre 19 kız okulu , 37 erkek okulu ve 48 ilkokul (dimotika) vardı; 45'i kadın olmak üzere 250 öğretmen, 7.100'ü erkek olan 9.800 öğrenciye eğitim vermekteydi. Bu rakamlar yalnızca başkent için geçerli olup şehri çevreleyen kırsal kesimi kapsamaz.

nan şehre yakın kasabalarda ve Ege adalarında da okullar vardı. Bunların arasında en önemlisi Protestan Okulu (Evangelical School) idi. 1870'lerin başında bu okulun himayesinde halka açık bir Rum ilkokuluyla bir lise ve ayrıca Lancaster modelini temel alan, ilkokul düzeyinde başka okullar bulunuyordu. Yaklaşık 1400 öğrenci bu okulların sınıflarını doldurmaktaydı. Bunun dışında şehrin Agia Foteini bölgesinde bir kız okulu vardı. Bu okulun dört yıllık bir ilkokulu, üç yıllık bir Rum okulu ve iki yıllık eğitim veren bir lisesi bulunuyordu. Şehrin üst yakasındaki Rumlar ise bir başka kız okulu açmışlardı. Ayrıca, bu dönemin sonlarında Nikolaos Aronis tarafından kurulan bir ticaret okulu da hizmet vermekteydi. Son olarak Batılılar tarafından açılan bazı kuruluşlarla birlikte Rumların yönetimindeki birtakım özel akademiler, şehrin elverişli eğitim ortamını daha da ileri bir seviyeye taşıyordu.[32]

İzmir Rum cemaati içindeki okullardan kamu niteliği en ağır basanı, Protestan Okulu'ydu. Okul 1723 yılında İzmir Rum Ortodoks metropolitinin çabalarıyla kilise-onaylı bir kurum olarak açılmıştı. Başlangıçta Rum Okulu *(Elliniki Scholi)* adıyla anılan okulun ismi onsekizinci yüzyılda birkaç kez değiştirilecek, 1808'de Rum patriğinin verdiği ismi alan okul, 1922 yılına kadar bu son ismini koruyacaktır. Cemaat kaynaklı yardım kurumlarının çoğu gibi, bu okul da varlıklı yerel yurttaşların sağladığı maddi yardımlarla ayakta durmaktaydı. Örneğin, ilk yıllarda hali vakti yerinde bir İzmirli ve okulun kurucularından biri olan Pantelis Sevastopoulos, kurum çalışanlarının maaşlarını, kurumun genel masraflarını ve yoksul öğrencilerin burslarını karşılamak için önemli katkılarda bulunmuştu. 1747 yılında Protestan Okulu yabancı bir gücün himayesini de kazanç hanesine yazacaktır. Sevastopoulos, İzmir'deki İngiliz konsolosluğunda tercüman

[32]"Ekthesis peri tis enestosis...", s. 199; Scherzer (1882), s. 59; Hristos Solomonidis (1962), s. 18-23, 137, 369-75.

olarak çalışırken bu ülkenin vatandaşlığına girmişti. Vasiyetinde belirttiğine göre, okulla bağlantılı taşınmaz mülklerinin tamamı ölümünden sonra İngiliz himayesine verilecekti. Sultan II. Mahmud'un 1810 yılında bu düzenlemeyi resmi olarak tanımasıyla, okulun özel konumu teminat altına alınmıştır.[33]

Kilisenin hayırduası ve rehberliği altında eğitim vermekte olan okulun müfredatı, cemaatin zaman geçtikçe değişen ihtiyaçlarını karşılayamıyordu. Belki de bu soruna çözüm olması amacıyla 1809 yılında yeni bir okul, Filoloji Okulu açılmıştı. Bu okulun uyguladığı ders programı, Protestan Okulu'nunkinden tamamiyle farklı olmamakla beraber, dar bir çerçevede değerlendirilmiş klasik eğitimden farklı bir anlayışı vurguluyordu. Hiç kuşkusuz, patrikhane iki kurumu birleştirme fikrine karşı çıkmış ve yalnızca Protestan Okulu'nu desteklemeye devam etmişti. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca Protestan Okulu gelişmesini sürdürmüş, varlıklı hayırsever kimselerin mali desteğiyle İzmir'in bazı bölgelerinde bu okulun şubeleri açılmıştır. 1840'lı yıllardan 1860'ların ortalarına dek bu okullara kayıtlı öğrenci sayısı oldukça istikrarlı bir çizgi izleyerek, yılda ortalama 250 dolayında seyretmiş, fakat daha sonra çarpıcı bir artış göstermek suretiyle sırayla iki, üç, dört katına çıkmış, yirminci yüzyılın başında ise 1500'den fazla öğrenciye ulaşmıştır.[34]

Yine de, öğrenci kayıtlarını gösteren rakamlar ve fiziki imkânlar, Küçük Asya'nın bu en varlıklı Rum cemaatinde eğitimin önemini ve niteliğini yalnızca kısmen yansıtmaktadır. Eğitim kurumlarının parasal ihtiyaçlarının karşılanması, eski ve saygın bir okula sahip, yıldızı gittikçe yükselen bir cemaat için bile sürekli kaygı kaynağıydı. Yunan devrimine kadar Protestan Okulu esas itibariyle hayırseverlerin katkı-

---

[33]Solomonidis (1962), s. 18-26.

[34]A.g.e., s. 45-46 , 59, 137, 195. Solomonidis ondokuzuncu yüzyıl başından yirminci yüzyıl başına değin geçen dönemde beş şube açıldığını belirtir.

larıyla ayakta durabilmişti. Bu kimseler ya doğrudan okula para veriyorlar ya da yoksul öğrencilere burs olanağı sağlıyorlardı. Okul, ayrıca, sahip olduğu taşınmaz mülklerin kiralarından da önemli bir gelir elde etmekteydi. Diğer yandan, şehirdeki kiliselerde toplanan özel yardım paraları ve okul yöneticilerinin idaresindeki fonlardan elde edilen faizler de okulun kaynakları arasında yer alıyordu. Ne var ki, masrafların yükselmesine bağlı olarak bütün bu gelirler yetersiz kalmaya başlamıştır.

1834 yılında ihtiyar heyeti, cemaatteki tüccarlardan okullarla hastaneyi desteklemek amacıyla bir vergi almaya başlamış, sonradan esnaf loncaları da okul için vergi vermeye yükümlü kılınmıştı. Yüzyıl ortasında ise, şehirdeki farklı ekonomik sınıflardan gelen öğrencilerin artan kayıtları ve bunun getirdiği masraflar, daha yaratıcı finansman yöntemlerini gerektirecekti. Örneğin, artık öğrencilerden mali olanaklarına göre kayıt ve mezuniyet ücreti alınıyordu. Yoksul öğrenciler bu yükümlülükten muaf tutulmuştu. Ayrıca öğrencilerin kendileri de işe koyulmuşlar, hem yoksul öğrenciler için bir fon oluşturmuşlar hem de para bulmak için tiyatro temsilleri vermeye başlamışlardı. Bu çabalara karşın, geliriyle giderini denkleştiremeyen okul, 1872 yılında kapanma tehlikesi yaşayacaktı. Bu durumda, Protestan Okulu'nun destekçileri çareyi aynı yıl içinde bir edebiyat cemiyeti kurarak, öncelikle varlıklı kimselerden olmak üzere, mümkün olduğunca çok üye kaydetmekte ve bu örgüt aracılığıyla ihtiyaç duyulan sabit geliri düzenli olarak elde etmeye çalışmakta görmüşlerdir. Birkaç yıl sonra 1875'te aynı sebeple bir eğitim cemiyeti *(Filekpaideftiki Adelfotis Evangelismos)* kurulmuştu; fakat bu derneğin amacı, üyelerini İzmir'in daha az varlıklı Rumlarından seçmekti.[35] Anlaşıldığı üzere bir okulun başarısı, eğitimde kişisel çıkarları olan ailelerin sayısına ve onların ekonomik durumlarına doğrudan bağlıydı.

---

[35]A.g.e., s. 157-58, 162-63.

İzmir cemaatinin bu önde gelen okulu, birbiriyle rekabet halindeki, fakat aynı zamanda birbirini tamamlayan pek çok eğitim fırsatından sadece biriydi. Mali gücü elveren çoğu aile reisi, özellikle kızları için özel öğretmen tutmayı yeğlemekteydi. Bu şekilde ailelerin çocuklarının eğitimini yakından takip edebilmeleri mümkündü. Bu da çoğunlukla, çocuğun eğitiminin, erkek ya da kız olmasına bağlı olarak, toplumsal olarak kabul edilebilir veya yararlı olduğuna inanılan davranış tarzlarıyla sınırlanması anlamına geliyordu.[36]

Bunun dışında, İzmir'de ikamet etmekte olan yabancılar tarafından idare edilen okullar bulunmaktaydı. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca İngiltere, Fransa ve Amerika'dan gelmiş birçok insan kendileri ya da dini bir örgüt adına bu liman şehrinde eğitim amaçlı faaliyetlerde bulunmuşlardı. Rumlar arasında eğitim verdikleri öğrenciler hem varlıklı ailelerin çocuklarından, hem küçük burjuvaların çocuklarından, hem de eğitim masraflarını karşılıyamayacak olan ailelerin çocuklarından oluşmaktaydı. Amerikalı misyonerler özellikle maddi durumu kötü olanlara ve kızlara yönelik bir temel eğitim vermeye uğraşıyorlardı. Fransız Katolik tarikatları uzun süredir Doğu'da çalışmak istiyorlardı. 1839'da İzmir'de bir kız okulu açmışlar, daha sonra 1845'te Avrupalılar mahallesinde Fransızca ile Yunanca öğreniminin zorunlu kılındığı, on iki yıl süren bir "kolej" kurmuşlardı. Ayrıca 1850'lerden 1870'lere uzanan dönemde eğitim çevrelerinde İngilizler de faal olarak yer alıyorlardı. Örneğin, William Barkshire 1872 yılında özellikle bölgedeki küçük burjuvaların çocuklarını çeken yatılı bir ticaret okulu kurmuştu. Okulun öğrencileri İngilizce ve Fransızca yanında seçmeli olarak Yunanca, Türkçe ya da Ermenice dersi alıyorlardı.[37] Bu okullar, ister ticari bir girişim ruhuyla isterse daha yüksek bir amaca yönelik olarak kurulmuş olsunlar, Batı Anadolu Rumlarını daha

---

[36]Scherzer (1882), s. 59; *First Four*, s. 10-11.
[37]Solomonidis (1962), s. 369-75.

geniş bir toplumsal dünyayla tanıştırmışlar ve imparatorluğun içinde ya da dışındaki büyük şehirlerle uyumlu hâle getirmişlerdir.

Yüzyıl ortasından itibaren İzmir'deki Rumların da eğitimle ilgili çabaları artış göstermişti. Bu alanda Aronis kardeşler en göze çarpanlar arasında yer almaktaydı. Mesleki kariyerini kilise içinde sürdürmeyi seçen Methodios Aronis, 1858 yılında bir kız okulu açmaya karar vermişti. Tahmin edileceği üzere, okulun programı, denenmiş ve fevkalade yerinde bir çizgi izliyordu. Öğrenciler Yunanca, Fransızca ve İngilizce dersleri alıyorlar, İncil okuyorlar, ayrıca çizim ve hattatlık alanlarında da eğitim görüyorlardı. Fakat büyük umutlarla kurulan bu okul, Methodios'un kendisinin din adamı olarak gösterdiği başarıyı yakalayamamış ve nitekim 1861 yılında kapanmıştır.

Methodios, yoluna devam edip Kayseri ve Kapadokya piskoposluklarının metropoliti olmuş, bu arada kardeşi Nikolaos da kendini eğitime adamıştır. Daha on altı yaşında işe koyulan Nikolaos, 1838- 1840 yılları arasında Protestan Okulu'nda öğretmenlik yapmış, sonrasında kendini daha iyi yetiştirmek için İzmir'i bırakıp Atina Üniversitesi'ne girmişti. Buradaki eğitimini üç yılda tamamlayan Nikolaos, memleketine dönerek tekrar Protestan Okulu kadrosuna katılmış ve Klasik Yunanca öğretmeye başlamıştı. Birkaç yıl burada çalıştıktan sonra kendi başına işe atılmaya karar verdi ve 1852'de İzmir'de bir Rum Okulu kurdu. Okulun ortak müfredatında bulunacak dersler, yabancı bir dil (Fransızca), matematik, coğrafya, kateşizm ve eskiçağ Yunan tarihi ve diliydi. Daha geniş bir öğrenci kitlesini çekme olasılığının farkına varan Nikolaos Aronis, 1865'te eğitim girişimini bir ticaret okuluna çevirmeye karar vermiş ve ders programına ticaret hukuku ve muhasebecilikle ilgili dersler koymuştur. Ayrıca okula yeni sınıflar eklenmiş ve lisenin ilk iki yılını kapsayacak bir duruma getirilmiştir. Son olarak, Nikolaos meslek hayatını 1870 yılında "[Yunanlıların] çocuklarının milli ve

dini terbiye ve eğitimi" için bir kız okulu açarak tamamlayacaktır.[38]

Aronislerin eğitim faaliyetleri hakkındaki kayıtlar, özellikle Nikolaos'un çalışmasının milliyetçi bir hedef taşıdığını ortaya koymaktadır. Nikolaos, Yunanistan'da okuduğu dönemde milli-kültürel bir bakış açısı edinmiş olmalıydı. Fakat öğrencilerinin aldığı eğitim, yalnızca etnik cemaat kimliklerini güçlendirmekle kalmıyor, aynı zamanda onları bu cemaatin kültürel ve toplumsal sınırlarının ötesine taşıyacak şekilde hazırlıyordu.

Sundukları olanaklarla İzmir'de okumaya hevesli genç Rumları kendilerine çeken birçok farklı eğitim kurumu, toplumdaki kimlik ve mevki meselesini daha karmaşık bir hale getirmekteydi. Pek çok Rum, öncelikle ekonomik başarı sağlama şanslarını artırma yollarını arıyorlar ve büyük bir şevkle yeni Batılı fikirlere yöneliyorlardı. Diğerleri ise Batılılarca yönetilen çok fazla okulun bulunduğu İzmir gibi yerlerde potansiyel bir tehlike sezmekteydiler. Yabancıların yönettiği bu kurumların yarattığı başlıca endişeler, cemaat destekli eğitim kurumlarına yapılan yardımların ortadan kalkacağı ve "yurttaşlık duygusu"nun *(filogeni zilon)* aşınacağı yönündeydi.[39] Ortak bir şekilde geniş kesimlere ulaşabilen devlet nezdinde kurulmuş okul sisteminin aksine, İzmir'deki özel ve cemaat eğitim kurumları, bu büyük metropolün Rum dünyasını meydana getiren farklı toplumsal katmanları yansıtmaktaydı.

Toplumsal farklılık, eğitimin amacını sorgulamaya yönelik gerilimlerin ortaya çıkmasına sebep oluyordu. Örneğin, Agia Foteini Kız Okulu, kızlarını temel eğitim için bu okula gönderen bölge Rumları arasında oldukça revaçtaydı. Bir defasında yazma, okuma ve aritmetik dışında, okul müfreda-

---

[38]Nikolaou Aroni (1963), s. 13-22 ; *Amaltheia*, 19 Ağustos 1866, s. 3-4.
[39]*Tilegrafos*, 1 Haziran 1860, s. 4; 6 Aralık 1850, s. 2; I. P. Eleftheriadis (1903), s. 70.

tına ayrıca Fransızca, müzik, hâl ve gidiş *(symperiforan)* gibi daha sosyal içerikli derslerin konması önerildiğinde, bu teklif sert ve olumsuz bir tepkiyle karşılanmıştı. Öğrencilerin çoğunluğu esnaf ve küçük işadamlarının kızları olduğu ve yalnızca küçük bir kesim hâli vakti yerinde ailelerden geldiği için, böylesi dersler gereksiz kabul ediliyordu. Okulun yönetici kadrosu, yapılan işlerde toplumun gerçek ihtiyaçlarını göz önüne almaları ve kız öğrenciler için en pratik ve yararlı şey neyse onu öğretmeleri konusunda uyarılıyordu.[40]

Sonuçta İzmir'deki eğitim dünyası ne aynı tarzda ne de birleştirilmiş bir hâldeydi. Bu da Rum cemaatinin içindeki toplumsal bölünmeleri yansıtmaktaydı. Cemaat tarafından desteklenen çok sayıda okula ek olarak, Rumlar ya da yabancılarca yönetilen özel akademiler, hem varlıklı hem yoksul öğrencilere eğitim fırsatı veriyordu. Eşit bir temelde olmasa da, bu okullar tüm ekonomik düzeyden Rumların eğitim gereksinimlerini karşılıyorlardı. Ticaret ve iş alanlarında olduğu gibi, eğitim konusunda da Küçük Asya'daki hiçbir Rum cemaatinin, olanaklar ve altyapı açısından İzmir'in eline su dökmesi mümkün değildi.

Küçük Asya'da Eğitim Ortamı

İç kısımların eğitim koşullarına bakmadan önce, karşılaştırma yoluyla Anadolu kıyılarındaki genel duruma göz atmak yararlı olacaktır. Yüzyılın son çeyreğinde, güneyde Mersin'den bütün kıyı boyunca Pontus bölgesindeki Trabzon'a kadar olan sahil şeridindeki Rum cemaatleri, kurdukları okullar ve kültür cemiyetleriyle aşamalı bir ilerleme kaydetmişlerdi. İmparatorluktaki büyük metropol merkezlerinden ve yurtdışından gelen mal, hizmet ve fikirlerin giderek daha kolay ulaşılır oluşu, kıyıdaki cemaatlere özellikle eğitimin iyileştirilmesi konusunda ciddi bir avantaj sağlıyordu. Za-

[40] *Tilegrafos*, 1 Aralık 1850, s. 2.

man içinde bu cemaatlerin elverişli coğrafi konumu, iç kısımlardan olduğu kadar yurtdışından da Rumları kendisine çekmiştir. Ne var ki, elverişli coğrafi mekân, kıyı cemaatlerini iç kesimdekilerin karşılaştığı sorunlardan bağışık kılmıyordu. Ekonomik refah düzeyinde görülen iniş-çıkışlar ve cemaat büyüklüğü, resmi öğrenimin gelişimini etkileyen başlıca etmenler olmuştur.

Ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında, Marmara kıyısındaki Bursa, Gemlik, İzmit gibi merkezlerin Rum cemaatleri birtakım eğitim kurumları açmışlardı. Bunlar, genellikle cemaatlerin zaman içinde idamesini sağlama başarısı gösterdikleri, sağa sola dağılmış ilkokullardan oluşuyordu. Fakat yüzyıl ortasında bir dönüm noktasına varılacaktı. Çanakkale'deki İngiliz konsolosunun raporlarında durum şöyle belirtiliyordu: "Reaya geç de olsa son zamanlarda eğitimin muazzam önemini ve getireceği büyük avantajı anlamaya başladı ve artık bilgi edinmek ve çocuklarını yeterli bir şekilde okutmak için övgüye değer bir arzululuk sergiliyor." [41]

Esas itibariyle eğitim alanındaki gelişmenin ritmi ekonomik kalkınmayla uyum gösteriyordu. Dış dünyayla iç bölgeler arasındaki mal akışının değişim noktaları olarak iktisadi büyümelerini sağlayan Mersin, Gemlik ve Trabzon gibi merkezlerde okulların sayısı, öğrenci nüfusunun hacmi ve eğitim malzemelerinin elde edilebilirliğine paralel olarak artıyordu. Fakat genel olarak doğru olan bu saptamayı onun sınırlarını belirten iki gözlemle birlikte anmak yerinde olacaktır. Birincisi, gösterilen bu ilerleme, büyük oranda orta düzey öncesi eğitime yönelik ve çoğunlukla gözleme dayalı yöntemi uygulayan ilkokullarla ve öğrencileri liseye hazırlayan Rum okullarıyla sınırlanmıştı. Dahası, bu ilerleme, söz konusu merkezlerin iç kısımlarında yer alan ve Rum nüfus içeren köylere ulaşmıyordu. İstanbul Edebiyat Cemiyeti'nin Anado-

[41] Great Britain, *Reports* (1861), s. 87; ayrıca bkz. M. Kleonymou ve C. Papadopoulos (1867), s. 130-37.

lu'daki eğitim koşullarını konu alan incelemesinin dokunaklı bir şekilde belirttiği gibi, Bursa ve İznik *civarındaki* bölgede hem öğrenciler hem de okullar yokluk içindeydiler. Kalkınma, Anadolu kıyıları boyunca yaşayan Rumlara aynı ölçüde mutluluk getirmiyordu.[42]

Daha az sayıda Rumun bulunduğu iç bölgelerde, kasabalarla köylere dağılmış düzinelerce cemaat yaşamaktaydı. Rumlar, çoğunlukla, bölgede hâlâ nüfusun büyük bölümünü oluşturan Müslümanlarla bir arada yaşıyorlardı. Ayrıca, aralarında kutsal Konya şehrinin de bulunduğu çok az yerleşim merkezinde önemli bir Ermeni Hıristiyan varlığı da söz konusuydu. İç kesimlerdeki Rum eğitim hayatının özellikleri, Kayseri'deki ve dolaylarında bulunan kasaba ve bucaklardaki cemaatlere bakılarak daha iyi anlaşılabilir.

Yaşanan dönemde, iki Osmanlı vilayeti, Konya ve Ankara arasında taksim edilmiş olan antik Kapadokya topraklarında, Rumların yaşadığı cemaatler, Zallela, Niğde ve Potamion (Dereköy)'dakiler gibi birkaç yüz kişilik olabilirken, bu sayı Kayseri, Neopolis (Nevşehir) ve Sinasos gibi merkezlerde birkaç bine çıkabiliyordu. Buralarda yaşayan Rum cemaatler birkaç istisna hariç ekseriyetle Türkçe konuşuyorlardı. Fertek (Fertakaina) kasabasındakiler hem Rumca hem Türkçe konuşurken, Sinasos sakinleri, cemaatlerinin yalnızca Rumca konuşmasını sağlayan okullarıyla gurur duymaktaydılar.

Ayrıca, bu cemaatlerdeki Rumlar geçimlerini sağlama biçimi konusunda da önemli ölçüde farklılık gösteriyorlardı. Kermin ve Sinasos gibi yerlerden birçok Rum, iş arama hedefiyle her seferinde uzun süreler için Yakındoğu'nun büyük şe-

---

[42]Mersin için bkz. Davis (1879), s. 26-27 ve Kougioumtzoglou (Elyazması); s. 56. Bursa'daki Rum okulları konusunda bkz. FO 195/647, 15 Şubat 1859; MacFarlane (1850), c. 2, s. 41; Launay (1881), s. 41. Trabzon'daki okullara ilişkin genel gözlemler "Ekthesis peri enostisis" 6'da (1873), s. 197-98. Anadolu konusunda, "Ekthesis peri enostisis" 6 (1873), s. 198-99; Macfarlane (1850), c. 2, s. 77.

hirlerine yolculuğa çıkıyorlar; Ürgüp (Procopi) gibi kasabalardakiler ise yaşamlarını yerel tüccar olarak ya da duvarcılık gibi işler kurarak kazanıyorlardı. Kırsal kesimdeki köylerde yaşayanlara gelince, bunlar da toprağı işliyor ve kayısıdan afyona her şeyi yetiştiriyorlardı.

Kayseri, Nevşehir ve Niğde'nin oluşturduğu üçgenin içine düşen ve Rum cemaatlerini de kapsayan kasaba ve köylerde eğitim alanındaki gelişmeler, farklı toplumsal ve ekonomik koşullara işaret etmekteydi. Buna karşın çeşitli cemaatler arasında birtakım genel eğilimlerin varlığından söz etmek mümkündür. Okul, öğrenci ve öğretmenlerin sayılarıyla düzeylerinin de ortaya koyduğu gibi, ilerleme esas olarak yavaş ve düzensizdi. Yüzyılın son çeyreğine yaklaşırken, bütün cemaatlerin eğitim veren hiç olmazsa bir okulu vardı. Bu genellikle ya bir ilkokul ya da Rum Okulu (lise öncesi okul) idi ve buralarda uygulanan öğretim yöntemi çoğunlukla Lancaster sistemiydi. Çıkarlar ve mali kaynaklar izin verdiği ölçüde, cemaatler liselere hazırlık olarak tamamlayıcı okullar açmakta, daha sonrasında ise, kız okulları hatta anaokulları eklemekteydiler. Her zaman başarı sağlanacağının bir garantisi yoktu. 1850'li yıllardan 1870'lere uzanan dönemde bazı okulların kapandığı ve daha sonra her şeye yeniden başlandığı örnekler mevcuttur. Eğitimin hızındaki bu düşüş şu sebeplere bağlı olabiliyordu: söz konusu cemaatte Türkçe konuşulması, cemaat içerisinde birbirine rakip ve çekişen hiziplerin ortaya çıkışı ya da maddi refah düzeyinde dengeli ilerlemeler kaydedip bunları sürdürmedeki başarısızlık.[43]

Kayseri Rumlarının deneyimleri, eğitim alanındaki ola-

---

[43]Okullar konusunda, "Ekthesis peri tis enestosis" 6 (1873), s. 200-201. Ürgüp'te (Procopi) 1874 yılında cemaatin, eğitim veren bir kız okulu ve bir ilkokulu vardı. Rum okulu iki yıl önce kapanmıştı. 1883'te ise cemaat iki ilkokul ve bir kız okulunun yanı sıra tekrar bir "Rum" okulunun sahibi olmakla övünebilecekti (GAK, TA., Nevşehir 133, 7 Mart 1874, 28 Ağustos 1883). Açılan/kapanan okullar konusunda, Rizou (1856), s. 73, 102-4; *Tilegrafos*, 27 Eylül 1852, s. 2; GAK, TA, Nevşehir 133, 7 Mart 1874.

nakların ve sınırların bir göstergesidir. Cemaati genelde Türkçe konuşuyorsa da, Kayseri, temsil ettiği kutsal geleneklerden dolayı Ortodoks piskoposluk bölgeleri arasında ilk sıralarda yer alan bir başpiskoposluğa sahip olduğu için imrenilecek konumdaydı. Kayseri Rumları, Yakındoğu'nun büyük ticaret merkezlerinin uzağında kalmakla birlikte, bölgenin tarım ürünleriyle yerli el sanatı ürünlerini pazarlamak suretiyle kendilerine kazançlı bir iş alanı yaratmışlardı. Onsekizinci yüzyılın sonlarında ise, cemaat içindeki bazı tüccarlar eğitimin değerini fark edecekler ve çocuklarının eğitimini sağlamak amacıyla girişimlerde bulunacaklardı. Ehliyetli bir öğretmen bulmak başlı başına ciddi bir sorundu. Buna ek başka bir zorluk ise, öğretmenin masraflarını ödemek için cemaatten yeterli mali destek sağlanması konusunda yaşanmaktaydı. Bu döneme özgü olmak üzere, herhangi bir biçimde resmi öğrenim görmüş öğretmenler genelde genç erkek hatiplerdi. Fakat 1790'ların başında, talih cemaate gülecek ve yeni yeni palazlanan okulun *(koinoviako)* başına geçmesi için İzmir'den bir keşiş tutulacaktı.

Okulun müfredatı ağırlıklı biçimde klasiklere dayanıyordu. Eski Yunanca dilbilgisiyle edebiyatı ve biraz coğrafya, öğretim programının özünü oluşturmaktaydı. Girişimin manevi ve maddi başarısı açısından, patriğin verdiği destek yaşamsal bir önem taşıyordu. Böylelikle dini bütün keşiş öğretmen, kısa süre sonra uzun bir yolculukla başkente gidecek ve orada yalnızca patriğin hayırdualarını almakla kalmayıp aynı zamanda cemaat kütüphanesinin özünü oluşturacak olan kitaplar da satın alacaktı. Ondokuzuncu yüzyıla girildiğinde Kayseri Rumları artık bir okul, bir öğretmen ve gittikçe genişleyen bir kütüphane sahibi olmuşlar, böylece masrafları da orantılı olarak artış göstermişti. Bir cemaat *(koinovion)* okulu hali almasının ardından, kurumun ünü şehrin dışına da yayılmış ve tüm bölgeden gençler okula kaydolmaya başlamıştı. Bu arada cemaatin cömertliği sayesinde, yoksul ailelerden otuz kadar öğrenciye okulda eğitim görme fırsatı ve-

rilmiş, barınma ve beslenme meselesi ise çocukların bir öğrenci yurduna yerleştirilmeleriyle halledilmiştir.[44]

Okul, yüzyıl ortasına kadar eğitim vermeye devam etmiş, cefakâr öğretmen öldüğünde yerine geçen bir öğrencisi 1848'e kadar okulda görev yapmış ve bu yıl içinde okula Atina Üniversitesi mezunu bir öğretmen getirilmişti. Üç yıl sonra, 1851'de, cemaat, bir piskoposluğa yakışacak şekilde kiliselerini yeniden inşa etmeye karar vermiş ve yeni yapıya yer açmak için eski St. Nicholas kilisesiyle birlikte okul binasını da yıkmışlardır. Cemaat üyeleri dikkatlerini yeni bir kilisenin inşasına yönelttikleri için ya da okula ilginin azalmasından dolayı, Kayseri'de eğitim manzarası bir süre sonra karanlık bir hale bürünmüştü. Okul için yeni bir bina yapıldığı halde, artık yalnızca Lancaster modeline göre eğitim veren bir ilkokul vardı. Daha önce faaliyet göstermiş bir Rum okulu da lağvedildi. 1850 ve 1860'lı yıllarda her üç ya da dört yılda bir değişiyorsa da cemaatte daima bir öğretmen bulunuyordu. Bu dönemde, eğitimci olarak tutulanlar ya Atina'daki Othonian Üniversitesi ya da Patrikhane Akademisi mezunlarıydı. Kimi öğretmenler Balkanlar'ın batısı gibi uzak mesafelerden gelirken, kimileri Kayseri cemaatinin yerlileriydi. 1858 yılında cemaatte öğretmenlik yapan yerli öğretmen, Atina'daki üniversiteden mezun olmuştu. Bu öğretmen Atina'ya, yerel bir zenginin verdiği bursla,[45] okulu bitir-

---

[44]Rizou (1856), s. 71. Kayseri piskoposunun teşvikiyle, keşiş okulu piskoposluktaki çeşitli cemaatlerin bağışlarıyla destekleniyordu. Fakat bu bağışlar cemaatlerin zaman zaman önemli dalgalanmalar yaşayan ekonomik durumlarına da sıkı sıkıya bağlıydı. Sinasos Rumlarını düşünürsek, cemaat ihtiyarları daha 1803 yılından itibaren bağış yapmaya başlamışlardı. Fakat 1820'lerde yaşanan zor anlar sebebiyle ödemelerini birkaç yıl için kesmek zorunda kalacaklardır. 1831 sonunda ihtiyar heyeti oybirliğiyle yılda 90 kuruş bağışta bulunma kararı almış; bununla birlikte, durum tamamen normale dönmediği için, ihtiyarlar yerel manastırlardan cüzî bağışlarla katkıda bulunmalarını rica etmiştir. Kougioumtzoglou (Elyazması), s. 74-81; GAK,TA, Sinasos 139, Aralık 1831.

[45]Kougioumtzoglou (Elyazması) s. 85-88; Rizou (1856), s. 72.

dikten sonra memleketine dönüp üç yıl boyunca öğretmenlik yapması şartıyla gönderilmişti.

Kayseri merkezi ve civarındaki eğitim manzarası 1870'li yıllarda bir lise ve Rum okulunun kurulması gündeme geldiğinde tekrar canlanacaktı. Ortaokulun kurulabileceği üç muhtemel yer seçilmişti. Biri Kayseri yakınındaki manastır *(Moni Prodromou)* idi. Uygun fiziksel ortamı ve bol temiz su kaynaklarıyla bu alan, "Hıristiyan eğitimi"ni yaşama geçirmek için kesinlikle ideal bir yerdi. Kayseri'nin kendisi ise, merkezi konumuyla ve dinsel ve yönetsel merkez olarak sahip olduğu itibar ile diğer bir yer olarak düşünülüyordu. Cemaat liderleri arasında yapılan oylamada manastır kazanacaktı. Meseleyi tartışan dinadamlarıyla eşraf mensupları en iyi seçimin bu olduğuna karar vermişti, çünkü "manastırlar her zaman öğrenim merkezleri, düşünme mekânları ve yoksulların sığınağı olmuşlardı." Böylece 1883'te cemaat, bir ilahiyat okulu açmaya karar vermiştir. Bu atılımdan bölgedeki tüm cemaatlerin faydalanacağı düşünülüyordu.[46]

Kayseri bölgesindeki Rumların eğitim alanında gösterdikleri ilerlemeyi açıklayan sebepler sadece refah ve nüfus düzeyindeki artış değildir. Ayrıca cemaatlerin iyi örgütlenmeleri de önemli bir faktördü. 1860'ların başında millet sistemindeki reformla birlikte, Rumlar, vilayet cemaat meclisleri kurmuşlardır. Piskoposların yönlendirdiği bu laik kurumlar, taşradaki cemaatler arasında yavaş yavaş ortak toplumsal etkinlikler düzenlenmeye başlamışlardı. Fakat bu noktada, okulların kurulmasının ve finanse edilebilmesinin arkasında yatan asıl itici güç, büyük cemaatlerin birçoğunda her geçen gün sayısı artan eğitim dernekleriydi. Kayseri yöresinde ise cemaat okullarının desteklenmesi ve idare edilme işlerini artık Kapadokya Eğitim Cemiyeti üstlenmiş durumdaydı.[47]

---

[46]GAK, TA, Kaisareia 206, 3 Eylül 1872, s. 73-75; ayrıca bkz. GAK, TA, Nevşehir 133, 28 Ağustos 1883, s. 101.

[47]GAK, TA, Kaisareia 206, 3 Eylül 1872, s. 73-75.

Kamusal meselelerini toplumsal örgütlenmeyle çözmeye yönelik girişimleri de gün geçtikçe ilerleme kaydeden Rumların maddi ve insan kaynakları, bu süreçte çarpıcı bir değişiklik geçirmemiştir.

Küçük Asya'nın iç bölgelerindeki Rumların eğitim alanındaki başarılarına başka bir örnek de Nevşehir (Neapolis) cemaatinin eğitim faaliyetlerinde görülebilir. Kayseri'nin yaklaşık 65 km. batısında ve bundan biraz daha uzun bir mesafeyle Niğde'nin kuzeyinde kalan Nevşehir, sahip olduğu Müslüman ve Rum Ortodoks nüfusla daha çok Niğde'ye benziyordu. 1870'lerin ortalarında Nevşehir Rum cemaatinin de birkaç okulu vardı (bkz. tablo 5).

Tablo 5

Nevşehir'deki Rum Okulları, 1874

Okullar	Öğrenci Sayısı	Öğrencilerin Yaşı	Kuruldukları Yıl
Rum (I)	90[a]	12-17	1820
Lancaster (2)	300	6-10	1850
	250	6-10	1851
Kız Okulu (2)	60		1869
	110		?
Anaokulu (I)	70	4-7	1873

Kaynak: GAK, TA, Nevşehir 133, 7 Mart 1874, s. 27.
[a]Erkek okulu

Ortaokul öncesi Rum okulunun müfredatına bakıldığında derslerin kapsamı ve niteliğinin oldukça etkileyici olduğu görülür. İletişimsel ve kültürel değeri açısından Yunancaya verilen önem çok doğaldı belki, ama bu durum esas itibariyle Türkçe konuşan Kapadokya Rumları açısından bir başka anlam taşıyordu. Yunanca öğrenimi hem dinsel gereksinimleri karşılıyor hem de bireylerin etnik grup içerisinde kalmasını sağlıyordu. Yapısal ve bilişsel öz bakımından öğretim programının klasik ağırlıklı vurgusu, Ortodoks kilisesi'nin kültürel önyargılarını ve başta yeni doğmuş Yunan Krallığı'ndaki

olmak üzere Avrupa'daki çağdaş eğitim uygulamalarını yansıtmaktaydı. Bununla birlikte, hiç olmazsa bu düzeyde, cemaat, içinde bulunduğu dünyadan haberdar bir haldeydi. Öğrencilere Osmanlı Türkçesi öğretilmesi eğitsel olarak anlamlı, mesleki olarak pratik ve toplumsal olarak da yerinde bir uygulamaydı.[48] Bu dersler sayesinde, çoğu zaten Türkçe konuşan

---

[48]Rum okulunda yedi öğretmen çalışıyordu, aralarından biri Türkçe öğretiyordu. Diğer kurumların her birinde yalnızca bir öğretmen varken Lancaster sistemi uygulayan her iki okulda da birer yardımcı bulunuyordu. Bir Epirli ve bir Atinalı hariç, öğretmenler yöre halkındandı. Maaşları yıllık 9.000 (Rum Okulu) ile 4.000 (anaokulu) kuruş arasında değişiyor, yardımcıları ise 2500 kuruş alıyordu. Okulların idamesi cemaate yılda 66.000 kuruşa mal oluyordu. Rum okulunun müfredatı aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

Yıl	Dersler
1	Eski Yunanca aritmetik, "basit Yunancadan Türkçeye çeviri."
2	Yunanca mitoloji, coğrafya, yurttaşlık bilgisi, Türkçeden "konuşma dilimiz"e çeviri
3	Yunanca, Yunan tarihi, Eski ve Yeni Ahitler, aritmetik, yazışma, Osmanlıca
4	Yunanca geometri, genel tarih, matematik, tabiat coğrafyası, "ana dilimiz"de kompozisyon, Osmanlıca
5	Yunanca(Thucydides, Herodot, Homeros), (Yunanca) dilbilgisi, antropoloji, zooloji/psikoloji, "ana dilimiz" de yazı çalışmaları, genel tarih, Osmanlıca

Lancaster ve kız okulları aynı temel programı izliyordu. Bu programın kapsamında okuma, yazma, aritmetik, ve Türkçeden Yunancaya çeviri vardı. Kız okullarında dikiş, nakış ve dokumacılık da öğretilmekteydi (GAK, TA, Nevşehir 133, 7 Mart 1874, s. 27).

Sinasos'taki Rum okulunun programı ise aşağıdaki gibiydi:

Yıl	Dersler
1	Gennadios tarafından Yunancaya giriş dersleri ve dilbilgisi, Elias Christifidis tarafından aritmetik, Koikonis tarafından coğrafya
2	İlk yıldan devam eden dilbilgisi (düzenli fiiller dahil) ile dönüşümlü olarak Loukianos ya da Chrysostom tarafından Yunanca, Gerakis tarafından aritmetik, Gennadios tarafından kutsal (Hristiyanlık) tarih

gençler, bir taraftan daha geniş kapsamlı bir ekonomik ve coğrafi kültürle uyum içinde yaşamaya hazırlanırken diğer taraftan da cemaatleriyle bütünleşmeleri sağlanıyordu.[49]

Okul müfredatı, bilgilendirici olmakla birlikte, fiili sonuçlar çıkarılabilecek "önsöz niteliğinde bir cümledir". Nevşehir okullarının eğitim açısından içinde bulunduğu durumun gösterdiği gibi, bütün eğitim programlarının başlangıçta hedefledikleri amaçlara ulaşmaları diye bir şey söz konusu değildi. Cemaat kayıtlarına göre, 1861-1873 yılları arasında Rum okuluna 371 öğrenci kaydolmuştu. Mezun olanların sayısı ise, ne yazık ki kayıtlarda bulunamamıştır. Yine de, kayıtlara eklenen gözlem raporları incelendiğinde hem ilkokula hem de Rum okullarına girenlerin ancak yarıya yakınının mezun olduğu görülebilmektedir. Söz konusu gözlemleri aktaran görevlinin değerlendirmeleri, konuya ışık tutması bakımından özellikle önemlidir. Buna göre, öğrencilerin yaklaşık

---

3 Xenophon, Plutarch, kuralların uygulanmasına dayalı dilbilgisi, Vafas tarafından kesirli sayılarla başlayan pratik aritmetik, Yunan tarihi, siyasi coğrafya

4 Lysias, Plutarch, sözdizimi, kilise tarihi, Kontogenis tarafından mitoloji, yazım alıştırmaları

5 Sözdizimi kurallarının pratik kullanımı ile dönüşümlü olarak Demosten ve Eflatun, Hortonis tarafından coğrafya, Eflatun'un kateşizmi, arkeoloji, antropoloji, kompozisyon

6 Sözdizimi ile birlikte Thucydides'in söylevleri, lehçeler üzerine dilbilgisi, ölçü çalışmasıyla birlikte Herodot ve Homeros'tan okuma parçaları, psikoloji, risale yazımı (GAK, TA, Sinasos 142, 12 Nisan 1862, s. 6).

İki müfredat karşılaştırıldığında aralarında önemli farklar bulunduğu görülecektir. Farkların ortaya çıkmasının nedeni yerel okul heyetlerinin aldığı kararlardı. Sinasos ve Nevşehir'deki bu okullar hemen hemen aynı programı izlemekteyse de, Rumcanın daha çok kullanıldığı Sinasos cemaati Yunancayla ilgili konulara daha çok önem vermekteydi.

[49]Nevşehir'deki Rum okulunda öğretmen olan Filippos Aristovoulos, kullanılan dile önem vermeksizin, eğitimin getireceği yararların farkına varmış ve yaptığı birçok şeyin arasında, ayrıca Melas'ın *O Gerosthatis*'ini Karamanlıcaya çevirme işine girişmiştir (bkz. Valavanis, 1891, s. 75).

yüzde 40'ı yoksul ailelerden geliyordu ve bunların kitap ihtiyaçlarının ücretsiz karşılanması zorunluydu. Bu durumda halkın içinde bulunduğu ekonomik zorluklar öğrenimde büyük külfet yaratıyordu. Cemaatin içinde bulunduğu ekonomik darlıktan dolayı, kız okuluyla anaokulu kötü şartlar altında eğitim veriyordu; ayrıca 480 kitaplık kütüphane de yeterli değildi. Bunun dışında varolan bir sorun ise, Rumcanın yaygın olarak bilinmemesi ya da kullanılmaması gerçeğiydi. Bu da öğrenime ciddi bir engel teşkil ediyordu. Başka bir kaygı da bölgedeki iyi öğrencilerin devam edebilecekleri herhangi bir orta öğretim kurumunun bulunmamasından kaynaklanıyordu.[50] Bütün bu sorunların farkında olan bölge cemaatleri bir süre sonra bir lise açmak için harekete geçecektir.

Sinasos, bir Küçük Asya cemaatinin, elindeki eğitim olanaklarından en iyi şekilde yararlanmak amacıyla neler yapabileceğine güzel bir örnek oluşturmaktadır. Bunu olanaklı kılan ise Sinasos Rumlarının sahip olduğu önemli bazı olumlu şartlardı. Öncelikle, kasaba nüfusunun büyük bir kısmı Rum Ortodokslardan oluşuyordu; zaten kasabada iki kilise ve bir manastır bulunması bu durumun en iyi göstergesidir. Ayrıca, nüfusun çoğunluğu Rumca konuşuyordu. Sinasoslular hem içeride hem dışarıda ekonomik başarı sağlamıştı. İçeride, elverişli tarım koşulları sayesinde üzüm, elma, ceviz gibi doğrudan tüketime yönelik ürünler yetiştiriyorlardı. Bundan daha da önemlisi, Osmanlı fethi sonrası birçok Sinasoslu soluğu başkentte almış orada havyar, susam ve bezir yağı ve balık ürünleri ticaretine girerek kendi çevrelerini ve gruplarını kurmayı başarmışlardı.

Kasaba sakinlerinin yıllık bağışlarının oluşturduğu mali destek, dışarıda yaşayan Sinasosluların yaptıkları yardımlar ve cemaatin çeşitli mülklerinden sağlanan gelir sayesinde, cemaat üyeleri zamanla bazı eğitim kurumları açmışlardır. Okulların kuruluş zamanlaması, bir kez daha üzerinde du-

[50]GAK, TA, Nevşehir 133, 7 Mart 1874, s. 28.

rulmaya değer bir konudur. İlk olarak, yüzyıl ortasında bir Rum okulu ve bir Lancaster okulu kurulmuş, ardından 1865'te bir kız okulu açılmış, 1880'li yılların başında ise bir anaokulu devreye girmişti. Okulların her birinde bir ya da iki kişilik bir öğretim kadrosu mevcuttu. Eğer kadro iki kişilik ise aralarından biri yalnızca yardımcı olarak çalışıyordu. Üst sınıflarda görevli öğretmenler başkentteki ya da Yunanistan'daki okulların mezunuydular; diğerleriyse eğitimlerini yöre okullarında almışlardı.[51] Sinasos okulları, kasabadaki ve başkentteki zengin tüccarların sürekli mali desteğine sahip oldukları ve Rumca konuşulan bir ortamda eğitim verdikleri için bölgenin en iyi eğitim kurumları arasında kabul ediliyorlardı. Çevre köy ve kasabaların Rum aileleri bu durumdan yararlanmak amacıyla, şartları elverdiği takdirde çocuklarını Sinasos okullarına göndermeyi yeğliyorlardı.

Ondokuzuncu yüzyıl ilerledikçe Rum cemaatleri, kurdukları okulların ve benimsedikleri öğretim programlarının şekli açısından, mümkün olduğu kadar benzer modellere yönelmekteydiler. Ne var ki, ele aldığımız yalnızca birkaç merkezdeki eğitim koşullarından açıkça anlaşılacağı üzre tek bir bölge içerisinde dahi önemli farklılıklar söz konusuydu. Bu durumu açıklayan etmenler arasında, Rumca konuşulsun konuşulmasın bir cemaatin gelir kaynağı, sayısal büyüklüğü ve toplumsal mahiyeti sayılabilir. Pek çok cemaat eğitimle ilgili temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda olmasına rağmen, aralarından sadece en büyük ve en başarılı olanları bireyin toplumsal ufkunu genişletip değiştirecek fırsatlara sahipti. Cemaat okulları amaçlarını yeterince gerçekleştirmişler ve bunu da çoğu zaman varolan sınırlamalara karşın başarmışlardır.

---

[51]Okulların büyümesi konusunda, a.g.e., 28 Ağustos 1883, s. 100; 7 Mart 1874, s. 28 (öğretmenler konusunda).

Cemaat Öğrenimini Belirleyen Toplumsal Etmenler

Ondokuzuncu yüzyıl ortasında Anadolu'da bulunmuş Batılılar, Rum cemaatlerinin eğitimde gösterdikleri ilerlemeyi hemen fark etmişlerdi ve bu gelişmeyi kısmen, kıyı şehirlerinden artık içerilere yayılan ve giderek artan ekonomik refaha bağlamaktaydılar. Gözlemciler, ayrıca, eğitimde ilerlemeye sebep sayılabilecek bir güç olarak, "Rumları etkisine alan ulus fikri"ne işaret etmekteydiler. Konuyla ilgili en çarpıcı gelişme ise, eğitimin, imparatorluğun büyük metropollerinde ikamet edecek kadar şanslı ve okul masraflarını karşılayabilecek derecede varlıklı olan Rumlara özgü bir ayrıcalık olmaktan çıkmasıydı. Gittikçe artan bir oranda, eğitim, ekonomik durumları daha düşük düzeyde seyredenlere ve coğrafi konumlarından ötürü daha tecrit olmuş cemaatlere ulaşmaya başlamıştı.[52] Rumların eğitim alanında gösterdiği bu ilerlemenin gerisinde belirli toplumsal sebepler ve kurumsal etmenler yatmaktadır.

1856 tarihli Islahat Fermanı, Millet-i Rum içinde din adamlarıyla halktan üyelerin sorumluluklarının açığa kavuşturulmasını emretmeden önce Ortodoks kilisesi hiyerarşisi, müminlerinin eğitimle ilgili faaliyetlerini belirleyip bunlara rehberlik etmede asli sorumluluğu üzerine almıştı. Kilisenin önceliğini savunanlar, kilisenin eğitimdeki tartışılmaz rolünü, grup kimliğine yönelik çabalarını geleneksel otoriteye olan bağlılıklarıyla bağdaştırmak suretiyle meşru kılıyorlardı. İstanbul'da çıkan *Tilegrefos* isimli bir gazetenin "Osmanlı İmparatorluğu'nda Rumların *(Graikon)* Kamu Eğitimi" başlıklı yazısı bu durumu tam bir açıklığa kavuşturmaktaydı. Her genç, iki türlü otoriteye karşı sorumluydu: ailesine ve onu "kucaklayan" ulus'a *(ethnos)* karşı. Ulus, hak ve sorumluluklarının bilincinde olan, geçmişte, şimdi ve gelecekte, "aynı ırktan" (omogeneis) kişilerin bir bütünü olarak

[52]Scherzer (1882), s. 58.

kavranıyordu. Osmanlı topraklarındaki *omogeneis*in eğitimiyle ilgili en büyük sorumluluğun devlete ait olduğu herkes tarafından kabul ediliyordu. Fakat, bu otoritenin haklılığını tasvip etmelerine karşın, kilise taraftarları, milletbaşı ya da ulusun sorumlu lideri olarak patriğin halkın kamu eğitimiyle devletten daha "direk bir şekilde" ilgilendiğini iddia etmekteydiler.[53] Hatt-ı Hümayun milletlerin statülerini meşru kıldığı için, Ortodoks kilisesi kendi halkının eğitim meselelerinde öncü rolünü sürdürmesinin bir gereklilik olduğuna inanıyordu.

Şurası açık ki, kilisenin eğitimle bu derece ilgilenmesinin sebebi, gençler arasında dinsel inancın yayılmasını teşvik etmek ve gençlerin, inançlarına saygılı birer fert olmasını sağlamak arzusuydu. Yüzyılın ortalarından itibaren eğitim kurumlarının sayısındaki artışa bağlı olarak, kilise liderleri bu arzularının yaşama geçirilmesinin gittikçe zorlaştığını çok geçmeden fark etmişlerdi. Bu liderler kısa süre sonra, imparatorluk dahilinde cemaat eğitiminin tek bir sistem içinde örgütlenmesi gerektiğini vurgulamaya başlamışlardır. Öte yandan, millet liderlerini esas ilgilendiren konu, eğitimde hangi yöntem ya da sistemin uygulanacağından ziyade halka sunulacak şey hakkında cemaatler arasında uzlaşma sağlama ihtiyacıydı. Bu endişeli tutumun ardında yatan şey, yabancıların imparatorluğun büyük şehirlerinde kurdukları okulların Ortodoks müminleri dini cemaatten koparmasına ilişkin giderek artan korkuydu. Müminlerin ihtida, yani dinden dönme tehdidinden uzak tutulması isteniyorsa eğer, cemaatlerdeki eğitim düzeyinin kesinlikle yükseltilmesi ve ortak bir hâle getirilmesi gerekiyordu.[54] Kilise, bunun için cemaatlerde tek tip okul sistemi görmek istiyordu. Bu ise, hem laik düşünceli Rumların çıkarlarına uygun düşerken, hem de zamanlama olarak Yunan Krallığı'nda devlet nezdinde gerçekleştirilen

---

[53]*Tilegrafos*, 31 Ocak 1853, s. 1.
[54]A.g.e., s. 1-2.

pedogojik gelişmelere denk düşüyordu. Bütün bunların getirdiği sonuç, imparatorluktaki Rum dünyasını biçimlendiren üç gücün toplumsal çıkarlarının birbirine iyice yaklaşmasıydı.

Daha 1850 öncesinde, Helenizm ve Hıristiyanlık, gerek yeni krallıktaki Yunanlılar gerekse Osmanlı İmparatorlu'ndaki Rumlar açısından güçlü bir ortak miras oluşturacak şekilde birbirine kenetlenmişti. Söz konusu kültürel mirasın birleştirici vasıtası ve Yunanlıları genelde tanımlayan ortak özellik dildi. İmparatorlüktaki Rumlar daha fazla sayıda ve kalitede okula ihtiyaç duymaktaydı; çünkü dili muhafaza eden kurumlar, İstanbul ve İzmir ve Kydonies (Ayvalık) gibi şehirlerdeki okullardı.[55] Birçok Rum Ortodoks din adamına göre, Anadolu'daki okullar, Yunan dilini yaşama geçirmek suretiyle önemli bir misyonu yerine getiriyor ve inançlı Rum cemaatini bir arada tutuyordu.

Kayseri Piskoposu, herkesin üzerinde fikir birliği ettiği bu endişeyi oldukça kararlı bir dille ifade etmiştir. Piskopos, 1873'te tanınmış hukukçu ve "Helen-Hıristiyan" kültürünün sadık destekçilerinden biri olan Atina Eğitim Cemiyeti Başkanı Leon Melas'a, Neapolis'teki (Nevşehir) Rum cemaatine gönderdiği kitaplar için yazdığı teşekkür mektubunda, Nevşehir cemaatini "yabancı dil konuşan" (*xenofonoi*, yani Türkçe konuşan) fakat "özde Yunan" (*Ellinopsychoi*) olarak tanımlıyordu. Nevşehir Rumları "anadillerine ve kültürlerine yeniden sahiplenmek için" çok çaba harcamışlardır, diye belirten piskopos, "bunu insanların yaşamdan en az etkilenmelerini sağlamak amacıyla yapıyorlardı" diyor. Piskopos, mektubunda ayrıca Melas'tan, yetersiz maaş sebebiyle görevini bırakmak üzere olan cemaat anaokulu öğretmenini engellemek üzere devreye girmesini rica ediyordu. Öğretmene çok az bir maaş verildiğini kabul etmekle birlikte piskopos şöyle düşünüyordu: Fedakârlık yaparak kalması durumunda, öğretmen,

[55] A.g.e., 19 Kasım 1858, s. 1.

"diğer uluslar arasında uzun süredir *diaspora** dönemi yaşamış,.... manevi ve toplumsal anlamda büyük sıkıntılar çekmiş ve neredeyse tamamen kendi nesillerinden koparılmış Helen kardeşleri arasında sadece Helenizmin değil, aynı zamanda ortak anavatanın ve kötü bir şekilde muhakeme edilip parçalanmış bütün o sayısız mütevazı parçalarını yüce tanrımızın bir araya getireceği ulusumuzun minnettarlığı"nı kazanacaktır; kalışıyla "bölge insanlarının ruhu ve eylemleri, dinde, eğitimde ve dilde, saf ve bozulmamış Helen niteliği"ne tekrar kavuşacaktır.[56]

Ortodoks cemaat eğitimine verilen önem sayesinde Rum milleti bir yandan imparatorluktaki diğer halklar karşısında farklılıklarını koruyabiliyor, öte yandan kültürel homojenleştirme aracılığıyla dini cemaat içerisinde daha güçlü bir bütünlük yaratabiliyordu. Bu durum en çok büyük kilisenin çıkarlarına katkıda bulunmuştur. Fakat ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında halk, cemaatlerinin eğitimle ilgili meselelerinde daha çok yer almaya başladıkça, okullar biçimlendirici bir rol de kazanmaya başlamıştı. Giderek artan eğitim derneklerinin kurucuları, okulları artık cemaat içi toplumsal uyumun aracı olarak kabul etmekteydiler. Bu görüşün teşvik edici gücü, Nevşehir'deki eğitim cemiyeti başkanının 1870'lerde cemaatine bir anaokulu tasarısı hakkında yaptığı açıklamalarda açıkça görülmektedir:

> Özellikle sevgili anayurdumuzda *(patrida)* çocuğun, evde yeterince iyi yetiştirilemeyişinin şu anki geri kalmış durumumuzun *(kalıexia)* ana nedeni olduğuna kimse karşı çıkmayacaktır; ayrıca şu da kabul edilen bir gerçek ki, bu durumun telafisi için... aydınlanmış Avrupa'nın her yerinde anaokulları, yani bir kadın tarafından yönetilen ve çocukların ahlâki karakterini biçimlendirmek amacıyla gereken her çabanın harcandığı kurumlar açılmıştır.[57]

---

*Diaspora: sürgün sonrası dağılma. (ç.n.)

[56]GAK, TA, Nevşehir 133, Ocak 1873, s. 42.

[57] A.g.e., 27 Ekim 1872, s. 9.

İyi yetiştirilmiş bir gençlik, cemaatin ayakta kalıp kendini idame ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu yegâne kaynaktı. Gençliğin korunması ve devamının teminat altına alınması çok büyük bir önem taşıyordu, çünkü bireyin ve ailenin varoluşuna anlam veren şey, ulusun gençlerce beslenen ve bütünlük arz eden vücudu, yani *patrida* idi.

Rum laik kültürü, yurtseverlik ve din, dini inanca dayalı (confessional) dünyadaki halk ve din adamları açısından büyük önem taşıyan tüzel (corporate) kimliğe biçim verilmesinde eğitimcilerin kullandığı temel taşlardı. Etnik kimlik, iktisadi ve sosyal şartların belirlediği bir çizgide devamlı koşuşturan bir halkın, sonunda bir limana demir atmasına yardımcı oldu. Eğitim, şans ve etnik kimliğin içiçe geçmişliğine Leon Melas'tan daha iyi bir örnek olamaz. Ailesi Epiros'un çetin dağlık bölgesinden olan Melas, 1812 yılında Osmanlı başkentinde doğmuştu. 1821 ayaklanması başladığında ailesi Odesa'ya kaçmış ve Melas resmi eğitimine orada başlamıştı. Öğrenimine daha sonra Korfu'daki İyonya Akademisi'nde devam eden Melas, Korfulu varlıklı bir ailenin desteğiyle Pisa Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi görmüş ve 1833'te Yunan Krallığı'na gidip ülkenin gelişen hukuk sistemindeki kilit isimlerden biri olmuştur. Üniversitede hukuk profesörlüğüne getirilen Melas, 1840'lı yılların başında bir süre için adalet bakanlığı görevinde bulunacak, geçirdiği kişisel ve mesleki sıkıntılar sebebiyle bir dönem ülkeyi terk edip Londra'ya yerleşecekti. Londra'da ticarete atılan Melas, ayrıca kitaplar yazmaya başlayacak ve bu amatör uğraş Yunan dünyasında onun büyük bir ün kazanmasını sağlayacaktı.

1858 yılında Yunanistan'da *O Gerostathis* isimli çalışması yayımlanan Melas, artık tekrar krallıkta yaşamaya başlamıştır. Ertesi sene, Atina'daki eğitim cemiyetinin yönetim kuruluna seçilmiş ve eğitim konularında dernek başdanışmanı olmuştu. Böylece Melas, ulusunun eğitim görmesi için hırsla işe koyularak ağırlıklı biçimde, öğretmen yetiştirilmesi, ki-

tap dağıtımı ve eğitsel amaçlar için mali kaynak bulunması işleriyle ilgilenmiştir. Ayrıca pedagoji alanında yazdığı pek çok edebi kitap, Melas'ın Yunan dünyasındaki eğitim çevrelerince tanınmasını sağlamıştır.

Kitapları arasında kendisine asıl ününü kazandıran, *O Gerostathis* isimli çalışmasıydı. Kitap, Osmanlı İmparatorluğu'ndakiler başta olmak üzere bütün Helen cemaatlerine geniş bir şekilde dağıtılmıştı. Tam anlamıyla bir *Bildungsroman* (kişilik oluşumu romanı -ç.n.) olan kitap, okuyucularının fiziksel, zihinsel ve manevi sağlığını beslemeyi hedefliyordu. 1821 ayaklanmasının birkaç yıl öncesinde Epiros'ta geçen konusu ve basitleştirmiş *katharevousa*sıyla Melas'ın eseri, yaşlı Gerostathis'in yaşam ve halkının geçmişi konusunda öğrendiklerini anlatıyordu.

Melas'ın anlatımıyla, Gerostathis, Osmanlı dünyasındaki pek çok Rumun öyküsünü temsil etmekteydi. Epiros'ta doğup eğitimini Epiros'un ticaret ve kültür merkezi durumundaki Jannina (Yanya)'da tamamlayan Gerostathis, ticari amaçlarla yurtdışına seyahatler yapar ve seyahatleri sırasında da dünyanın bütün harikalarını ve insanoğlunun başarılarını yakından görüp tanıma olanağı bulur. Fakat asla anayurdunu unutmaz ve kültürel mirasını elden bırakmaz. En büyük zevki, klasik Yunan dünyası hakkında yeni şeyler öğrenmek olan Gerostathis, bunu yaparken Ortodoks Hıristiyan inancına da sadık kalır. Seyahatlerinden sonra, edindiği bütün bilgiyi gençlerle paylaşmak üzere anavatanına döner. Misyonunu tamamlamış bir durumda son nefesini verirken, ziyaret etmekte olduğu okulun öğretmenine şu öğüdü verir: "Bütün çabalarınızın ve bütün öğrettiklerinizin esas ve nihai amacı Yunan gençliğini İsa'nın yolunda ve anavatanın yararına eğitmek olmalıdır."[58]

O Gerostathis Yunan dünyasında eğitimin temel entelektüel nedenlerini ve toplumsal amacını özlü bir şekilde ortaya

[58]Leon Melas (1860), s. 350.

koymaktaydı. Söz konusu Yunan Hıristiyanlığı ideolojisi, kalıcı ve coğrafi olarak yaygın iki düşünce dünyası üzerine kurulmuştu: Klasik Yunan ve Doğu Hıristiyanlığı. Kitap bu ideolojinin nasıl bir siyasi yapı çerçevesinde işlerlik kazanacağı sorusuna yanıt getirmiyordu. Hem Yunan ulus-devleti hem de imparatorluktaki Rum cemaatleri, kitabın ortaya koyduğu formülü kendi dünyalarında kültürel bütünlük sağlamak amacıyla kullanabilecekler; İmparatorluktaki yerel cemaatler ve dini cemaat, bu idealin belirlediği sınırlar içinde işlemeye devam edecekti. Her şeyin ötesinde, bu düsturu temel alan eğitim, Küçük Asya cemaatlerinin ekonomik ve kültürel farklılıkları arasında köprü kurulmasını sağlayan bir toplumsal maya işlevi görecekti.

Küçük Asya'da eğitim etkinliklerinin koordinasyonu ve desteklenmesi işi, ruhban sınıfı, cemaat eşrafı ve eğitim dernekleri gibi birtakım aracı kurumlar arasında paylaşılmış durumdaydı. Bunların her biri, cemaat okullarının toplumsal gelişiminde belirleyici bir rol oynarken birbirlerini tamamlıyor ve işlev bakımından örtüşebiliyordu. Kısaca söylemek gerekirse bu kurumlar, imparatorluktaki Rum Ortodoks dünyası içinde eğitim alanında gerçekleşen ilerlemenin kendine özgü karakterini ve hızını belirlemişlerdir.

Sultanın inançlı Doğu Hıristiyan tebaasından sorumlu kurum olan Ortodoks kilisesi, tarihsel konumuna dayanmak suretiyle cemaatin ilerleyişinde asli kılavuzluk rolünü elinde bulunduruyordu. Cemaat girişimlerini başlatma ve kutsama yetkisi patriğin ve piskoposların sahip olduğu bir ayrıcalıktı ve müminler adına devletle ilişkiye giren de onlardı. Kilisenin emirleriyle, cemaatler arası etkinliklerin denetimi ve koordinasyonu yetkisi piskoposlara bırakılmıştı. Son olarak, ruhani lider rolleriyle din adamları, gerekli gördükleri belli etkinlikleri, öğüt verme ya da yasaklama güçlerini kullanmak suretiyle tek tek bireyleri ya da bir cemaatin bütününü etkileyebiliyorlardı.

Eğitime gelince, Ortodoks din adamları belli başlı alan-

larda önemli rol oynamışlardır. İster büyük ister küçük cemaatlerde olsun, okulların açılması ve devam edebilmesi, yapılacak iş öncesinde bir planlama aşaması gerektiriyordu. Örneğin, bu düşünceyle hareket eden Kayseri Piskoposu, piskoposluk bölgesinin batı kısmında kalan cemaatlerin ekonomik ve eğitsel koşullarını konu alan bir inceleme yapılmasını istemişti. 1870'lerin başında Neapolis'teki (Nevşehir) eğitim cemiyetince hazırlanan inceleme raporunu piskoposa teslim eden sorumlu kişi, raporu okuduktan sonra piskoposun "bir bütün olarak Helen ulusunun tecrit edilmiş ve tabiri caizse bölünmüş üyelerine maddi ve manevi destek sağlanması" yönünde çalışmalar başlatacağına ilişkin duyduğu ümidi ifade etmiştir.[59]

Yeni bir okul açmak isteyen cemaatin, yasa gereği hükümetten izin alması gerekiyordu. Talep genellikle başkente, patriğe ulaşıyor, sonrasında patrik uygun devlet merciine başvuruyor; gerekli izni temin ettikten sonra, patrikhane meseleye olan ilgisini, kelimenin tam anlamıyla sadece kendi onay mührünü vermek suretiyle ortaya koyuyordu. Okul kurucularına kilise mührünü teslim eden Ortodoks yetkililer, kurumun gözetimini üstlenenlere, okulun çıkarlarını azami derecede korumak saikiyle hareket etmeleri yolunda hatırlatmada bulunurdu. Kimi zaman da, ruhani liderler, bulundukları cemaatin eğitimle ilgili meselelerine müdahale etme gereksinimi duyuyorlardı. Herhangi bir kimsenin yetkilerini suistimal ettiğinin meydana çıkması durumunda, yerel rahip, yetkisini kullanarak söz konusu kişiyi görevinden uzaklaştırıp, aynı makama bir başkasının getirilmesini sağlayabiliyordu.[60]

Okulların yönetimi ve mali giderlerinin karşılanması işini ihtiyar heyeti yürüttüğünden, eğitim konularında din

---

[59]GAK, TA, Nevşehir, 7 Mart 1874, s. 30.

[60]İzinler konusunda, GAK, TA, Kios 45[1a], 2 Eylül 1864. Patrikliğin yetkileri konusunda, Marinakou (1950), s. 156.

adamlarının gözetimi de gerekli sayılıyordu. İhtiyar heyeti üyelerinin kapsamlı bir yetki alanı olduğu ve bunu belirli yönde kararlar almakta kullandıkları için, ihtiyarlar ve cemaat üyeleri arasında sık sık anlaşmazlıklar çıkmaktaydı. Hatta öğretmen tutulması, maaşların saptanması, müfredatın belirlenmesi gibi meselelerde tartışmalar öyle şiddetli bir hale geliyordu ki, artık daha yüksek bir yetkilinin müdahalesi kaçınılmaz oluyordu. Anlaşmazlığın okulu ilgilendirmesi durumunda, piskopos cemaatten yalnızca eğitim konularının idaresiyle yükümlü olacak ayrı bir teftiş kurulu oluşturmasını isteyebilirdi. Böylesi durumlarda din adamlarının müdahalesi, yerel cemaati sorunun çözümüne yönelten aracı bir kuvvet işlevi görmesinden dolayı çok yarar sağlayabiliyordu.[61]

Kilise yetkilileri öğrenime dair konularda ilgilerini açıkça ortaya koydukları ve varlıklarını hissettirdikleri halde, gerektiğinde yerel cemaatler de asıl sorumluluğu yüklenmekteydi. Nihai sorumluluk ise ileri gelenlerdeydi. Yüzyılın ikinci yarısında cemaat ileri gelenleri okulların sorumluluğuna gittikçe, eğitim birliklerince desteklenip yönlendirilen *ephor*ların oluşturduğu teftiş kurullarına bırakmaya başlamışlardı. Söz konusu birlik ya da dernekler, okulların mali ve yönetsel işlerinin idaresi amacıyla özellikle kurulmaktaydı. Eğitim süresi ve velilerin yükümlülükleri konusunda okul yönetmeliği hazırlanması gerektiğinde genel bir toplantıyla tüm cemaatin görüşleri alınıyor, cemaat üyeleri çoğunlukla, bu meselelerde bilgili olanların kendilerine sunduğu bir programın içeriğini ve süresini ortak bir şekilde onaylıyorlardı. Okula bağlılığı korumak ve velilerle öğretmenler arasındaki anlaşmazlıkları en aza indirmek amacıyla, velilerin müfredata onay vermeleri ve çocuklarının programı tamamlamasına dikkat etmeleri istenmekteydi. Çocuklarını, programı bitirmeden okuldan alan veliler belli bir cezai ücret ödemek zorunda kalıyordu. Fakat bazı durumlarda da aile,

[61]GAK, TA, Kios 45[1a], 14 Şubat 1877, s. 167.

çocuklarının okul masraflarını karşılamayacak bir halde buluyordu kendini. Böylesi durumlarda ileri gelenler ellerinden geleni yaparak söz konusu öğrenci ya da öğrencilerin masraflarını üstlenecek sponsorlar bulmaya çalışıyordu.[62]

Cemaatin meydana getirdiği bir kurum olması sebebiyle, okul, cemaatin ihtiyaçlarını ve kaygılarını yansıtmaktaydı. Örneğin, bir Rum okulu açtıklarında, Sinososlular ilk olarak okulun altı yıl sürmesini öngörmüşlerdi. Fakat birkaç yıl sonra bazı cemaat üyeleri, mantıksız olduğu gerekçesiyle bu uygulamaya itiraz etmişler ve öğrencilerin eğitimlerini tamamladıklarında on sekiz yaşında, yani meslek öğrenemeyecek bir yaşta olacaklarını belirtmeye başlamışlardı. Onlara göre, Rum mektebinin misyonu sadece öğretmen yetiştirmek olmamalıydı. Bu kadar yıllık çalışmanın öğrenciye bir mezun sıfatından başka bir şey kazandırmadığına inanıyorlardı belki de. Böylece, yapılan bir oylamayla, cemaat, eğitim süresini dört yıla düşürmüş; çocuklarının eğitimlerine devam etmesini isteyen veliler için ise diğer iki yıl, ek eğitim süresi olarak korunup tercihe bırakılmıştır.[63]

Cemaatin, eğitim konularını denetlemek üzere görevlendirdiği üyeler, işleyişteki ayrıntılardan temel planlama kararlarına kadar her alanda çalışıyorlardı. Cemaat, okul için eğitimciler tuttuğunda, yönetici vasfını taşıyanlar bu makamla ilgili her şeyi görüşmeye açıyorlardı. Öğretmenlerle belirli konuları içeren bir kontrat imzalanması, görüşülen konular arasında önemli bir yer tutmaktaydı. Sözleşme, öğretmenin yıllık maaşının yanında görevlerini de ayrıntılarıyla açıklardı. Eğer cemaat, okulun eğitim programı hakkında görüş birliğine varmışsa, öğretmenden hiçbir değişiklik yapma-

---

[62]A.g.e., Sinasos 139, 12 Nisan 1862, 1 Eylül 1866; Sinasos 142, 12 Nisan 1862, s. 6. Mali güçlük yaşanan bir durumda burs sağlayan şahıslardan biri bir öğrencinin masraflarını, çocuğa yılda on kilo buğday ve belli bir miktar Amerikan kumaşı vermek suretiyle karşılamayı kabul etmişti. (Sinasos 140, 10 Eylül 1862, s. 146-47).

[63]GAK, TA, Sinasos 139, 1 Eylül 1866.

dan programı devam ettirmesi istenirdi. Birden fazla öğretmen tutulması durumunda ise, öğretmenlerin aralarındaki yetki dağılımı ve okul içindeki konumları da sözleşmenin ayrıntılarında belirtilir, ayrıca öğretmenler arasında yaşanabilecek ihtilaflar karşısında yapılması gerekenler de sözleşme içinde hükme bağlanırdı. Örneğin, Sinasos cemaatinde, anlaşmazlığa sebebiyet vermiş bir öğretmenin, okulun üst sınıflarına ders vermekten men edilerek cezalandırılması söz konusu olmuştur.[64] Cemaatler, böylesi ayrıntılara dikkat ederek, çoğunlukla deneme mahiyetindeki eğitim çabalarına uyum ve istikrar kazandırmaya çalışmaktaydılar.

Halklarının gelecekteki eğitim gereksinimleri için planlar yapan cemaat liderleri, çoğunlukla komşu cemaatleri de hesaba katmak zorunda kalıyordu. Bu durum, Rum cemaatlerinin, eğitim kurumlarının sayısını ve coğrafi nüfuzunu artırmaya çalıştıkları Anadolu iç bölgelerinde giderek daha çok yaşanmaya başlamıştı. Böyle bir düzeyde yapılan çalışma, elbette daha kapsamlı cemaat örgütleme araçları gerektiriyordu. Sinasos cemaati gittikçe genişleyen eğitim sorumluluklarının canlı bir örneğidir. 1862 yılında cemaat ileri gelenleri "kızların ahlâki terbiyesi ve yurdumuzun manevi ıslahı için" bir kız okulu açmaya karar vermişler;[65] okulun gözetimi için de bir eğitim cemiyeti kurmuşlardı. On yıldan biraz fazla bir süre sonra, Kapadokya piskoposluk bölgesinde bulunan Rum cemaatlerinin genel vilayet meclisi, Sinasos'ta çevre cemaatlere de hizmet verecek bir kız okulu açılmasını istemiştir. Sinasoslular bu fikre destek vererek, vilayet eğitim konularının koordinasyonundan sorumlu Kapadokya Eğitim Cemiyeti'ne *(Adelfotis)* okulun donanımı için belli miktar para yardımı teklif etmişler ve bütün bunlardan Kayseri piskoposunu haberdar etmeyi de unutmamışlardır.

Öte yandan, tüm vilayetin ihtiyaçlarını karşılama zorun-

---

[64]A.g.e., 141, 12 Eylül 1869, s. 54.
[65]A.g.e., 139, 13 Haziran 1862, s. 20.

luluğu önemli lojistik sorunlar ortaya çıkarmıştı. Vilayetin diğer alanlarından gelen kız öğrencilerin barınma ve beslenme ihtiyaçlarının karşılanması gerekiyordu. Okulun bu zorunlulukları kaldıramayacağına kanaat getiren Sinasoslular, yıllık sabit bir ücret karşılığında kızların yerel ailelerin yanına verilmesinde karar kılmışlardı. Böylece okulun masrafları düşecek ve kız öğrencilerin cemaate uyum göstermeleri sağlanacaktı. Ayrıca çok yerinde bir bakışla, kızların çoğunun Rumca konuşamadığına dikkat çekilmiştir. Rumcayı sadece okulda kullanmaları gerekiyorsa da, kızların Rumca konuşan ailelerin yanında kalmalarının yararlı olacağı dünüşünülmüştü.

Okulun, Sinasos cemaatiyle vilayetteki eğitim cemiyetinin ortak bir girişimi olması öngörülmüş ve bu iki organizasyon, Kapadokya Adelfotis Eğitim Cemiyeti'nin okulun idâmesiyle öğretmenlerin maaşlarının ödenmesinden sorumlu olacağı konusunda anlaşmışlardı. Fakat bu girişimde Sinasos'un ekonomik anlamda büyük bir rol oynadığı da açıktı. 1870'lerin başlarında eğitim cemiyeti, okula olan mali yükümlülüklerini yerine getirebilecek ekonomik güce sahip değildi. Okulun kısa süre içinde Adelfotis Eğitim Cemiyeti'nin kontrolüne bırakılması söz konusuysa da, Sinasoslular hiç olmazsa başlangıçta okulun masraflarını karşılamak niyetindeydiler. 1874 yılında Sinasoslular halihazırda varolan kız okulunun vilayetin ihtiyaçlarını karşılamadığı inancıyla yeni bir kız okulu inşa etmeye karar vermişler ve bu yeni binanın yapımını da üstlenmişlerdi. İhtiyacını duydukları parayı ise yerel cemaatten ve başkentteki varlıklı Sinasoslulardan temin etmeye çalışmışlardır.[66] Bu örneğin de gösterdiği gibi, eğitim alanında ufukların iyice genişlemeye başladığı yerlerde okulları bir arada tutan ve mali desteğin devamını sağlayan başlıca dayanak, cemaat olmuştur.

---

[66]A.g.e., ve 20 Şubat 1873, s. 31; 9 Mart 1873, s. 32; 6 Temmuz 1874, s. 35; GAK, TA, Kaisareia 206, 28-31 Mayıs 1873, s. 85.

Doğal olarak, eğitim girişimlerinin finansmanı için gerekli paranın temini, cemaatler için asli bir önem taşıyordu. Geleneksel zenginlik kaynaklarından en önemlisi gayri menkul idi. Daha çok Rumun ticaret ve imalat sektörlerinde yer almasıyla birlikte bazı cemaatlerde refah düzeyi oldukça yükselmişti. Fakat bir cemaatin ekonomik talihi ne olursa olsun, okul gibi kamu kurumları için yeterli kaynak ayrılması, mutlak bir zorunluluk olarak kabul ediliyordu. Cemaat liderleri mecbur kaldıklarında eğitime kaynak bulmak için yaratıcı olmak zorundaydılar. Asırlardır kiliselerinin ve loncalarının yardımlarından yararlanmışlardı. Bu kurumların üyelerinden alacakları aidatlar saptanırken okullara verilecek bir pay da hesaba katılırdı. Örneğin, bir kilise mum satışı sayesinde, bölgesindeki cemaatinden okullara aktarılmak üzere önemli bir sabit gelir elde etmekteydi.

Loncalara gelince, bunların cemaate verdiği borç paraların faizi okullar için ayrılıyordu. İthal edilen malların yol açtığı ağır rekabet koşullarına dayanamayarak kendini feshe den sayısız lonca, sahip olduğu taşınmazları eğitim kurumlarına bağışlıyordu. Loncalarla beraber bireylerin de toprak ve binalarını hayırhah amaçlarla kullanmak üzere cemaatlere satması ya da vasiyetle bırakması beklenirdi. Daha büyük ve daha yaratıcı cemaatler ise kaynak bulmak amacıyla yortu günlerinde tiyatro temsilleri ve törenler düzenlemekteydiler. Eğitim derneklerinin kurulmasıyla cemaat üyelerinden özel olarak ya da bu cemiyetlere üye olmak suretiyle para yardımı yapmaları ya da başka taahhütlerde bulunmaları istenmeye başlamıştı.[67] Bu organizasyonlar, hem gelir getiren etkinlikler düzenleyerek hem de Rum kültürünün eğitsel kaynaklarıyla bağlantılar kurarak cemaatlerde resmi öğrenimin ağırlık kazanmasını sağlamışlardır.

---

[67]Makri (Elyazması) s. 321-23; Marinakou (1950) s. 149-151; GAK, TA, Sinasos 140, 22 Mayıs 1857; Nevşehir 133, 19 Temmuz 1873, s. 17 ve 7 Mart 1874, s. 28; Sinasos 139, 1 Nisan 1866, s. 21-22.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, kaynakları ciddi olarak okulların finansmanına ayrılmış cemaatlerde eğitimle ilgili konular üç tip yetkili kurum tarafından hallediliyordu. Resmi anlamda ihtiyar heyeti olarak örgütlenmiş ileri gelenler, belirli maliye, mukavele ve inşa meselelerinde söz haklarını kullanarak, cemaatin belli başlı çıkarlarının korunmasını gözetmekteydiler. Okulun bakımı ve öğrenci kayıtlarının yapılması gibi genel idari işler ise bir heyete bırakılmıştı. Bu iki grupla da bağlantısı bulunan eğitim cemiyetlerine gelince, bunlar okulların mali giderlerinin karşılanması için girişimlerde bulunuyor ve idari konularda da belli ölçüde nüfuzlarını kullanıyorlardı.[68] Eğitim dernekleri, ayrıca yönetim kurulları aracılığıyla yerel okul heyetleri ve cemaat üstü eğitim çevreleri arasındaki meselelerin koordinasyonunu sağlıyorlardı. Böylece, giderek daha tüzel bir yapıya kavuşan, daha kapsamlı ve daha standart bir hâl alan resmi öğrenim dünyasının bir parçası olarak yerel çıkarlar da gözetilmiş oluyordu.

Cemaatlerde Kamusal Kültür: Eğitim Dernekleri

1860'lı yıllarda Osmanlı hükümeti devlet okullarını geliştirme yönünde çaba sarf ederken, Müslümanlar ve gayri Müslimler arasında eğitimle ilgili özel girişim faaliyetleri de artış göstermekteydi. Başta Fransız eğitimci Victor Duruy olmak üzere, Batı Avrupa'da profesyonel eğitimciler örnekler ve öneriler vasıtasıyla yönteme dikkat çekiyorlardı. İmparatorluktaki yetersiz eğitim koşulları, İstanbul'daki Müslüman ve gayri Müslim cemaat liderlerini harekete geçirdi. Amaçları, gençler ve erişkinler için eğitim fırsatlarını çoğaltmaktı. Bu özel girişimin önde gelen vasıtası, imparatorluktaki Rumların yaşamı üzerinde nihai anlamda önemli bir etkide bulunacak olan eğitim dernekleriydi.

---

[68] GAK, TA, Nevşehir 133, 27 Ekim 1872, s. 9.

1860'ların başlarında İstanbul'daki önde gelen Müslüman ve gayri Müslim aydınlar Osmanlı İlim Cemiyeti'ni kurmuşlardı. Modern bilimsel ilerlemenin etkili gücünün açıkça farkında olan cemiyet kurucuları, geleneksel olarak kabul edilmiş doğruları inkâr etmeksizin yeni gelişmeleri yaymaya çalışıyorlardı. Halka açık konferanslar ve cemiyetin 1862'de çıkarmaya başladığı bir dergiyle, dernek üyeleri, Osmanlı başkentine pratik ve genel anlamda bir aydınlanma getirme çabası içindeydiler. Aynı dönemde İstanbul Rumları da bir eğitim cemiyeti oluşturma yolundaki ilk adımlarını atmışlardı. 1861'de kurulan *Ekpaideftikon Frontistirion*'un ömrü çok uzun olmamıştır.[69]

Fakat aynı yıl içinde, *Ellinikos Filologikos Syllogos Konstantinoupoleos* (bundan böyle *Syllogos* ve Rum Edebiyat Cemiyeti değişmeli olarak kullanılacak -ç.n.) kurulmuştur. Başkentteki Rumların hatırı sayılır mali ve entelektüel kaynaklarıyla desteklenen bu cemiyet, imparatorluktaki diğer Rum cemaatlerince kurulmuş benzer örgütler arasında kısa sürede seçkin bir konuma yükselmişti. Cemiyetin 1863'te çıkarmaya başladığı ve yirminci yüzyıla kadar aralıksız yayınını sürdürdüğü dergisinin ilk sayısında, devletin laik halk okulları açma ve ülkenin endüstriyel ve tarımsal üretimini destekleme çabalarına değinilmekteydi. Dergide ayrıca, "Osmanlı, Ortodoks, Ermeni ve Avrupalı" üyelerden oluşan Osmanlı İlim Cemiyeti'nin çalışmalarına da atıfta bulunuluyordu. Edebiyat Cemiyeti yöneticileri bu tür örneklerle, "Doğu halkları, edebiyat ve ilim alanında üstünlüğü yakalamak için hep birbirlerine meydan okumuşlardır; bunlar [edebiyat ve ilim] ol-

[69]Berkes (1964), s. 178-79. "İnsanların dil ve kökenleri konusunda hiçbir ayrım yapmaksızın, genel olarak Osmanlı İmparatorluğu halkları ve özellikle kadınlar arasında edebiyatın yayılması"nı sağlamayı amaçlayan cemiyetin yapmayı düşündüğü şeyler arasında okullar kurmak, seminerler düzenlemek, yoksul öğrencilere mali yardımda bulunmak, halka ve din adamlarına okunacak materyal dağıtmak vardı (Odysseus Ialemos, 1877-78, s. 7).

maksızın ne toplum ne de birey herhangi bir ilerleme kaydedebilir" düşüncesine olan inançlarını ortaya koymuşlardır.[70]

Edebiyat Cemiyeti'nin görüşüne göre, kültürel ilerleme, milli cemaatin bütününü ilgilendirmekteydi. Cemiyetin önde gelenleri, Ermeni ve Yahudi milletlerine mensup aydınların halklarını aydınlatma amacıyla dergi çıkardıklarına dikkat çekiyorlardı. Osmanlı-Rum entelektüel liderleri açısından Rum dini cemaati içerisinde eğitim derneklerinin kurulmasını mutlak surette zorunlu kılan şey ise, halklarının "yüksek eğitim kuruluşlarından yoksun" olduklarını görmeleriydi.[71] Cemaat liderlerinin inancına göre, bu durum, bireysel ve toplumsal rekabetin genişlediği bir dünyada ciddi bir dezavantajı ifade ediyordu. Cemaatler tarafından sponsorluğu yapılan ve düzenlenen kültürel etkinlikler, söz konusu olumsuzlukları bir ölçüde telafi edebilirdi.

Edebiyat Cemiyeti, esas amacını kültürün yayılması olarak belirlemiş, böylece, dergi çıkarmak baştan itibaren örgütün ana hedeflerinden biri olmuştu. Yayın sorumluluğunu üstlenen kişiler, derginin alanıyla içeriğini kılı kırk yaran bir itinayla planlamışlardı. 1863 yılında beş yüz baskı yaparak ayda iki kere çıkmaya başlayan dergi, cemiyet üyeleri arasında entelektüel yaratıcılığı teşvik amacıyla her sayısında üyelerin iki yazısına yer veriyordu. Kültürün yayılması amacına yönelik olarak dergi, başta "yabancı" yayınlardan alınan araştırma raporları olmak üzere cemiyete üye olmayanların çalışmalarını yayınlıyordu. Derginin ciddiyetinin en iyi göstergesi, basılan yazılara ait bütün tablo ve çizelgelerle kaynakçaların tamamının editör tarafından basıma dahil edilmesidir. Okur çevresi ise dergiyi ücretsiz alanlardan,[72] yıllık belirli bir tutar karşılığı abone olanlardan ve ayrıca dergiyi değişim yoluyla edinen diğer yabancı ve Yunanis-

---

[70]"Prologos" (1863), s. iii.
[71]A.g.e., s. iii, iv.
[72]A.g.e., s. vii-viii; Ialemos (1877-78), s. 7-8.

tan'da basılan dergilerin yayın yönetmenlerinden oluşuyordu.

Dergide çıkan makalelerin çoğu, ilk olarak halka açık konferanslarda sunulan metinlerdi. Bunlar daha çok Bizans devrinin yanı sıra klasik Yunan ve Roma dönemlerine ilişkin olarak filoloji, arkeoloji ve tarih alanlarında yapılan çalışmalardan oluşmaktaydı. Söz konusu yazılar, geçmişin göz alıcı yaratıcılıklarına sahip uygarlıklara dilsel ve tarihsel göndermelerde bulunmak suretiyle çağdaş Yunan halkları arasında etnik gurur duygusunun güçlenmesini sağlıyordu. Antik dönemler konusunda çok sık yazılar yayınlayan dergi, ayrıca okuyucularının etnik kimliğine doğrudan katkıda bulunuyordu. Örneğin, edebiyat, tarih ve arkeoloji konularıyla, derginin, "Türkiye'nin Avrupa yakasındaki dört Rum vilayeti: Trakya, Makedonya, Epiros ve Tesalya" olarak adlandırdığı yerleri konu alan en iyi makaleleri yazacak şahıslara ödül vaat edilmekteydi. Bununla birlikte, dergide çıkan bütün yazılar, ister uzak geçmişte kalmış olayları konu alsın, ister güncel meselelere değinsin, isterse de halk şarkılarının metinlerini sunmaktan ibaret olsun, Osmanlı devlet erkânını rencide etmemek için titizlikle gözden geçirililiyordu.[73]

Edebiyat Cemiyeti başkent ve civarında yaşayan Rumları aydınlatmaya yönelik olarak çeşitli konular üstüne konferanslar düzenlemekteydi. Eğitime dair kararlı bir tavır ortaya koyan cemiyet, astronomiden etiğe, filolojiden fizyolojiye, pek çok alanda konuşmalar yapılmasını sağlıyordu. Halka açık konuşmalarda bütün bilim dalları yer alsa da, başta tarih olmak üzere beşeri ilimlere daha fazla ağırlık veriliyordu. Bu durum dinleyicilerin tercihleri kadar muhtemelen konuşmacıların ilgi alanlarının da göstergesiydi. Tarihsel konulara değinen konuşmacıların en çok rağbet ettikleri alan eski Yunanistan idi. Roma ve Bizans'ın da ilgi odağı olduğu bu konferans dizilerinde[74] Fenerliler ve Neohelenizm

[73]Ialemos (1877-78), s. 8; ayrıca bkz. Dawkins (1933), s. 273.

[74]Roma tarihi üzerine konuşma yapan bir katılımcı, Romalıların askeri

gibi başlıklar da rağbet görüyordu. Gerek yazılı gerek sözlü olsun, sponsorluğunu üstlendiği bütün faaliyetlerde cemiyet, siyasi nitelikli herhangi bir şeyin yer almaması için özellikle dikkat ediyordu.[75] Başlangıçta desteklediği etkinlikleri en dar anlamda resmi bir kültür olarak aydınlanmayla sınırlamış olan cemiyet, bu şekilde başkentin gittikçe zenginleşen kozmopolit Rum nüfusunun isteklerini yansıtmaktaydı.

Kuruluşunu izleyen on yıl içerisinde Rum Edebiyat Cemiyeti, faaliyet alanıyla etkinliklerinin niteliğini önemli ölçüde genişletmiştir. Başkentteki Rumlar tarafından daha çok tanındıkça ününe ün katan *Syllogos*, artık taklit edilir olmuş, şehirde Rumların yaşadığı her alanda cemiyetin desteğiyle benzer organizasyonlar kurulmaya başlamıştı. 1871'de yalnızca İstanbul'da sayıları yediye ulaşan ve her biri diğerlerinden bağımsız olan bu cemiyetler, *Syllogos*'un öncülüğünde her türlü eğitim faaliyetini desteklemek konusunda işbirliği yapmaya karar vermişlerdi.[76]

İmparatorluğun diğer şehir ve kasabalarındaki Rum cemaatler, başkentte eğitim alanında gerçekleştirilmiş ilerlemeyi örnek almaya başlamış ve 1870 yılların ortalarında düzinelerce eğitim derneği kurulmuştur. Bu eğilim tam da Edebiyat Cemiyeti'nin, faaliyet alanını ve nüfuzunu genişlettiği dönemle aynı zamanda ortaya çıkmıştır. Cemiyetin çalışmalarını yakından takip eden bir zenginden mali yardım alan

---

fetihte kültürel yaratıcılığa oranla çok daha ileri olduklarını söylemiştir. Nitekim Roma yıkıldığında, bu düşüş Yunanlıların insanlığın ilerlemesine ve uygarlığa yaptıkları katkılara benzer bir iz bırakmamıştır geride. 1870-71 döneminde konferans konuları ve sayıları şöyleydi: tarih, 38; filoloji, 20; etik/toplumsal huzur, 16; fizik, 7; astronomi, 6; felsefe ve fizyoloji, 6; sağlık, 4; müzik, 3; jeoloji, 3; arkeoloji, 2; mineraloji, 1 (Hasiotis, 1870-71, s. 78-85, 100).

[75]Bu dönemdeki cemiyet başkanı örgütün o yılki çalışmalarını değerlendirdiği bir konuşmasında şunları söylüyordu: "Cemiyet, kuruluşundan bu yana doğru bir tutumla politikayla ilgili her şeye sırt çevirmiştir; çünkü politik heyecanlar, şiddetli fırtınalar misali insanları tahrik eder ve zihinlerini kararttır (*Amaltheia*, 7 Haziran 1869, s. 2).

[76]Hasiotis (1870-71), s. 87.

Syllogos, başkentteki ve taşradaki cemaat okullarıyla beraber çalışmak üzere özel bir daire kurmuştur. 1871'de benimsenen yeni tüzük gereği, cemiyet, imparatorluktaki Rum dünyasının tamamında eğitimle ilgili etkinlikler düzenleme görevini üstlenmişti. Örneğin, bu amaçla başkentteki öğrencilere yönelik olarak ödüllü yarışmalar düzenlenmiştir. Eğitim dernekleri kurmak isteyen cemaatler ne yapmaları gerektiği konusunda bilgi almak için *Syllogos*'a danışırlardı. İmparatorluktaki eğitim koşulları üzerinde düzenli olarak araştırmalar yapan *Syllogos*, zaruret içindeki okulları destekleyen derneklere de maddi yardımda bulunurdu.[77]

Nihayetinde *Syllogos*, misyonuna mümkün olan en geniş anlamı kazandırmış, Osmanlı topraklarındaki Helenlerle Helenleşmiş olanların "Yunan dilinde eğitim" alabilmelerini sağlama hedefine yönelmişti. Edebiyat Cemiyeti'nin George Hasiotis (cemiyetin 1870'lerdeki genel sekreteri) gibi en coşkun destekçileri, dini cemaatin sınırlarını aşan bir kültürel cesaret sergilemekteydi. Batı cemiyetlerinin sağladığı başarıların farkında olan Hasiotis, organizasyonunun eğitim alanında sağlayacağı gelişmenin gün gelip Doğu'ya kültürel konularda Avrupa halklarıyla rekabet etme şansı vereceğini ümit ediyordu.[78]

Ellinikos Filologikos Syllogos'un Rum milletinin eğitim işlerinde sahip olduğu seçkin konum, İstanbul'daki Rum liderlerin toplumsal itibarı ve cemiyetin Osmanlı dünyasının dışına uzanan çok çeşitli bağlantıları ile güvence altına alınmıştı. Londra'dan St. Petersburg'a, önde gelen Avrupa başkentlerinde yaşayan Rumlar cemiyete her türlü katkıda bulunmaktaydı. Ayrıca, *Syllogos*'un yönetici kadrosu Batı Avrupa'dan

---

[77] *Syllogos*'un sekreteri Hasiotis 1871 yılına gelindiğinde faaliyet gösteren 30 cemiyet bulunduğunu bildirirken, Ialemos 1874 yılında bu sayının 75 olduğunu iddia etmektedir (A.g.e., Ialemos, 1877-78, s. 13; ayrıca bkz. Alexander Mansolas, 1878, s. 73 ve *O Syllogos* 6 [1873], s. 207).

[78] Hasiotis (1870-71), s. 87; Ialemos (1877-78), s. 13.

Yunan olmayan kimseleri de onur kuruluna dahil etmeyi ihmal etmemişti. Bunun yanında, Babıâli'deki Yunan büyükelçisinin cemiyet üyesi yapılması, Yunan Krallığı'yla sıkı ilişkiler kurulmasını sağlayacaktır. Üyeliği döneminde bu aydın büyükelçinin, yani Alexander Rangavis'in halka açık konferanslar vermesi, cemiyetin kültürel itibarının artırmasına önemli katkılarda bulunmuştur.[79]

Sahip olduğu bu mali ve toplumsal değerlerle İstanbul Edebiyat Cemiyeti, özel girişime dayalı bir örgütten ne beklenebilirse o derecede cemaat eğitimine katkıda bulunmaktaydı. Etkinlikleri, üyelerinin kentli, eğitimli ve başarılı niteliğini yansıtıyordu. Rum milletine entelektüel maya sağlayan cemiyet, eğitim etkinliklerini düzenleyen bir organ gibi hareket ediyor ve dört bir yana dağılmış Helenizm merkezleri için kültürel bir standart oluşturulmasına destek veriyordu. Ne var ki, cemiyet bu merkezlerin farklı farklı toplumsal ihtiyaçlarını karşılayacak durumda değildi. Oldukça itibar sahibi de olsa, *Syllogos*, imparatorluğun kent merkezlerinde ayrı ayrı cemaatler tarafından kurulmuş sayısız toplumsal örgüt arasında tek başına bir kurum olarak duruyordu.[80]

1860'lı yıllardan itibaren Küçük Asya cemaatlerinde eğitimi ve yoksulları desteklemeye yönelik *Eleemosynary* (Yardımsevenler) dernekleri sayısal olarak önemli bir artış göstermişti. Fakat bu cemiyetlerin kurulması hem büyük çabalarla hem de pek çok düş kırıklığıyla mümkün olmuştur. Hatta, yeni fikirlere açık, gittikçe büyüyen, geniş İzmir Rum cemaatinde dahi, yüzyılın ikinci yarısına dek dengesiz bir

---

[79]Hasiotis (1870-71), s. 97; *O Syllogos* 6 (1873), s. 207; Ialemos (1877-78), s. 9-10.

[80]Chassiotis (1881), s. 413-14. Sarantidou (1899, s. 60-63) cemaat içinde ya da oldukça fazla sayıda Sinasoslunun yaşadığı başkentte kurulmuş olan bazı eğitim ve hayır kurumlarından söz eder. İstanbul'dakilerin bir kısmı gerekli izni almadıkları için devlet yetkililerince feshedilecektir; ayrıca bkz. GAK,TA, Sinasos 139, 9 Haziran 1844.

ilerleme yaşanmıştır. Şehirdeki tüccarların, müşterek ve hayırsever çabaları 1800'lü yıllara uzanıyordu. Fakat, 1850'lerin sonlarında girişilen bir yetimhane açma denemesi, mali destek olmadığı için başarısızlıkla sonuçlanmıştı. 1870 yılında, *Omiros* isimli eğitim derneğinin kurulmasında başarı sağlanmıştı. Bu dernek daha sonra şehirdeki işçiler için akşam okulu uygulaması başlatmıştır.[81] Kıyıdaki ve iç kesimlerdeki merkezlerde bulunan Rum cemaatleri de yavaş yavaş bu gelişmelere ayak uydurmaya koyulmuşlardı. Bununla birlikte, dış dünyayla yakın bağlantı içinde olan yerleşim merkezlerinin her zaman, söz konusu gelişmelerin çıkış noktası olduğunu söylemek doğru değildir.[82]

1872'nin Mayıs ayında Kapadokya'nın Nevşehir kentinde bir grup Rum birleşip bir eğitim derneği kurmuşlar ve bu örgüte öğrenime verdiği önemle anılan yerel bir azizin ismini vermişlerdi. *Filekpaideftiki Leschi Vasileias*'ın kurucu üyeleri dernek içtüzüğünü kaleme aldıktan sonra açılış toplantısını da Haziran ayı içinde gerçekleştirmişlerdi. Cemaat büyük oranda Türkçe konuşan Rumlardan oluştuğu için, dernek kayıtları hem Rumca hem de *Karamanlıca* tutuluyordu. Derneğin halka açık ilk toplantısında kurum başkanı konuşmasını Türkçe yapmış, fakat dernek üyesi yerel okul öğretmenleri katılımcılara Rumca hitap etmişlerdir. Bu öğretmenler, "uğraşıp atalarının ihtişamlı günlerini geri getirmeleri"[83] için hemşerilerini (Mikrasianous) derneğin çalışmalarına destek

---

[81]1818 yılında Rum tüccarlar ortak çıkarlara dayanan meselelere eğilmek ve hayır etkinliklerine katılmak amacıyla bir ticaret cemiyeti *(Emboriki Leski)* kurmuşlardır (*Efimeris tis Smyrnis*, 16 Eylül 1849, s. 1). Yetimhane konusunda, *Tilegrafos*, 12 Aralık 1859, s. 3. Omiros ve diğerleri konusunda, Chassiotis (1881), s. 471.

[82]Trabzon Rumları 1876'da bir dernek kurmuşlardır (Chassiotis, 1881, s. 471). *Amaltheia*'daki (16 Ağustos 1896, s. 4) bir makale, eğitim alanındaki ilerlemeyle ilgili olarak İzmir'e yakın bir konuma sahip olan Aydın'daki Rum cemaatinin iç kısımlardaki diğer cemaatlerden bile hâlâ daha geride olması konusundaki üzüntülerini dile getiriyordu.

[83]GAK, TA, Nevşehir 134, 5 Haziran 1872, 14 Mayıs 1872.

vermeleri konusunda teşvik etmeye çalışmışlardır.

İç bölgelere gelince, uzak mesafeler ve Ortodoks Hıristiyan nüfusun yoğun olmayışı, bu sivil örgütler açısından sorunlar yaratmaktaydı. İç bölgelerin bu dezavantajlarını telafi etmek için *Vasileas* benzeri bir eğitim cemiyeti iki ayrı tip üye kaydediyordu. Kasabada ikamet edenler düzenli üyelerdi ve yöneticiler de bunlar arasından seçiliyordu. Diğer kasaba ve köylerden olup da derneğe katılmak isteyenlere ise "fahri üye" denmekteydi. İyi katılım olmasını sağlamak amacıyla, toplantılar pazar günleri kilise ayinlerinden sonra yapılıyordu. Üye olsun olmasın her erkeğin katılabileceği bu genel toplantılarda, din aleyhinde, siyasi ve cemaatle ilgili olduğu düşünülen meselelerin tartışılması içtüzük tarafından özellikle yasaklanmıştı.[84]

Bir eğitim derneği eğer gerçekten başarı sağlamak istiyorsa, önemli bir üye sayısına sahip olup, bunu koruması ve düzenli gelir kaynakları bulması gerekiyordu. Vasileias Cemiyeti'nin yaşadığı deneyimler bu açıdan oldukça tipik bir görünüm sunmaktaydı. Kuruluşunun ilk yılında 66 üye kazanan derneğe sonraki yıl 24 kişi daha katılmaya karar vermiş, bir sonraki yıl ise yalnızca 10 kişi üye olmuştu. Tahmin edileceği üzere, üyelerin çoğunluğu tüccarlarla işadamlarından oluşuyordu. Bunun yanında cemaatin ruhani ve entelektüel liderleri de derneğe katılmış, örneğin piskopos fahri başkan olarak görev yapmıştı.[85]

1874 yılında derneğin çizgisi düşüşe doğru keskin bir dönüş yaşayacaktı. Önceki kışın sert hava şartları bölgede rekoltenin bir hayli düşük olmasına yol açmış, kısa süre sonra açlık kol gezmeye başlamıştı. Böylece ellerindeki az yiyecek ve

---

[84] A.g.e., 14 Mayıs 1872.

[85] A.g.e., 136, 1874, s. 2-6. Derneğin ilk yılı olan 1872'de bir araya gelenler arasında şu mesleklerden temsilciler bulunuyordu: gezici tüccar (18), tüccar (11), manav (10), banker (4), küçük eşya ticaretiyle uğraşanlar (4), öğretmen (4), rahip (4), duvar ustası (2), mimar (1), kitapçı (1) (GAK, TA, Nevşehir 134, 27 Mayıs 1873).

daha az ticari ürünle, kasabalılar kendilerini mali bir sıkıntı içinde bulmuşlardı. Dernek, öğrencilere giysi ve para dağıtmak suretiyle elinden geleni yapmış, fakat acımasız ekonomik koşullarla beraber, derneğin aldığı mali yardımlarda ve üye sayısında da kesin bir düşüş görülmüştü. Bu sorunların üstesinden gelemeyen Vasileias Cemiyeti, kısa bir süre sonra feshedilmiştir. Bununla birlikte, 1879'da yeniden canlandırılan dernek fazla görev üstlenmeden, çalışmasını yalnızca eğitim konularıyla sınırlamış, hayır işlerinden artık elini ayağını çekmişti. Aynı yıl içinde Nevşehir'de başka bir eğitim cemiyeti kurulmuştu. *İndiktias* isimli bu dernek, muhtemelen Vasileias'ın hayal kırıklığına uğramış üyeleri tarafından açılmıştı.[86] Böylece cemaat kurumlarının gelişiminde hem insan hem doğa önemli rol oynamıştır.

Vasileias türü bir cemiyetin eğitim etkinlikleri, cemaat yaşamını çeşitli şekillerde etkilemekteydi. Çoğu ailenin resmi eğitim masraflarını karşılayamayacak durumda olduğunu göz önünde bulunduran dernek, yoksul öğrencilere mali yardım sağlıyordu. Eğitimin gençlerden erişkinlere, bütün bireyler için bir ihtiyaç olduğu düşünülüyordu. Buna bağlı olarak, Vasileas, misyonunun her iki yaş grubunu da içermesine özen gösteriyordu. Resmi öğrenim açısından eline fazla fırsat geçmemiş erişkinlere, cemiyet tarafından düzenlenen halk konferansları ve kurslar aracılığıyla ikinci bir şans verilmekte; öte yandan, çocukların, genç yaşta eğitimin yararlarından zamanında istifade etmelerine özellikle dikkat edilmekteydi. Cemiyet yöneticileri anaokulları hakkında bilgi edinmişler ve Nevşehir'de bir tane açmaya karar vermişlerdi. Bu okulun misyonu iki amaç etrafında odaklanmıştı: "Büyük bir şanssızlık eseri kaybettiğimiz kutsal, ata dilimizin öğrenilmesi ve çocuklarımızın ahlâki formasyonu." Son olarak, dernek, üyelerini daha donanımlı kılmak için bir kü-

---

[86]GAK, TA, Nevşehir 133, 2 Temmuz 1874, s. 35 ve 28 Ağustos 1883, s. 99.

tüphane kurarak kitap, dergi ve gazete okunmasını teşvik etmeye çalışmıştı.[87]

Yeni girişimin kendilerine kazandırdığı şevkle hareket eden Vasileias yetkilileri, kısa süre içinde Rumca-Türkçe çıkaracakları haftalık birkaç gazete için yardım toplamış ve halka yönelik konferans ve kurslar düzenlemeye koyulmuşlardı. Gazeteler konusundaki büyük heves, bu fırsattan çok az üyenin yararlandığının anlaşılmasıyla, hayal kırıklığına dönüşecektir. Durumu düzeltmek amacıyla, yönetim kurulu, üyelerin her perşembe öğleden sonra 1:30'da gelerek, haftalık gazeteleri okumalarını karara bağlamıştır.[88]

Halka açık konuşmalara gelince, bunlar büyük bir ilgiyle karşılanmıştı. Kuruluşunun ilk yılında, dernek, din tarihi, antik çağlarda Kapadokya, Ermeniler ve Türk dili gibi konularda bir dizi halk konferansı verilmesini planlamıştı. 1873'te derneğin programında yaklaşık on sekiz ders bulunuyordu. Ayrıca Yunan tarihi ve ziraat bilimi üzerine konuşmalar ve diğer yandan yerel oyuncular tarafından sahneye konan Sophocles'in *Antigone* oyunu da bu faaliyetlerin içinde yer almıştır. Kayseri piskoposu da bu tür etkinlikleri destekliyor, eğitim cemiyetlerini "çok yönlü bireylerin okulları olarak" değerlendiriyordu. Ne var ki, burada dahi, doğanın insan hayatındaki etkisi kendini gösterecek ve bahar geldiğinde, kasabalıların kişisel ticari işlerine dönmeleriyle birlikte halka açık faaliyetler de son bulacaktır.[89]

---

[87]A.g.e., 2 Haziran 1874, s. 34 ve 17 Haziran 1872; Nevşehir 134, 13 Mayıs 1872.

[88]GAK,TA, Nevşehir 134, 29 Ağustos 1872 ve 19 Eylül 1872; Nevşehir 133, 19 Temmuz 1873, s. 17. Rumca gazeteler *Emera* ve *Neologos*, Türkçe gazete ise *Anatoli* idi.

[89]Cemiyet, konferansların halka ulaştırılmasında gazetelere ve yerel kiliseye bel bağlamıştı. Cemaat kurallarına uygun olarak, kilise heyetinden, halka açık konferansların papaz tarafından müminlere bildirilmesini sağlamak konusunda izin istemişti (GAK, TA, Nevşehir 133, 19 Temmuz 1873, s. 16-17); ayrıca bkz. 10 Kasım 1873, s. 22-23 ve 2 Haziran 1874, s. 35.

Bu arada, anaokulu kurma düşüncesindeki cemiyet yönetim kurulu, 1873 baharında bir öğretmen ve birtakım teçhizatla ilgili olarak, Atina'da bulunan Leon Melas'la bağlantıya geçmişti. Mayıs ortasında Melas, bir öğretmen bulduğunu ve bu (bayan) öğretmenle bir mukavele imzaladığını bildirecekti. Böylece kız okulu olarak kullanılan binanın kiralanması ve gerekli kitaplarla diğer eşyanın alınmasının ardından, dört-yedi yaş arası 65 kız ve erkek öğrencisiyle anaokulu mayısın sonunda açılmıştır. Fakat bu gelişmelerin cemiyetin bütün üyelerini memnun ettiği söylenemez. Bunların canını sıkan konu okul değil, okulun giderlerini karşılayacak paranın bulunmasıydı. Bu üyelere göre, dernek yöneticileri düşündükleri miktardan, yani örgüt gelirlerinin yüzde 20'sinden daha fazla para harcamak zorunda kalacaklardı okula. Yöneticiler ise, bu eleştirileri, özel yardımlar aracılığıyla anaokulunun giderlerini karşılamak niyetinde olduklarını söyleyerek göğüslemişlerdi. Bu mali kaynaklara dayanmak, yalnızca birkaç hoşnutsuz üyeyi susturmak için değil, aynı zamanda cemaatin içinde bulunduğu ekonomik koşulların dayatması sonucu dernek üye sayısı düştüğü için de zorunlu bir hâl almıştı.[90] Dış dünyayla bağlantıları olmasına rağmen, eğitim cemiyeti esas olarak yerel desteğe bağlıydı ve doğrudan cemaat çıkarlarına hizmet ediyordu.

Rum cemaatlerinde eğitim derneklerinin ortaya çıkıp süratle çoğalması, eğitimin popülaritesini artırmış ve halk kültürüne yeni bir boyut kazandırmıştır. Artık cemaat okullarının, öncelikle millet içerisindeki laik liderlerden oluşan yeni bir bağlaşığı ve kılavuzu vardı. Bu laik insanlar görevlerini cemaat ileri gelenlerinin olağan çalışmalarından ayrı, fakat onlarla işbirliği içinde yerine getirmekteydiler. En önemli işlevlerinden biri de okulların desteklenmesi için çok ihtiyaç duyulan maddi desteği bulmalarıydı. Bunun dışında, cemiyet-

[90]A.g.e., 2 Haziran 1874, s. 33,37 ve Temmuz 1873, s. 18; Nevşehir 134, 17 ve 27 Mayıs 1873 ve 1 Ocak 1874.

ler, eğitim kurumlarının ve bu kurumların müfredatlarının gelişimine sistemli bir şekilde yön veriyorlar; genç kızlar, çocuklar ve erişkinler için eğitim olanakları ve yoksul öğrencilere mali yardım sağlamak suretiyle cemaat yaşamının tüzel yapısını doğrudan etkiliyorlardı.

Çeşitli *syllogoi* (dernekler) arasında kurulan kardeşlik bağları sayesinde imparatorlukta, milletin geleneksel liderlik yapısına paralel, fakat ondan ayrı olan, gayri resmi bir kurumsal ağ oluşturulmuştu. Bu bağlantının imparatorluk sınırlarının ötesine, Yunanistan'daki eğitim kurumlarına uzanması, her iki dünyanın da çıkarlarına hizmet eden bir durumdu. Her şeyden önce belirtilmesi gereken olgu, eğitim cemiyetlerinin çift amaçlı bir tarzda işlemeye devam etmeleridir. Birincisi, halklarının geçmişi konusunda etnik nitelikli bir bakış açısı oluşturmak yoluyla onların kimliğini koruyup sürdürerek savunma temelli toplumsal bir işlev yerine getiriyorlardı. İkinci olarak, modern dünyaya daha çok uyum gösteren laik motifler kullanarak ve bağlı oldukları grubun tüzel kültürüne daha bütünlüklü bir yapı kazandırmak suretiyle bu grubun toplumsal ve ekonomik statüsünün yükselmesine yardım ediyorlardı. Bu anlamda da dernekler oldukça aktif bir rol üstlenmiş oluyorlardı.

Osmanlı Devleti, dini cemaatlere kendi eğitim kurumlarını devam ettirme şansını vererek onlara kültürel ilerleme fırsatı tanımıştır. Fakat paradoksal olarak bu fırsat, çok-etnik yapıdaki Osmanlı toplumunun karşı karşıya kaldığı çıkmazları daha da derinleştirmişti. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında imparatorluktaki Rumların kurdukları okullar ve eğitim dernekleri, cemaatlerde oynadıkları toplumsal rolü Yunanistan'daki merkeziyetçi eğitim sisteminden kaynaklanan bazı programlı sivil formülasyonlarla birleştirmişlerdi. Etnik kimlik konusundaki modern Batı fikirleri, eğitim kurumları aracılığıyla dini cemaatin geleneksel toplumsal ve entelektüel dünyasına nüfuz etmişlerdi. Yine de bu, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum milli cemaatinin tek bir vücut ha-

line gelmesini sağlamamıştır. Bunun yerine, Rum dünyasındaki eğitim ve kültür, farklı eğitim önceliklerine ve iktisadi yeteneklere sahip birtakım unsurlara hizmet etmiştir.

Ortodoks kilisesi her şeyden önce okullarda Yunanca ve antik çağ kültürünün öğretilmesine büyük destek vermekteydi. Çünkü laik renklere sahip bir kültürün teşvik edilmesi, halkı kiliseye çekebilmek için değerli bir vasıtaydı. Kilise, halihazırdaki taraftarlarının bir kısmını Trakya gibi yerlerde rakip Ortodoks kiliselerine kaptırmıştı. Ayrıca Anadolu'nun iç kısımlarındaki halk da bölgenin baskın Müslüman kültürünün asimilasyonuna dayanamayarak eriyip gidiyordu.

İzmir'dekiler gibi büyük ve başarılı cemaatler, Küçük Asya iç bölgelerindeki daha küçük ve nispeten tecrit olmuş cemaatlere kıyasla, sahip oldukları eğitim kurumlarından daha fazla şey talep etmekteydiler. Aslına bakılırsa bu büyük ve kalkınmış cemaatler, yalnızca kendi unsurlarının öğrenim ihtiyaçlarına hizmet etmekle kalmayıp, ayrıca eğitim açısından dezavantajlı durumdaki yörelerin öğrencilerini de teşvik edip kendilerine çekiyorlardı. Zaten pek çok cemaat, eğitim alanında maddi yardıma gereksinim duyanlara elinden gelen yardımı yapmaya çalışıyordu. Yine de, bir noktaya kadar cemaatlerin yeni fırsatlardan yararlanabilme yeteneğine bağlı olarak değişen ekonomik koşullar, eğitimsel ve toplumsal ilerlemenin niteliğini de belirlemekteydi. Bunun için, Küçük Asya kasabalarındaki Rum cemaatlerinin gösterdiği gelişme eşitsizlik arz ediyordu. İzmir'e gelince, ekonomik anlamda üstünlüğü aşikâr olan ve yoğun bir Rum nüfus barındıran bu merkez tipik bir örnek oluşturmuyordu. Burada, kurumlar, Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı Rumlar ve Yunan Krallığı'na mensup Yunan vatandaşları arasında yalnızca belli sosyo ekonomik düzeyde olanlara bir mesleki ve sivil eğitim sağlamaktaydı.[91]

---

[91]Rum cemaatleri arasında eğitim kurumlarının ve kültürün eşitsiz bir şekilde gelişmesi yirminci yüzyıla dek sürecektir. Söz konusu gelişme,

Kültür -bir toplumun kökenlerinin, göreneklerinin ve başarılarının bilgisi- kişilere bir kimlik ve toplumda yer almalarını sağlayacak araçlar kazandırır. Eğitim -faal ve isteğe bağlı kişisel gelişim süreci- ise bireylerin entelektüel ve duygusal kapasitelerine dayalı varlıklarını belli bir kültürel çevrenin ötesine taşımalarına olanak verir. Bu anlamda, Rum cemaatlerinin eğitim dünyası, her iki entelektüel süreçten de öğeler içermekteydi. Okul müfredatlarında ve eğitim cemiyetlerinin halka yönelik etkinliklerinde kültüre yapılan vurgu, farklı kimlik anlayışını açıkça onaylıyor ve cemaatlerin bireysel konumlarını yükseltiyordu. Bunun yanında, okuldaki dersler hayatlarının daha sonraki aşamasında Osmanlı toplumu içerisinde ticarete ve meslek yaşamına atılacak Rumları daha donanımlı bir hâle getiriyordu. Bu anlamıyla, cemaat eğitiminin, Küçük Asya Rumlarının kendisinden beklediği talepleri yerine getirdiği söylenebilir.

Yunanistan'ın İzmir başkonsolosu Stamatios Antonopoulos tarafından belgelerle ortaya konmuştur (*Mikra Asia, passim*, özellikle s. 16-24, 236-45).

7

CEMAAT VE MİLLİYET: KİMLİĞİN BÜTÜNLEŞTİRİLMESİ

Rum Dünyasında Kimlik Modelleri

Onsekizinci yüzyılın sonuna dek Rum Ortodokslar birbiriyle örtüşen üç kültürel dünya aracılığıyla kendilerini tarif etmiş ve farklı kılmışlardı. Bunların arasında en sınırlı ve en etkili olanı, bireyin doğup büyüdüğü yerel cemaat idi. Yerel cemaat, toplumsal yapısı aracılığıyla içinde yaşayanlara amaç ve kimlik sağlamaktaydı. Bu cemaatten ayrılanlar ise ona bağlılıklarını kendilerine özgün, ama sınırlı bir kimlik kazandıran gelenek ve görenekleri koruyarak devam ettiriyorlardı. İkinci bir dünya ise dini cemaatti. Hem dinsel inanca bağlılık, hem de bireysel olmayan bir sınıflandırma ifade eden dini cemaat için, ne zamansal ne de mekânsal bir sınırlama söz konusuydu. Kuramsal olarak belli bir etnik karakterden bağımsız olmasına rağmen, Rum milleti, pratikte Bizans Helenizminin tarihsel olarak rüştünü ispatlamış kültürel mirasının izlerini taşıyordu. Fakat Rum milleti hâkim siyasi otoriteye bağlı olduğu için, Rum Ortodoks milletinin mensupları, içerde süregelen ahlâki değerler kadar dış sınırlamaların da biçimlendirdiği bir ortak kimliği paylaşmaktaydılar. Üçüncü alan ise, dilin temel belirleyici olduğu ve entelektüel bağlamda dini cemaatin kural koyucu dünyasından daha az sınırlı olan bir dünyaydı. Kent ticaret mer-

kezlerindeki daha özgür ve daha dinamik Rum kültürü, köy cemaatlerinin "geri kültür"ünden daha kapsamlı bir toplumsal ruh (ethos) yansıtıyordu. Bu sosyo-kültürel dünyaların üçü de nihayetinde Batı'dan gelen yeni entelektüel akımlar tarafından etkileneceklerdi. Buna rağmen, imparatorluğun giderek artan politik ve ekonomik baskılarla karşı karşıya kaldığı onsekizinci yüzyıl sonunda, Batılı fikirlere en fazla uyum sağlayan ve bunlardan en üst düzeyde yararlanan, "kent Helenizmi" olmuştur.

Birbirini tamamlayan bu üç kimlik dünyasını tanımlayan özellikler içinde, coğrafya başlangıçtan itibaren pek öne çıkmamakla birlikte önemli bir unsur olmuştur. Fakat toprak, 1821 yılında ayaklanan Yunanlıların iddialı ve etnik anlamda tanımlanmış siyasi hedefleri arasında ön plana çıktığında, söz konusu üç kimlik dünyasının amaç, anlam ve istikrarı bu gelişmeden oldukça etkilenmiştir. Osmanlı devleti dış etkilerle olduğu kadar içeriden de dağılmaktaydı. Mücadele yılları en sonunda bağımsız bir Yunan devletinin başarılı bir şekilde kurulmasıyla sonuçlandı. Yeni siyasi yapı, Yunan kimliği konusunda varolan üç birbirini tamamlayan dünya için isyanın önemini açıkça ortaya koymuştu. Böylece artık dördüncü bir dünya çıkmıştı ortaya: fiziki sınırları tarif edilen, girilen mücadelede yaşanan olaylar sayesinde meşruiyetini kazanmış ve ilk üç kimlik alanını yeni bir formül içinde birleştiren bir dünya.

Yunan ulus-devletinin kuruluşuna, kimlik deneyimini örgütleyip merkezi bir konuma koyan rasyonel kurumların ortaya çıkışı da eşlik etmiştir. Fakat bu bazı kimselerin savunduğunun aksine, patrikhane gibi geleneksel kimlik dünyalarının önüne ya da yerine geçildiği anlamına gelmiyordu.[1] Ayrıca, bu dünyaların, tek bir politik ve kültürel merkezin denetim ve hakimiyetindeki bir sosyo-politik dünyaya dönüşmeleri de söz konusu değildi. Görmüş olduğumuz gibi, Yunan dev-

[1]Karpat (1973), s. 78-79.

leti dört bir tarafa yayılmış ve artık farklı nitelikler arz eden Helenizm dünyasının siyasi sözcüsü ve kültürel lideri rolünü benimsemeye başlamıştı. Osmanlı-Rum diyarında ticaretle uğraşan girişimci sınıfa karşılık, krallık, kendi kaynaklarına dayanan bir kentli hizmet sınıfı yaratmıştı. Fakat bu iki seçkinler sınıfının kimi noktalarda birbirlerine benzedikleri de söylenebilir. Devlet güdümündeki Helenizm anlayışının laik kültürle dini bütünleştirmesinden kaynaklanan önemli bir çıkmazla karşılaşılmıştı. Kimliğin en iyi nasıl güvence altına alınacağı hakkındaki bu çıkmaz, halklarının adına konuşma iddiasındaki farklı seçkin sınıfların çelişkili politikalara yönelmelerine neden olmuştur.

Baskın Bir Kimliğin Ortaya Çıkışı

Osmanlı İmparatorluğu toprakları, toplumsal konum açısından aralarında farklılıklar olan çeşitli halklar ihtiva etmekteydi. Modern çağ başlamadan önce inanç, dil ve ırk farklılıkları, basit ama etkili bir siyasi yapı aracılığıyla uzlaştırılıyordu. Yönetenler, yönetilen halkların toplumsal kültürel dünyalarına etkide bulunan, fakat onlardan ayrı kalan kendi kurumlarına dayanıyordu. İmparatorluk alanının istikrar ve bütünlüğü, hükümet merkezinin uzaktan gücüyle ve toplumun tüzel yapısı sayesinde korunuyordu. Piyasanın ekonomik düzeni loncalar vasıtasıyla sağlanmakta, diğer taraftan cemaat kurumları da fertlerin toplumsal konumlar elde etmelerine yardımcı olmaktaydı. Her bir kültür, farklı bir halkın ayırt edici özelliklerine işaret ederken, ulusal bir özellik taşımayan siyasi yapı, imparatorluk halklarına kendi özel toplumsal konumlarını yaratmak için izin veriyordu.

Bu geleneksel toplumda kültür ve yapı, birbirine bağlı toplumsal kurumlar aracılığıyla bireylere bir kimlik kazandırarak birbirlerini karşılıklı güçlendiriyorlardı. Cemaat yaşamı, kilise, okul, lonca ve ihtiyar heyeti gibi kimliği geçerli

kılan kurumlar tarafından biçimlenip kendine özgü bir niteliğe kavuşuyordu. Fakat çok sayıda Rumun, asıl cemaatini bırakıp daha geniş bir ekonomik dünyanın içinde kendine bir yer aramaya koyulmasıyla birlikte, kimlik kavramına dinamik bir boyut eklenecektir. Başka ülkelere ve kültürlere açılan kent temelli ticaretin rekabet ortamında bireysel olarak ver almalarından dolayı, bu insanlar hayatı daha doğrusal bir çizgi halinde görmeye başlamışlardır. Büyük bir kısmı Osmanlı başkentine göç eden Sinasos erkekleri örneğinde görüldüğü gibi, bazıları yerleştikleri merkezde yerel cemaatlerinin tam bir benzerini oluşturmak suretiyle ortak kimliklerini korumuşlardır. Diğerleri (Epiros'un Zagori köylerinden gelen tüccarlar gibi), yıllarca dışarıda kaldıktan sonra belirli aralarla doğdukları topraklara dönerek cemaat kimliklerini sürdürmüş ve yenilemişlerdir.

Fakat bu insanlar arasında en önemlileri, geleneksel bir dünyanın mirasçıları olarak yeni ve bilinmeyen yerlerle ilişkiye geçecek olanlardı. Yerel dünyalarından ayrı düşmüş olan bu kişiler, kendi ekonomik çıkarlarına dayanak sağlayacak şekilde, daha kapsamlı bir kimlik temelini esas alan türde bir cemaat yaratmaya itilmişlerdi. Aralarında, bazıları geleneksel toplumlarının yapı ve kültürünün yetersiz olduğunu düşünüyorlar, bununla birlikte imparatorluk toplumun sınırlayıcı kurallarını da aynı biçimde kabul edilmez buluyorlardı. Böylece, en yoğun deneyimlerini kendi yerel kültürlerinde yaşamış olduklarından, bu özel kültür parçasının en temel ortak unsurları olan dil ve dine yönelerek, kimlik dünyalarını yeni bir kalıba döküyorlardı. Kentli Rumlar, kültür aracılığıyla, yerel cemaatlerini coğrafi sınırları tayin edilmiş bir ortaklığa, yani *ulusa* benzer bir şekle dönüştürüyorlardı. Bu süreç zarfında birer fert olarak varlıklarının kıymetini de siyasi anlamda beyan ediyorlardı.[2]

Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa ülkeleri arasındaki

[2]Armstrong (1982), s. 292-93; Gellner (1974), s. 160.

iletişim ve ticarette görülen artış, zenginlik ve toplumsal hareketlilik arayışındaki Yunanlıları Osmanlı ülkesindeki ve diğer ülkelerdeki ticari merkezlere çekmeye başlamıştı. Bu yerlerin bazılarında bulunan Rumlar arasında politik olarak iddialı bir milli kimlik anlayışı ortaya çıkmıştı. Fakat bu saptamadan, ticaretle milliyetçilik arasında doğrudan ve kaçınılmaz bir bağlantı bulunduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Maddi servetin yanı sıra toplumsal statü de elde etmiş olan pek çok Rum ailesi, imparatorluk toplumundaki konumlarını tehlikeye atmak istemiyorlardı. Kültürel kimliklerini, bu kimliğe politik talep eklemeksizin idame ettirmek kendi çıkarlarınaydı. Yine de söz konusu yüzyıl seyrine devam ederken, imparatorluğun gelişmekte olan büyük kent merkezlerinde laik etnik kimlik, büyük bir güven içinde ilerleme gösterecekti.

Öte yandan, Yunan Krallığı'nın kuruluşu bütün Yunan halkları arasında varolan etnik kimlik anlayışını temelden etkilemiş ve Yunan dünyasının kültürel ve politik yaşamında dinamik bir gerilim dönemi başlatmıştır. Yeni krallık, devlet politikalarını belirleyip uygulamaya koyanların elinde, milli siyasal ilerlemenin vasıtası olmuştu. Fakat tam tersine, devlet kendini çok farklı olduğu iddia edilen bir kültür aracılığıyla dünyaya kabul ettirmiş, bu arada kendini dönemin bağımsız devletler camiasının bir parçası olarak görüp, meşru haklarının tanınmasını talep etmeye başlamıştı. Yunan Krallığı (Yunan ulusu adına konuşan devlet) Osmanlı İmparatorluğu'yla ilişkilerinde iki farklı düzeyde etkinlik göstermekteydi. Öncelikle uluslararası antlaşmalarla güvence altına alınan meselelerde diğer uluslarla eşit muamele görmek konusunda ısrar ediyor; bu arada, müzakere edilmiş politik ve ticari antlaşmalar yoluyla başka uluslarla ilişkilerini ilerletmeye çalışıyordu. İkinci olarak krallık, devletler arasındaki ilişkileri istikrarsızlaştıracak şekilde, diğer bir düzeyde faaliyette bulunmaktaydı. Milliyetçiliğin getirdiği politik zorunluluklar krallık liderlerinin Yunanistan'da olsun olmasın,

etnik Yunan cemaatinin bütün üyeleri adına konuşma iddiasında bulunmalarına neden olmuş ve bu iddialarıyla liderler, Rum milletine ve tek tek cemaatlere doğrudan meydan okur bir tutum takınmışlardı. Artık krallık, vücuda getirmiş olduğu yapı ve kültür aracılığıyla, geniş anlamda çok sayıda bireyi bütünleştirme hakkının olduğunu varsaymaya başlamıştı. Ne var ki, varsaymak yetmiyordu. Yunan Krallığı, Osmanlı topraklarındaki Rum Ortodoksların durumunu etkileyen bir unsurdu, fakat kesinlikle tek unsur değildi.

Ayrıca Tanzimat'ın ardında yatan mantık da imparatorluktaki gayri Müslimler arasında varolan etnik bilinci etkilemiş, fakat savunucularının düşündüklerinin tam aksi sonuçlar yaratmıştı. Faydacı bir şekilde planlanmış reformlar sultanın uyrukları arasında ulus-üstü (İng. supranational) bir sadakat duygusu aracılığıyla öncekine oranla daha büyük bir birlik hissi uyandırmamıştı. Millet reformunun, gayri Müslimleri" dini cemaat kimliğine dayalı tüzel zırh"tan mahrum bıraktığı iddia edilmiştir. Böylece yeni siyasi dönemin kasvetli ışığı altında kalan halklar, imparatorluk hükümetini ve Müslüman nüfusu oldukça katı bir etnik bakışla değerlendirmeye başlamıştı. Ayrıca, dinsel farklılıkların da, artık daha keskin etnik temelli ve politik anlamda ifade bulmuş bir hükümet karşıtlığına dönüşmesi söz konusuydu.[3] Fakat en azından Rumlar konusunda, meselenin abartılmaması için dikkatli olmak gerekir. İmparatorluk reformu, millet içindeki halk ve ruhani çevreler arasındaki farklılıkların çoğalmasına ve cemaat meselelerinin gittikçe artan bir şekilde laikleşmesine yol açmıştır. Bu gelişmeler, önceden bahsedilenlerle birlikte, daha kapsamlı bir Rum kültürel kimlik anlayışını harekete geçirmiştir.

Son olarak, Rumların milli kimlik anlayışının dinamiklerini etkileyen başka bir gelişme daha vardı. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında etnik anlamda tarif edilmiş bir Yu-

[3]Karpat (1973), s. 91-92.

nan karşıtlığı duygusunun Rum milleti içinde patlama yapması, Rumların inanç ve kültür arasındaki ilişkinin doğasında mevcut olan sorunları daha iyi kavramalarını sağlamıştı. Bu duygunun siyasi yansımaları, değinmiş olduğumuz gibi, Slav Ortodoksların Rum patriğin dini otoritesinden kurtulmanın çarelerini aradığı imparatorluğun Balkan vilayetlerinde çok daha şiddetli bir şekilde yaşanmıştı. Rum patriği ve Yunan milliyetçileri, Balkanlar'daki Ortodokslar konusunda etnik kültürel programlarını yaşama geçirmekle karşılık vermişler, fakat söz konusu programlara eşlik etmesi gereken siyasi hareket çizgisi üzerinde anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Bu konuyla ilgili başka bir sorun ise, Rum dini liderlerinin, Küçük Asya'daki Türkçe konuşan Ortodoks halkın manevi anlamda yitirilmekte olduğuna dair giderek artan endişeleriydi. Bu kaygıyı artıran sebep, Türkçe konuşan Rumların etnik kültürlerinin zaman içinde maruz kaldığı tahribattı. Manevi ve toplumsal nüfuzlarının tehdit altında olduğunu fark eden Rum din adamları ve halktan kimseler, sıkıntı yaratan bu eğilimleri tesirsiz hale getirecek bir vasıta olarak eğitime çok büyük önem veriyorlardı. Anadolu'da olup bitenler konusunda görmüş geçirmiş bir gözlemcinin işaret ettiği gibi:

> Türkiye'nin her yerinde birleştirici bir faktör olarak dinin gücü özellikle Ortodoks Kilisesi'nde göze çarpmaktadır. Tüm Ortodoks Kilisesi mensupları kendilerine Helen diyor; herkes kendisini böyle hissediyor. Irk ve dil açısından farklılık gösteriyorlar; ve İslam denizinin birbirinden ayırdığı adalar misali birbirlerinden genel olarak kopmuş durumdalar. Fakat İsauria (Beyşehri) ile Pisidia (Hamid)'daki ve Kapadokya ile Pontus bölgesindeki küçük cemaatler kendilerini Yunanistan Helenleri ile bir tutuyorlar; bunun sebebi hepsinin Ortodoks Kilisesi'nde birleşiyor olmaları.[4]

Bu gelişmelerle ondokuzuncu yüzyılın sonuna yaklaşırken,

[4]Ramsay (1915-16), s. 403-4.

Küçük Asya'ya baştan başa yayılmış Rumların giderek daha büyük bir kısmının bilincinde, milli etnik bir kimlik yer etmeye başlıyordu. Fakat bu durumu, tek bir politik sonuca götüren özel bir gelişme olarak kavramak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Küçük Asya'daki Rumların kimliği pek çok tesirin bir bileşimiydi. Söz konusu etkiler, iki genel kategoride ele alınabilir: Dışarıdan keyfi olarak dayatılan tarifler, ki bunlar toplumsal anlamda ters yönde bir işlev yerine getiriyordu; ikinci olarak da, etnik grup içindeki fikir tartışmaları sonucu ortaya çıkan çeşitli bir araya gelme yolları. İlk kategorideki tesirler, Rumların diğer halklarla kurdukları bağlardan kaynaklanmaktaydı. Bu halklar arasında toplumsal mekânı ve yaşamı paylaştıkları Müslümanların yanı sıra Katolikler, Protestanlar ve Ermeniler gibi öteki Osmanlı Hıristiyanları ve son olarak, ziyaret ya da ikamet amacıyla Osmanlı ülkesinde bulunan her inançtan yabancılar bulunuyordu. Ve hepsinin ötesinde Rumların Yunan Krallığı'ndaki ve tüm Doğu Avrupa ile Akdeniz çevresine dağılmış cemaatlerdeki Yunanlılarla kurdukları ilişkilerin etkisi vardı. Zaman, rakamlar, toplumsal değerler ve görenekler, bu halkların Küçük Asya Rumları üzerinde yaptığı tesirin derecesini belirleyen etmenlerdi.

Fakat yüzyıl ortasında Rumların kendilerinin de kimliklerini ifade edebilecekleri birtakım bir araya gelme modelleri vardı. Bunlar arasında sayılabilecek olanlar: Benimsenmiş ya da olduğu gibi kabul edilmiş olan inanç; ikamet edilen yer (İzmir, Sinasos), bölge (Kapodakya, Pontus) ya da ülke (Küçük Asya); bir halk kültürüyle bir lehçenin devamını sağlayan ya da Yunan ulus-devletinin eğitim kurumları vasıtasıyla artık standartlaştırılmakta olan edebiyat kültürüyle daha içli dışlı olmaya başlayan kültür ve dil; kişinin kendi yerel cemaatine, idarecilere, aynı etnik kökenden hemşerilere ya da ulusa duyduğu siyasi sadakat. Birbirleriyle iletişim kurarken Rumlar kendilerini *Sinasoslular* (belli bir köy ya da cemaat), *Mikrasianoi*/Küçük Asyalılar (ülke ve kül-

türü), *patriotes* (vatandaşlar), *omogeneis* (soydaşlar) ve *ethnos*un (ulus) bir parçası olarak tanıtmak suretiyle kendi özel kimlik anlayışlarını ortaya koymaktaydılar.[5] Kendilerini Müslüman Türklerden ayırt etmek için ise, onlardan *Othomanoi* (Osmanlılar) ve *allothriskoi* (başka inançtan) diye söz ediyorlardı. Tanımlayıcı etiket seçimi, yere, toplumsal statüye, kişinin eğitim düzeyine ve ilişkiye geçilen kişinin kim olduğuna bağlıydı. Diğer yandan, toplumsal amaç aynıydı: bireyin etnik grup aracılığıyla ayakta kalması. Küçük Asya Rumlarının bu amaçla kullandığı araçlar ırka dayalı siyaset ve kültür olmuştur.

Cemaat ve Ulusun Bütünleştirilmesi

Bir halkın gelişimini belirleyen tarihsel koşulların değişimi, toplumda meydana gelen uzun vadeli kademeli değişiklikler biçiminde olduğu kadar dramatik dönüm noktaları olarak da ortaya çıkabilir. Yavaş tarihsel gelişmelerin biçimlendirdiği insanlar çoğu kez, koşulları açıklamak için, insan bilincine daha kolay hitap edebilen eski yöntemlere sıkı sıkıya sarılır. Küçük Asya Rumları arasında ise zamanın geçişi tarihsel bilinci bulanıklaştırmakta, bu arada yaşananlar, toplumlarına toplumsal ve kültürel farkları getirmekteydi. Öte yandan, eğitim görmüş Rumların etnik olarak tarif edilmiş okur yazar bir kültürü telaffuz edip yaymaya başlamaları, tarihsel olayların anlamını keskinleştiriyor ve Rum toplumunun kademeli değişimden kaynaklanan çeşitliliğin tahribe uğratmaksızın bir arada tutuyordu.

Yüzlerce yıldır Yunan-Roma evreninin (oikoumene) doğu cephesinde demirlemiş halde duran Küçük Asya, kelimenin tam anlamıyla bu kültürün kalıntılarıyla kaplıydı. Bu kalın-

---

[5]*Mikrasiatoi* için, GAK, TA, Nevşehir 133, 19 Temmuz 1873, s. 17; *patriotes* için, GAK, TA, Sinasos 141, 1 Nisan 1880, s. 70; *ethnos* için, GAK, TA, Nevşehir 133, 19 Temmuz 1873, s. 19.

tılar, ortaçağ Helenizminin kamusal ve özel yapılarına katkıda bulunmuştu. Bu şekliyle fiziksel geçmiş, antik Yunanlıların dilsel torunlarınca saygı görür olmuştu. Şüphesiz bu saygı sadece takdir anlamına gelmiyordu.[6] Onsekizinci yüzyıldan itibaren, klasik dönemin görüntüsüne yönelen bakışlarıyla yerkürenin bu bölümünü keşif çalışmalarına başladıklarında, çok sayıda Batılı seyyah, bu çabalarıyla neredeyse tesadüfen çağdaş Yunanlıların klasik dönemle olan bağlarını da ortaya çıkarmaya başlayacaktı. Aslına bakılırsa, bakış açıları klasizm tarafından perdahlanmış olan Avrupalılar, çağdaş Yunanlılarda ve onların dış görünüşlerinde antik çağdan geldiklerine ilişkin açık deliller görmekte pek zorluk çekmiyorlardı.[7] Kuşkusuz, keşfedilen bağlar antik geçmiş konusunda Yunanlıların bilinçlenmesini sağlamıştır. Fakat konunun kapsamını anlayıp ondan yararlanmak ayrı bir meseleydi.

Küçük Asya'daki Rumlara bakan her duyarlı Batılı göz, onların dil ve geleneklerinin, farklı zamanlarda ve farklı koşullarda ortaya çıkmış çeşitli etnik kaynaklardan gelen rengarenk Helenik birikimin oluşturduğu çok çeşitli bir dünyanın alameti olduğunu görürdü. Böylece, tarih ve coğrafya birleşip, çok farklı kültür düzeylerinde cemaatler yaratmıştı. Bunlar arasında, lehçelerin konuşulduğu ve Türkçenin Rumcayı iyiden iyiye etkilediği iç bölgelere tıkılıp kalan ahalilerden tutun da, okur yazar bir toplum oluşturmaya yetecek iyi iletişim olanaklarına ve etkin eğitim kurumlarına sahip gelişmiş kıyı merkezlerindeki gruplara değin birçok cemaat vardı.[8] Fakat,

---

[6]MacFarlane Bursa yakınlarında bulunan bir Rum köyünden geçerken "bir Rum prensinin mezarı" ile karşılaşmıştır. "Çevresini saran duvarla ve tüm diğer şeyleriyle bu hoş yapı, belli ki antik malzemelerle inşa edilmiş. Ülkedeki Rumlar bu yere büyük bir saygı duymakla birlikte, ne bakımıyla ilgileniyorlar ne de temiz ve düzenli tutuyorlar". (Elyazması, c. 1, yaprak 161).

[7]Mathieu (1857, c. 1, s. 86) özellikle Midilli kadınlarının saç şekliyle giyiminden etkilenmiştir.

[8]Vryonis (1969-70), s. 304; Dawkins (1916), s. 4-5, 37.

ıu cemaatlerin entelektüel başarı ya da tarihsel bilinç açı-
ından ulaştığı düzey ne olursa olsun, geniş anlamda bir Yunan
lünyasının toplumsal bütünlüğü için bir etnik kültürün birleş-
irici yeteneğine gereksinim vardı. Böylesi bir kültürü gerçek
ılmak için de daha kapsamlı eğitim verilmiş ve daha geniş
oplumsal bakış açısı kazandırılmış yeni bir öğrenci kuşağına
ıtiyaç duyulmaktaydı. Bütün bunların sonucunda ondoku-
uncu yüzyılın ortaları büyük önem taşıyan bir dönem olacak-
ır. Çünkü bu dönemde, etnik anlamda örgütlenmiş ve milli an-
ımda devinim kazandırılmış bir kültür Doğu Akdeniz etra-
ndaki Yunan dünyasında yaşama geçmeye başlamıştır.

Yunan toplumunun tahsilli ve tarihsel bilinç sahibi bir do-
uya kavuşma yoluna girmesinde eğitim kurumları kadar
nemli bir diğer etmen de, entelektüel bağlantı noktası sağla-
acak ve paylaşılan çıkarlara dayalı olarak grup bilincini
ükseltecek biçimde basının ve basılan malzemelerin artış
östermesiydi. Bu sektörün gerektirdiği esaslı teçhizat yatı-
ımı ve büyük okur kitlesi sebebiyle, başkent ve İzmir, Küçük
sya Rumları için başlıca basım ve gazete yayın merkezleri
lacaktı. Yunan dilinde yayınlanan gazeteler her iki şehirde
e 1840 öncesinde çıkmaya başlamıştı. Matbaa makinalarının
eminine hem patrikhane hem halk dernekleri destek ver-
ıekteydi. İzmir'de, Ticaret Birliği (*Emporiki Leschi*) daha
830 yılından önce üyelerinin ihtiyaçlarını karşılamak ama-
ıyla bir basımevi kurmuştu. 1840 yılından 1860'lı yıllara de-
in Osmanlı nüfusunun ağır bastığı iki büyük merkezde çıkan
azetelerin sayısı ve buralardan dağıtımı önemli ölçüde artış
östermişti. Başkentte, Rum patrikliği *Astir o Anatolikos*'u
Doğu Yıldızı) yayınlamaya başlamıştı. Bu gazete 1860'lar-
a Karma Meclis toplantı tutanaklarının zabıtlarını basa-
aktır. 1840'larda İstanbul'da çıkmaya başlayan, muhafa-
akâr eğilimli dergi *O Tilegrafos tou Vosporou*, Rum nüfusun
oğun olarak yaşadığı başlıca Küçük Asya merkezlerinde ve
alkanlar'la birlikte Atina'da da dağıtılmaktaydı. Yunan
ilinde çıkan yayınların dışında, Türkçe konuşan Ortodoks-

lara ulaşmak amacıyla Karamanlıca yayınlanan gazete ve dergiler de ortalıkta boy göstermeye başlamıştı. Örneğin böyle bir yayın olan *Anatoli*, yüzyılın ortalarında yayın hayatına atılmıştır. Tahmin edileceği üzere, bu yeni organların mali desteği, iç bölgelerden gelerek başkente yerleşmiş ve Türkçe konuşan Rumlar tarafından karşılanıyordu. Bu kişiler kendi yerel cemaatlerini göz önünde bulundurarak teşkilatlanıyor, böylece *Terakki* gazetesini çıkaran *Nevşehir Brotherhood* (Nevşehirliler Birliği) örneğinde olduğu gibi kendi gazetelerini çıkarıyorlardı.[9]

Rum basınının önemi sadece, imparatorluktaki Rum cemaatlerinin ilgi ve desteğine sahip oluşu değildi. *Düvel-i Muazzama*'nın sultanın Hıristiyan uyruklarıyla daha çok ilgilenmeye başlamasına ve imparatorluk idarecilerinin duraklama dönemindeki devleti güçlendirme ve istikrara kavuşturma çabalarını artırmasına bağlı olarak, etnik basının sahip olduğu potansiyel, yabancıların etkisi altına girmemiştir. Sonuçta, yayıncılar da etnik basının cemaatler açısından önemini kabul etmişlerdir. Bu durumu hiçbir şey İzmir gazetesi *Amaltheia* ile şehirde oturan İngiliz konsolosun içinde yer aldığı şu olay kadar iyi açıklayamaz: Yıllardır yayınlanagelen gazete, Majesteleri Kraliçe'nin konsolosu aracılığı ile İngiliz hükümetinden mali yardım almaya çalışıyordu. Aklında ülkesinin çıkarları olan elçi, derhal *Amaltheia*'nın taleplerini gerçekleştirecek, ayrıca bir Ermeni dergisine de mali yardımda bulunacaktı. Konsolosa göre, Hıristiyan cemaatlerin nüfusu "günbegün artmakta" idi ve bu cemaatlere mali destek sağlamak İngiliz çıkarlarına iki şekilde hizmet etmekteydi:

> Her iki cemaatin insanlarının kafasında daha güçlü bir izlenim

---

[9]Athanasiou Hatzidimou, "Vivlia", s. 350-52. 1840 yılında İzmir'de dört Rumca gazete çıkaran beş matbaa bulunuyordu. Kimi yayınlar kapandıkça yenileri çıkıyor, böylece yayın sayısı yaklaşık olarak hep aynı kalıyordu (s. 358). İstanbul gazeteleri konusunda, Valavanis (1891), s. 71, 76.

bırakmak açısından basından yararlanılabir; söz konusu cemaatler genel nüfusun öylesine büyük bir kısmını oluşturmaktadırlar ki, [imparatorluğun refaha kavuşmasında olan çıkarımızı ilgilendiren] bu politika gerçekten samimidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun hızlı bir çözülüş yaşadığıyla ilgili hayallere kapılmadan Rum ve Ermeni Hristiyanları harekete geçirmek için de bu yayınlardan istifade edilebilir; fakat bu hayaller, üzülerek söylemeliyim ki, her iki cemaatin kafalarında da yer etmiş durumda.

Amaltheia'nın editörü, basının nasıl yararlı olabileceğini açığa kavuşturmak amacıyla İngiliz hükümetine yazdığı ve hiç şüphesiz konsolosun teşvikiyle kaleme aldığı bir mektupta, gazetenin Rum cemaati içerisinde sahip olduğu role değinmekteydi.

Gazete [*Amaltheia*] bir taraftan, her inançtan uyruklarına karşı şimdiki hükümdarın himayeci yaklaşımı, Hükümeti'nin yardımsever tutumu ve son olarak da suistimaller karşısında, dışarıdan göz kırpan sadakatsizlik çağrılarına kulak vermenin tehlikesi gibi konularda kamuyu aydınlatmak suretiyle bu memleketin hükümetine hizmet etmeye çalışıyor; öte yandan kendi çabalarıyla, dindaşlarına yararlı bilgiler öğretme ve avantajlarını anlatmaya çalıştığı genel eğitimi elinden geldiğince yaşama geçirme uğraşı veriyor.[10]

Bir ölçüde gazetenin tarafını tutmakla birlikte, bu ifade yine de imparatorluk ve dışında varolan politik gerçeklikler konusundaki bilinci ve kültürün etnik grubun çıkarlarına verdiği desteği kusursuz biçimde yansıtmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yunanca çıkan yayınların gösterdiği gelişme, hem Helenizm dünyasında meydana gelen değişikliklerin ölçütü hem de bu değişiklikleri ortaya çıkaran vasıtalardan biriydi. Yıllar ilerledikçe Rum yayınlarının kapsamı ve dağıtımı da artıyordu. Telgrafın toplum yaşamına girmesinden önce haberler, esas olarak yöresel idi ve genelde basının yetenekleriyle okuyucuların çıkarlarını yan-

[10]FO 78/1533, 28 Kasım, 1860.

sıtmaktaydı. Dış dünyaya dair haberler daha çok hükümet kararlarının basımıyla sınırlanmıştı. Diğer cemaatlerde yaşanan gelişmeler, ya deniz yoluyla gelen resmi kaynaklı haberlerden ya da olaylara vûku bulduğu tarihlerde yer vermiş olan diğer yerel gazetelerden öğreniliyordu. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında daha güvenilir ve daha süratli iletişim araçları gazetelerin daha geniş bir alana dağıtılmasını sağlayacak, böylelikle memleketlerinden uzakta olanlara cemaatlerindeki gelişmelerden daha fazla haberdar olma fırsatı tanımacaktır.

Yunanca çıkan gazetelerde basılan yazıların içeriği bir onyıldan diğerine değişiyordu. Şüphesiz bu artış gösteren yerel haberlere bağlı bir gelişme değildi. Yerel haberlerin büyük kısmı şekil açısından aynı kalacaktı: kamu meseleleri ve özel iş ilişkileri konusunda pratik faydalı yazılar. Politik gelişmelere de yer verilmekteydi, fakat bunlar genellikle imparatorluğu etkileyen uluslararası meseleleri ya da ülkenin diğer alanlarındaki Rumları ve gayri Müslimleri konu alıyordu.[11] Yunan Krallığı'ndaki meseleler ise ciddi politik haberlerin önemli bir kısmını oluşturmak suretiyle basında kendine kalıcı bir yer edinmişti. Basın aracılığıyla imparatorluktaki Rum cemaatlerinin dikkati Yunan devletinin milli siyasetine gittikçe daha çok çekilmekteydi artık.

Son olarak, imparatorluğun dört bir yanında Rum nüfusun yoğun olduğu merkezlerde gazeteler ve basılı çalışmaların sayısı kat kat artmışsa da, bunlar bir süre sonra karşılarında Yunanistan'da basılan yayınları bulmuşlardır. Krallık sınırları içinde yayınlanıp ülke dışındaki cemaatlere gönderilen kitap, dergi, gazete, ve broşürler 1870 sonrasında imparatorluktaki Rum merkezlerinin bölgesel önemini gölgede bırakacaktı. Bu yayınlarda vurgu dinsel olandan çok laik meseleler,

[11]Hükümetin çizgisini takip eden gazete, Bosna ve Halep'te çıkan ayaklanmalar üzerine getirdiği yorumda reform karşıtı isyancıları eleştirmekteydi. (*Tilegrafos*, 2 Aralık 1850, s. 1).

cemaatten çok milli kaygılar üzerinde yoğunlaşıyor ve bölgesel farklılıklardan çok geniş ve standartlaştırılmış bir kültürü yansıtıyordu. Fakat bu durum, birinin diğerini muhakkak yerinden ettiği anlamına gelmiyordu. Milli kültürün öğrenilmesi Rum cemaatlerinin yerel etnik dünyası içinde ilgi uyandırmaktaydı. Her iki dünya, basın vasıtasıyla bir arada varolabiliyordu, fakat daha küçük olan kültür, özerk *özne* olmaktan çok artık bir ilgi *nesnesi*ydi.[12]

Cemaat etnik kültürüyle ulus kültürü arasında ölçek ve amaç açısından niteliksel bir fark bulunmaktaydı. Yerel cemaatin daha küçük dünyası, takdire şayan biçimde, bireylere toplumsal kimlik sağlıyor ve onları hemen yanıbaşlarındaki toplumla bütünleştiriyordu. Milli bir dünyanın parçası haline gelmek yalnızca fiziksel olarak daha geniş bir cemaatle bağ kurma anlamına gelmiyor, aynı zamanda tarih üzerinde *rol almaya* muktedir bir grubun parçası olma olanağı yaratıyordu. İlk adımda, bu olanak ve sebepleri konusundaki şuurun güçlendirilmesi gerekmekteydi. Bu noktada artık tarih yol gösterebilecekti, çünkü tarihin amacı geçmişteki insan faaliyetlerinin kıymetini takdir etmek idi. Ve tarih, aslında dağılmış Yunan dünyasının bugünle uğraşırken başvuracağı bir vasıtaydı.

Kültürün Gücü

Ondokuzuncu yüzyıl ortalarına gelindiğinde gerek Krallık vatandaşı Yunanlı aydınlar gerekse imparatorluktaki Rum entelektüeller, geçmişlerine ilişkin ortak bir değerlendirmeye varmışlardı. Dünya halklarının birbirinden farklı gruplara bölünerek ayırt edici özelliklere sahip uluslar oluşturdukla rını varsayıyorlardı. Daha önemlisi, uluslar yalnızca özgün

[12]Hatzidimou, "Vivlia", s. 295; ayrıca, ortak milli kültürde yoğrulmuş fakat kendi cemaatlerine de bağlı kalan şu bireylerin çalışmalarına bkz.: N. S. Rizou (1856), Archelaou Sarantidou (1899), Symeon Farasopoulos (1895) ve Anargirou Hristidi (Elyazması).

bir kültürle değil, aynı zamanda birleşmiş güçleriyle de tanımlanıyordu. Böylece kimi ulusların ticarete yönelmesi söz konusuyken, kimileri askeri alandaki yetenekleriyle ayırt edilebiliyordu. Yunan aydınları kendi uluslarının ruhani konularda ve bilgiyle ilgili alanlarda birikime ve eğitim (*paideia*) yeteneğine sahip olduğuna inanmaktaydı. İkinci varsayım ise, farklı toplumlar yani özde birbiriyle anlaşmazlık içinde olan pozitif ve negatif dünyalar arasında kutuplaşmalar bulunduğuydu. Tarihin büyük bölümünde bu büyük gerilim, savaş biçiminde kendini göstermiştir. Diğer uluslar gibi Yunanlılar da bu düşmanlık arenasında yerini almış ve kimi zaman başarı kazanıp kimi zaman da yenilgiyi tatmıştı. Özellikle İstanbul'un düşüşünden bu yana geçen son dönemde yenilginin ağır bastığı söylenebilir. Fakat kültür, bir güç şeklidir ve güç sayesinde baskıya rağmen ayakta kalabilir. Fiziksel anlaşmazlık dünyasını entelektüel çekişme dünyasıyla değiştiren Yunan entelektüelleri, bunu yapmak suretiyle uluslarının yalnızca uzun vadeli bir fethe karşı ayakta kalma başarısı göstermeyip, ayrıca bir kez daha entelektüel rekabet arenasında başarı kazanma yolunda ilerlemeye başladığını da iddia ediyorlardı.[13]

Bu tür düşüncelerin, kuşkusuz, yeni Yunan ulus-devletinin aydınlarından gelmesi beklenecektir. Yakın zamanda verilen bağımsızlık mücadelesini meşru göstermek ve devam eden kavganın güçlü devletler nezdinde saygı görmesini sağlamak onların benimsediği bir politikaydı. Öyleyse Osmanlı ülkesindeki Rumları özellikle Küçük Asya'dakileri nereye oturtmak gerekiyordu? Geçmişleri ve bugünleri bu etnik temelli bakış açısına nasıl uyduruluyordu? N. S. Rizou'nun görüşleri bu konulara biraz ışık tutabilir. Anadolu'nun kalbinde, "Kapadokya Helenizminin merkezi" Sinasos'ta doğan Rizou, en

---

[13]*Anatolikos Astir*, 25 Ekim 1861, s. 4; *Amaltheia*, 7 Haziran 1869, s. 2; Osmanlı İmparatorluğu'nda Rumca çıkarılan bu gazetelerde yer alan makaleler bu görüşe açıklık getirmektedir.

sonunda Osmanlı başkentine yerleşmişti. İyi bir eğitim almış olan Rizou, ondokuzuncu yüzyıl ortalarında kendi bölgesi hakkında bir çalışma yayınlamıştı.

Yunan Krallığı'ndaki entelektüel kurumsallaşmanın içerdiği görüşlere paralel bir tutumla, Rizou tarihsel pespektif açısından antik döneme yöneliyordu. Yunan geçmişine ilişkin Rizou'nun değerlendirmesini dinamik kılan uygarlaşmış ve barbar dünyalar arasındaki temel ayrım, hemen fark edilmektedir. Titiz bakışıyla Rizou, Küçük Asya kıyılarındaki Yunan kolonilerine değinir, fakat kurdukları uygarlığın iç kesimlere uzanmadığına da işaret eder. Ancak Yunan "ulusu"nun, yani antik dönem Yunan dünyasının, büyük Batı uygarlığını kurmasından sonradır ki, Yunan uygarlığı İskender aracılığıyla Doğu'ya yayılacak, böylelikle şehvet, lüks ve çöküş dünyasında, akıl egemen olacaktı. Rizou'nun kısa incelemesinde bulunan iki ana nokta hemen göze çarpmaktadır: Fiziksel ve manevi varlık olarak Yunanistan ayrılmaz surette Avrupa'ya bağlıdır ve bu varlığın yarattığı rasyonel ve aydınlatıcı kültürün temelinde dil ve eğitim yatar.[14]

Peki ya İskender'in doğduğu yerler ve bu yerlerin sonraki tarihi? Büyük İskender'in fetihlerinden Helenizmin gelişine kadar geçen dönemde Kapadokya, farklı halkların bulunduğu ve "yüksek" kültürün yararlarından mahrum bir alandı. Fakat sonrasında, Helenizmin temel unsurları olan dil ve eğitim, Küçük Asya'nın tam kalbinde kök salacaktır. Şimdi artık yeni bir element sağlayacak olan, Doğu'dur; bu element yaratıcı bir sentez içinde klasik çağ kültürüyle birleşen Hıristiyan inancıydı. Rizou, gurur duyarak, kendi doğup büyüdüğü topraklardan çıkan iki büyük din adamından söz eder. Aziz Basil ve Gregory Nazianos isimli bu din adamları, Rizou'nun belirttiğine göre, Yunan kültürünün yeni bir şekille devamına katkıda bulunmuşlardı. Öte yandan, asırlar geçtikçe bu kültürü koruyan devlet zayıflamıştır. Üstelik bölgeye gelişle-

[14]Rizou (1856), s. iii-vii, 34-35.

riyle birlikte, Türkler, halihazırda düşüş dönemini yaşayan Bizans iktidarını yerle bir edecekler, yerli halka ve kültürlerine büyük bir felaket getireceklerdir. Bununla birlikte, diye belirtir Rizou, Helenizmin "küçük bir kalıntısı" kalmıştır. Rizou'ya göre, böylece kültür, ulusun ayakta kalması ve gelecekteki gelişimi için ihtiyacı duyulan bütünlüğü sağlamıştır.[15]

Böyle bir yazının daha geniş anlamda önemi, Rizou'nun görüşlerinin ötesine bakmak suretiyle anlaşılabilecektir. Krallıkta ya da imparatorlukta olsunlar, Rizou gibi düşünüp yazan Yunanlılar, aslında kültürün gücü temsil ettiğine inanıyorlardı. Toplum üzerinde politik ve askeri güç kadar çabuk ve doğrudan bir tesir yaratmıyorsa da, kültür, bir halkın sahip olduğu gerçek yaratıcı gücün ta kendisiydi. Bu manzara, modernist bir güvenle, yankılarını bireyin dünyayı değiştirme yeteneğinde bulur. Rizou'nun çalışması ayrıca, bir düşünceler bütününün formül ve sembollerle okur yazar bir topluma ne kadar çabuk ve kolayca yayılabileceğini göstermekteydi. Bu toplumun fiziksel olarak parçalanmış olması, varlığını birimler halinde devam ettirdiği sürece bir şey ifade etmiyordu. Dahası böylesi yazılar şunu açıkça ortaya koymaktadır ki, milli politik bir mekânda olsun olmasın, etnik kültür, farklılık gösteren özel durumlara uyarlanabiliyordu. Son olarak, Rizou'nun ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer entelektüellerin kültürel etkinlikleri, Yunan dünyasında daha kapsamlı entelektüel bağları olanaklı kılan ve gittikçe artan toplumsal devinime kanıt oluşturmaktadır. Zaman içinde bu gelişmeler, söz konusu kültürel etkinliklerin politik amacıyla ilişkili olarak sorular ortaya çıkarmıştır.

Kültür böyle bir güce sahipse, kültürden bir biçimde yararlanılması gerekiyordu. Fakat hangi amaca yöneltilecekti? Yunanistan'daki edebiyat ve siyaset çevrelerinde önemli bir

---

[15]A.g.e., s. 28, 34-35, 59-61. Periklis Triantafylidis (s. xvi-xvii) de benzer görüşler aktarmaktadır.

şahsiyet olan Alexander Rangavis çok açık bir yanıt getirmişti bu soruya. "Aydınlık" diye yazıyordu "barbarlığın en büyük düşmanıdır. Türkler, aydınlatıldıklarında ve Hıristiyan uygarlığının ilkelerinin farkına varmaları sağlandığında, artık Türk olmayacaklar ve böylece 'Doğu Sorunu' çözüme kavuşacaktır. Lakin tüm çözümler içinde en zor olanı da budur."[16]

Yazarın bu milliyetçi bakışını göz önüne alırsak, anlaşılmaktadır ki, Rangavis gibi Yunanlılar, kültürün politik konuları, Doğu Sorunu örneğindeki gibi, etkileyebileceğini ve toplumsal bir işlevinin olabileceğini düşünüyorlardı. Bu Yunanlılara göre, edebi kültür, Rum dünyasını uzun süreden bu yana uyruk olarak bünyesinde bulunduran Osmanlı imparatorluk sisteminden daha yüksek bir değere sahipti. Politikada kültür bir silahtı ve Helen edebiyatının belirli hedeflere yöneltilebilecek kapsamlı bir role kavuşturulması gerekiyordu. Aynı düşünce, Raidestos'ta (Tekirdağ) olduğu gibi, imparatorlukta eğitim dernekleri kuranları da etkilemiş durumdaydı. Kültür, bu örgütler aracılığıyla, Ortodoks Rum cemaatin etnik siyasi çıkarlarını koruyup sürdürecek şekilde yayılmaktaydı.[17]

---

[16]Rangabe (1867), s. 87.

[17]Tekirdağ Eğitim Cemiyeti, çalışmalarına destek vermesi için Atina Üniversitesi'nden bir teoloji profesörüyle yazışmaktaydı. Cemiyet, pan-Slavizmin "insanların uyuşuk entellektüel durumu yüzünden ve kilisenin selamete kavuşturma görevini bir yana bıraktığından artık iyice saldırganlaştı"ğını savunmak yoluyla etkinliklerini meşru gösteriyordu (GAK, TA, Raidestos 75, 23 Haziran 1872, s. 86-87). Bir yıl önce İstanbul'daki *Filologikos Syllogos*'a gönderdiği bir mektupta, Tekirdağ Cemiyeti, kültürün toplumu biçimlendirme gücüne duyduğu güveni açıkça dile getiriyordu: "Elimizdeki kısa süreyi iyi değerlendirip süratle hareket ettiğimiz takdirde, Yunan tanrıçaları burada yaşamakta olan sayısız Slavı düşman olmaktan çıkarıp kilisenin ve Helenizmin gerçek çocukları haline getirecektir" (GAK, TA, Raidestos 75, 8 Ekim 1871, s. 25). Bir Pontus Rum entelektüeli olan Periklis Triantafylidis, Yunan kültürünün genel misyonunu kısa ve özlü bir şekilde belirtmiştir. Helen edebiyatını Asya'da yaşama geçirme uğraşında Yunan devleti yöneticilerinin, Büyük İskender'i örnek aldığını ileri süren yazar şöyle

Uygarlığın inşasında kullanılan harç olarak kültür, öğrenildiği dilde, Rum cemaat dünyası içerisinde özellikle üniversitelerde eğitim alabilen yeni öğrenci kuşağı sayesinde daha da yayılıyordu. Fakat bu durum, daha fazla öğrencinin yüksek eğitim görmekte olduğu anlamına gelmiyordu. Küçük Asya cemaatlerinden olup ülke dışında eğitim görenlerin bilinçleri ve hem kültürel, hem de siyasi anlamda daha geniş bir cemaate bağlılıklarını güçlendiriyor; böylece onlar da tek tek cemaatlerle edebi Yunan kültürünün başlıca merkezleri, yani Atina ve İstanbul arasındaki bağları çoğaltıyorlardı. Bu süreçte, tek tek cemaatlerin kültürü, özellikle yerel lehçeler, yerlerini yavaş yavaş, krallığın edebi ve eğitsel kurumlarının kalıba dökerek yaydığı standart Yunan kültürüne bırakmaya başlamışlardı.[18]

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Rum cemaat dünyasında yaşanan eğitsel ilerleme, hem ölçeği hem de yoğunluğu açısından önem taşımaktaydı. Bu ilerlemenin kökenleri, daha gerilere, kendi işlerini kuran ve ticarete atılan Rum cemaatlerinin kalkınmaya başladığı onsekizinci yüzyıla gidiyordu.[19] Ne var ki, artık standartlaşmış bir kültür doğuyordu.

---

devam ediyordu: "Tüm fetihler arasında en iyisi akıl yoluyla olanıdır, çünkü böylesi beraberinde yardım ve minnettarlık getirir. Bu fetih ulusları kurtarır, fakat silah yoluyla fetih yakıp yıkar ve acı getirir" (1866, s. xvii).

[18]Atina'da üniversite eğitimi gören Küçük Asya'lı öğrencilerin sayısı 1870'li yıllarda iyice artacak, hatta öğrenciler kendi derneklerini kuracaklardı. 1873 yılında Kayseri piskoposu, Kapadokya cemaatlerinde eğitimin durumuyla ilgili bir araştırma yapılmasını sağlamıştı. On yıl sonra ise bunu yapacak olan, Atina'daki Küçük Asya Öğrencileri Derneği idi. Her iki durumda da gerçekte bilgi toplanması işini yürüten, *Vasileios* Eğitim Derneğiydi (GAK,TA, Nevşehir 133, 22 Mayıs 1873, s. 12 ve 28 Ağustos 1883, s. 98. Dawkins (1916), s. 27-28, 194.

[19]Typaldos (1859), s. 8 İzmir'deki Rum kültür bölgesi şehirde ticari ilişkileri bulunan ve ikamet eden pek çok Avrupalı barındırıyordu. Bu insanlar Rumcayı öğreniyorlar ve çoğunlukla yöredeki Rum kadınlarıyla evleniyorlardı. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarında kitaplar Rumca basılmaktaydı; fakat bu kitaplarda Latin harfleri kullanılıyordu, çünkü söz konusu Avrupalı erkeklerin bazıları Yunan alfabesini oku-

Resmi anlamda entelektüel bir seçkinler grubu tarafından saptanan bu kültür, Rum dünyasında daha homojen bir yapıya ve daha geniş bir etki alanına sahipti. Rum dünyasında herhangi bir cemaatin ve kilise liderliğinin bir araya getirebileceğinden daha fazla kaynaklara sahip olan Yunan Krallığı da bu kültüre arka çıkmaktaydı. Bu süreç zarfında, kültür, geleneksel yerel ve dini cemaat dünyalarında hiçbir zaman olamayacağı kadar siyasileşmişti.

Siyasileşen Etnik Kimlik

Yunan ulus-devletinin kurulmasıyla birlikte, sultanın Rum uyrukları basit bir seçimle karşı karşıya kalmışlardı: ya Osmanlı İmparatorluğu'nun parçası olarak kalacaklar ya da krallıktaki soydaşlarının örneğini izleyip bağımsızlık mücadelesine atılacaklardı. En azından zamanın Batılı gözlemcileri durumu böyle görüyordu. Meseleleri Yunan milliyetçi perspektifinden değerlendirmemeye özen gösteren bir tavırla gezgin Ubicini 1850'lerde şöyle diyordu: "Siyasi eğilimlerine gelince, Türkiye'deki Rum uyruklar ikiye ayrılabilir: Türkiye'ye ve varolan *statüko*nun idamesine bağlı olanlar ve değişimin, hırsın, hayalin, Rum halkının özgürleştirilmesinin partizanları olan diğerleri."

Ubicini şunun farkındaydı ki, siyasi değişimi kimin destekleyip desteklemeyeceğini belirleyen şey, toplumsal konum idi. Fransız gözlemciye göre, "Fener'in eski soylu aileleri, yüksek rütbeli din adamları, kiliseye bağlı halk ileri gelenleri ve zengin tüccarlar" oturmuş düzenin altüst edilmesine karşı çıkıyorlardı. Öte yandan, milliyetçilik çağrısına en açık olanlar "ulusun en aydınlanmış ve en liberal kesimi, yani tıp, hukuk ve edebiyat dallarındaki meslek sahipleriydi."[20] Ayrıca yabancı bir devletin himayesini arayan orta tabaka-

---

yamıyorlardı (Falbos, 1859, s. 212-19).
[20]Ubicini (1856), c. 2, s. 235-238.

dan kimi tüccarlar ve iş sahipleri de bu gruba dahil edilmeliydi. Görüldüğü gibi, iki grup arasındaki karşıtlık açıkça ortadadır. Birinci grup büyük oranda başkentte yoğunlaşmıştı ve gelenekle imtiyazlara bağlıydılar; ikincisiyse birtakım kent merkezlerine dağılmış haldeydi ve bunlar değişime açık insanlardı. Bu durum Rum-Osmanlı dünyası içerisinde varolan bir *ancien regime** hikayesini andırır.

Fakat bu şemanın aşırı basit ve havada kalmaması için bazı gözlemleri aktarmak gerekir. Bağımsızlık mücadelesinin bir mirası olarak, imparatorluktaki Rumlar, hangi toplumsal gruptan olurlarsa olsunlar, ondokuzuncu yüzyıl ortasından sonra milli bir bilinç geliştirmeye başlamışlardı. İmparatorluk topraklarındaki Rum *ve* Osmanlı toplumlarının üst sınıf mensupları, öyle isteseler de, statükonun aynı şekilde kalamayacağının farkındaydılar. Diğer yandan, Rum meslek sahipleri arasında daha gerçekçi olanlar, siyasi dünyalarını kendi başlarına zor kullanarak değiştirmeyi ümit etmemeleri gerektiğinin farkına varmışlardı. Her iki grup da imparatorluktan çok şey beklemiyordu ve yine her iki grup er ya da geç, milli cemaatin vücûda gelmiş hâli olan Yunan Krallığı ile yüz yüze gelmek zorundaydı.[21]

Bir arada düşünüldüğünde, bu iki toplumsal grup, imparatorluktaki Rum dünyasının yalnızca bir kısmını oluşturmaktaydı. Kırsal alanlardaki cemaatlerin üyeleriyle kent merkezlerindeki esnaf ve emekçi nüfus hâlâ asıl çoğunluktu. Küçük Asya'nın iç kesimlerinde köşeye bucağa dağılmış bir halde yaşayan ve Müslüman nüfusun oldukça altında bir sayıda kalanlar ise, milliyetçi eylemleri akıllarına bile geti-

---

* *Ancien régime*: Fr., artık geçerli olmayan yönetim sistemi ya da biçimi. Devrim öncesi Fransası'nda hâkim yapıya verilen isim.

[21] Anderson (1844), s. 6; Ubicini'ye göre, "değişim partizanları", ki bu onun deyimidir, özgürleşme rüyaları görüyorlar"sa da, aslında "devrimci hareketin zamanı ya da kesin hedefi konusunda herhangi bir ortak karardan yoksun" idiler (1856, c. 1, s. 235); Dertilis (1980), bölüm 1.

remezdi. Burada inançları çerçevesinde aynı biçimde toplumsallaştırılmış olan Rum ve Türk köylülerin, hakim yerel Müslüman yönetim karşısındaki statüleri de aynıydı. Buna karşılık, kentli Rum nüfusun içindeki alt sınıf unsurları, etnik meselelere daha kuvvetli bir tepki veriyorlardı. Genel dinsel törenler, ziyaretçiler onuruna düzenlenen şenlikler, vs. nüfusun bu kesiminin yurtseverce ve milliyetçi coşku gösterilerine sahne olan vesilelerdi. Fakat emekçi ve zanaatkâr kitlenin siyasi önemi, cemaat liderliğinin sağlam biçimde ekonomik ve profesyonel seçkinler sınıfının elinde olması karşısında sınırlı kalıyordu.[22]

Milli bilinci ve bu bilincin Rumların siyasi toplum anlayışı üzerinde yarattığı tesiri belirleyen bir başka faktör, Rumların imparatorluktaki dağılımıydı. Ayrıca etnik siyaseti coğrafi anlamda etkileyen bir değişken de Hıristiyanların Müslümanlar karşısında bölgeden bölgeye değişen oranlarıydı. Ortodoks Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu Balkanlar'da milli siyasi bir hareket başlatmak Anadolu'da girişilecek bir hareketten daha kolaydı. Dahası, bölgede milliyetçi hareketlerin birbirleriyle rekabet halinde olmasına bağlı olarak Balkanlar'da etnik bilinç daha keskinleşip güçleniyordu. Gayri Müslim halkların milli bilincine ilişkin bir diğer coğrafi faktör ise dış dünyaya entelektüel bağlamda yakınlık derecesiydi. Kıyılara yakın kasabalarda yaşayan Rumlar bu anlamda daha elverişli bir konuma sahiptiler. Bütün bunların ışığında, ondokuzuncu yüzyılın ortalarından sonlarına kadar geçen süreç temelinde Osmanlı topraklarındaki Rumları ele alırken, milliyetçilik siyasasını Rumların tümüyle eşit bir şekilde ilişkilendirmek, meseleyi basite indirgemek olacaktır. Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla sabit bir siyasi tanımlama noktası yaratılmıştı. Bunun yanında alternatif kimlik tarif etme yolları da varlıklarını sürdürüyordu.

---

[22]Farley, *Modern* (1872), s. 185; Ubicini (1856), c. 2, s. 238, 242-43; FO 78/1447, #22, 3 Haziran 1859; FO 78/1760, 12 Ağustos 1863.

Sürekli değişim içinde, fakat esnekliğini henüz yitirmemiş bir dünyaydı söz konusu olan.

Bu dönemde binlerce Yunan vatandaşı, sahip oldukları yabancı statüsünün avantajının bilincinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun başlıca ticari merkezlerine yerleşiyorlardı. Onları çeken şey, ticaret, serbest meslek, hatta din ve hangi alanda olursa olsun, şanslarının yüksek oluşuydu. Tahmin edileceği gibi, Yunan vatandaşları, varlıklarıyla yerli Rum nüfusun krallıkta olup bitenlerle ilgili bilincini yükseltmekteydi. Okudukları gazete ve dergiler, ülkelerinin diplomatik temsilcileriyle ilişkileri, yerli Rumlarla birlikte devam ettikleri kiliselerde dile getirdikleri milli duygular, hep bu gelişmeye katkıda bulunuyordu. Osmanlı yetkilileri ve Avrupalı diplomatlar, özellikle İngilizler, yerli Rumlar ile krallık mensubu Yunanlı unsurların birbirine karışmasının yerli *nüfusu harekete* geçireceği konusunda sürekli bir endişe içindeydiler. Hatta bir kısmı Yunan vatandaşlarının, memleketlerinin ulusal bayramlarını kutladıkları özel durumları, milliyetçi tahrikin alarm işaretleri olarak algılama eğilimindeydi.[23] Kuşkusuz, krallık mensubu Yunanlılar ile Küçük Asya Rumlarının birbirine karışması milli şekle sahip etnik

---

[23]İzmir'deki İngiliz elçisinin, raporunda belirttiğine göre krallıktan gelmiş olan Yunanlılar "Agia Foteini katedraline Yunan bayrağı çekerek bağımsızlık gününü anmaya karar vermişlerdi. "Ayrıca elçi, bu yurtseverlik gösterisini Yunan konsolosunun durdurmaya çalışmasına karşın, gösterinin arkasında Yunan elçiliğinden bir memurun bulunduğunu ifade ediyordu (FO 78/1687, 11 Nisan 1867). Bir yıl sonra aynı İngiliz diplomat İzmir'de Yunan Edebiyatı Kurumu adında bir örgüte ilişkin olarak hükümetini bilgilendirecekti. Kurumun üyeleri, diplomatın ifadesiyle, daha çok "Helenler ve İyonyalılar"dan oluşuyordu ve bu grup kültürden çok fesat çıkarmakla uğraşıyordu (FO 78/1760, 14 Mart 1863). İzmir'de çıkan *Amaltheia* gazetesindeki bir haber şehrin kiliselerinden birinde Yunan Kralı George için yapılan isim yortusuna değinmekteydi. Kutlama, tam kadro personellerinin eşliğinde Yunan ve Rus konsoloslarının hazır bulunduğu bir ortamda açıkça ve serbestçe gerçekleşmiş ve tören esnasında politik evrensellik adına Yunan kralı, Rus imparatoru ve Sultan Abdülaziz'in isimleri takdirle anılmıştı (28 Nisan 1867, s. 3).

siyasi bir kimliğe dair açık kanıt teşkil ediyordu.[24] Fakat Küçük Asya Rumlarının siyasi eylem için buna dayanarak nasıl harekete geçirileceği de ayrı konuydu.

Kültürel kimlikten daha fazlasını ihtiva eden milli bilinç, iki belirgin boyutta ifade edilebilir. Herhangi bir grubun ayırt edici niteliklerini geçerli kılacak düşünceler bütünü oluşturmak ve bu özgün durumu temel alan hedefler belirlemek suretiyle entelektüel açıdan bir yön anlayışı oluşturmak gereklidir. Entelektüel meşrulaştırma, daha sonra siyasi anlamda büyük önem taşıyan eyleme dökülür. Bu çerçeve akılda tutulduğu takdirde, ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren geçen dönemde Küçük Asya Rumları arasında siyasi bir nitelik kazanmış etnisitenin karakteri ele alınabilecektir.

Eğer bir ideal, içinde barındırdığı adalet ve mantığa binaen değer taşıyorsa, çekiciliğinin sebebi, basitliği ve evrenselliğidir. Görünüş olarak, Yunanlıların milli politik ideali, yani *Megali İdea* (Büyük Fikir), bu niteliklere fazlasıyla sahipti. Toprağın ve soydaşların "etnik adalet" ve ilerleme adına yabancı güçlerin kanunsuz boyunduruğundan kurtarılması fikrinin arkasında ekonomi, kuvvet ve mantık vardı. Osmanlı dünyasındaki statükonun sürdürülmesine karşı olan ve hem krallıkta hem de imparatorlukta bulunan Yunan kökenli halklar da *Büyük Fikir*'i muhtemelen bu şekilde algılıyorlardı.

Bununla birlikte, idealin basitliği bazı faktörlere bağlı olarak karmaşık bir hâl alıyordu. Yunan devleti içerisinde, bu hedefe ulaşma yöntemleri hakkında görüş ayrılığı vardı. Bir taraftan kaynaklarla ekonomik gücün elverdiği ölçüde yavaş, diğer taraftan da hızlı bir şekilde kahramanca eyleme yönelerek yola çıkılması savunuluyordu. Osmanlı İmparatorluğu içinde ideali benimseyen Rumlar, bu idealin alacağı

[24]Typaldos (1859), s. 7) ziyaret için İzmir'deyken bir akşamını bir Rum tüccarla yalnızca tek bir konuda -Yunan dünyası- konuşarak geçirdiğinden söz eder.

siyasi biçim konusunda uzlaşamamışlardı. Bazıları Yunan devletiyle bütünleşmeyi tek olası çözüm olarak görürken diğerleri Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine Rumlarca yönetilecek olan ve Ortodoks-Rus çarlık ailesinin bir akrabasının başında bulunacağı bir imparatorluğun geçmesini düşünüyordu. İmparatorluğun bir federasyon ya da bir dizi federal devlet olarak yeniden organizasyonuna yönelik tasarılar ise imparatorluktaki milliyetler açısından politik anlamda daha az yıkıcı ve daha uzlaştırıcıydı. Böyle bir sistem içinde Rumların yeteneklerinin hak ettikleri değeri görmesi durumunda, bu proje geleneksel Osmanlı dünyasına en yakın olanların ilgisini de çekebilirdi. Farklı şekillere sahip olan idealin içerdiği çağrının yoğunluğu, Rum nüfusun coğrafi dağılımıyla toplumsal konumuna ve imparatorluğun ayrı ayrı yörelerindeki politik koşullara bağlı olarak değişebiliyordu.[25]

İdealin somut politik gerçekliğe taşınması birçok zorluk içeriyor ve bu durum, hedef kadar, birleşik bir eylem planını da ulaşılmaz kılıyordu. Yunanistan'da yönetimde bulunduğu otuz yıl süresince, Kral Otho *Megali İdea*'yı benimsemişti ve onu ilerletmeye yönelik olarak bazı kabataslak girişimlere bulaşmıştı. Yunan Krallığı ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yabancı diplomatlar ve imparatorluk yetkilileri böylesi etkinliklerin bölgede uluslararası ilişkiler bakımından taşıdığı yıkıcı potansiyel üzerindeki kaygılarını sıkça dile getirmekteydiler. Rumları konu alan milliyetçi nitelikte olaylar, hiç şüphe yok ki, iki devlet arasındaki ilişkileri gerginleştiriyordu.[26] Fakat, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumla-

---

[25]Ubicini (1856, c. 2, s. 237; Anderson (1844), s. 6; Mathieu (1857), c. 2, s. 386-87.

[26]Douglas Dakin (1972), s. 82-86. Makedonya'nın büyük kısmını içine alan Selânik vilayeti paşasının korkuyla İngiliz konsolosuna aktardığına göre, Atina'daki muhbiri, amacı bu bölgedeki Ortodoks Rumların genel isyana kalkışmasını sağlamak olan bir "Gizli Dernek" bulunduğunu haber almıştı. Kıyı boyunda görülen ve büyük olasılıkla Rum çetecilerinden müteşekkil silahlı adamlarla dolu sandallar, paşanın korkusunu daha da artırıyordu (FO 78/441, 22 Temmuz 1841). Ubicini,

rın statüsünde herhangi bir temel değişim konusunda Yunanistan'ın tek başına yapabileceği pek bir şey yoktu. Çünkü hem krallık dahilindeki politik ve ekonomik durum hem de Düvel-i Muazzama arasındaki uluslararası iklim buna engel teşkil ediyordu.[27]

Otho'nun, içişlerini ele alış tarzı konusunda Yunan siyasi liderlerinin uğradıkları düşkırıklığı ve bu liderlerin onu yurtdışına yönelik milliyetçilik karşıtı çıkarlarla ilişkilendirmesi, 1860'ların başında doruğa çıktı. Kral, bir yandan politik arenada aleyhine artan tepkiyi durdurmaya diğer yandan da hükümetine yurtiçinden ve dışından destek bulmaya çalıştı. 1862'de artık iyice bulanan suları durultmak konusunda gösterdiği başarısızlık kendisine başka yol bırakmayınca, bu yılın sonunda görevinden çekildi. Ertesi yaz yapılan bir antlaşmayla Danimarka Prensi William, büyük güçlerin (İngiltere, Fransa, Rusya) onayını alarak resmen tahtın varisi kabul edilecekti. I. George ünvanıyla tahta çıkan William'dan iyice bulanıklaşmış milli suları berraklaştırması bekleniyordu. Ne var ki, yönetici değişikliği Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumlara yönelik yoğun bir milliyetçi yayın yağmurunu beraberinde getirdi. William'ın Babıâli tarafından da tanınan ünvanı, yalnızca krallıktaki Yunanlılara seslendiği halde imparatorluktaki pek çok Rum, devrime yönelik coşkularıyla yeni kralın liderliği üzerine alacağı konusunda daha çok umut beslemeye başlamışlardı.[28]

Yunanistan'a *Piedmont* benzeri bir rol yükleyen milliyetçi

Bursa yakınlarındaki bir köyde Rum okulunda yaşanan bir olaya bağlı olarak Babıâli'nin Yunanistan'dan imparatorluğa öğretmenlerin gelmesini geçici bir süre yasakladığından bahseder. Yasakla beraber iki hükümet birbirine nota vermiş, sonrasında yapılan soruşturma sonucunda, hadisenin milliyetçi bir gösteri değil, "hocalarına karşı öğrencilerin bir isyanı" olduğuna karar verilmiştir (1856, c. 2, s. 209, sayı 6).

[27]Augustinos (1982), s. 39-63.

[28]Davision (1963), s. 126, sayı 32; FO 78/1760, 14 Mart 1863; Triantafylidis (1866), s. xvi-xvii; FO 78/1687, 11 Nisan 1862; FO 78/1760, 12 Ağustos 1863.

anlayış, büyük bir gücün desteği olmaksızın öyle kolayca siyasi gerçeklik kazanamaz ve Küçük Asya Rumlarının statüsünü değiştiremezdi. Yine de, bu tip düşünceler Ortodoks Çarlık Rusyası'na bağlı olarak 1870'lere dek taraftar kazanmaya ve düşmanlarını çileden çıkarmaya devam edecekti. İdeolojik saiklere dayanan politik hareketlere kuşkuyla bakan Osmanlı yöneticiler ve Avrupalı yetkililere göre, Çarlık Rusyası'nın elinde tuttuğu Ortodoksluğun duygusal çağrısı, korkutucu biçimde yakın görünüyordu. Fakat St. Petersburg'un, inancı dış politika hesaplarında pek göz önüne almaması bir yana, Rusların dil dökmelerine en çok maruz kalan Küçük Asya Rumları, Doğu Karadeniz kıyısında yaşayanlardı. Bunlar Anadolu'daki Rum nüfusun yalnızca küçük bir bölümünü oluşturmaktaydılar ve Rusya'nın sahip olabileceği her türlü çekicilik, tüm diğer nedenlerin yanında asıl olarak ekonomik gereksinime dayanıyordu. Küçük Asya'nın diğer yerlerinde, örneğin İzmir gibi büyük bir limanda, Ruslar kendi bayraklarını açmak suretiyle Rumlara boy gösteriyorlardı. Bir Rus deniz filosunun ya da Çarlık diplomatlarının ziyareti, Ortodoks kiliselerinde düzenlenecek bir dizi kutlama ve toplantı için fırsat yaratabiliyordu.[29]

Yunanistan veya Rusya'nın başvurduğu siyasi ve külterel baskılara rağmen Küçük Asya ve başkentteki Rumlar, Osmanlı yöneticilerinin onaylamadığı herhangi bir siyasi etkinliğe kalkışmayı akıllarından geçirmiyorlardı. İmparatorluk topraklarında tehlikeye atılacak önemli maddi ve toplumsal çıkarı bulunmayan krallık mensubu Yunanlılar ya da sırtını yabancı himayeye dayamış yerli Rumlar, eylemci milliyetçiliği çekici bulabilirlerdi. Başkaları için ise, sağduyu

[29]Bkz. Ubicini'nin (1856, c. 2, s. 239-40) değerlendirmeleri. Ayrıca, Senior (1859), s. 205-6. İngiliz elçinin resmi Rus ziyaretlerine değindiği raporundaki kesin ifadeye göre, ister yerel cemaatten olsunlar isterse "yabancı", Rumların kamu önündeki her türlü ifadesi milliyetçi addedilebiliyordu.(FO 78/1447, #22, 3 Haziran 1859, #23,6 Haziran 1859; FO 78/1606, 5 Mart 1861).

daha ağır basıyordu.[30] Fakat milliyetçi tona sahip bir siyasi faaliyet, pek çok Küçük Asya Rumuna cazip görünmüyorsa bile, ister yerel konularla isterse daha geniş anlamda politik meselelerle ilgili olsun, Rumların çoğunun imparatorlukta olup bitenlere dair bakış açıları, artık toplumlarının bütün düzeylerinde varolan milli bilinç tarafından farklı derecelerde de olsa belirlenmeye başlamıştı.

Milli Bilinçlenme ve Bunun Cemaatlerarası İlişkiler Açısından Sonuçları

Çok-etnik nüfusa sahip devletlerin hemen hemen tamamı, farklı halklar arasındaki, hem uyumlu bir aradalığı, hem de zaman zaman çatışmalara yol açan dinamik ilişkilerle uğraşmak zorundadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu soruna getirilen siyasi çözüm, toplumun devlet eliyle koordinasyonuydu. Bu vasıta aracılığıyla, çeşitli uyruk halklar arasında varolan eşitsizlikler, yönetici kesim tarafından onaylanmış oluyordu. Sonuçta, devletin bütün halklarla ilişkileri aynı değildi. Örneğin hem Rumlar hem Yahudiler, sultanın uyruklarıydı. Fakat Rumlar fetih sonucu imparatorluğun bir parçası olmuşlarken, Yahudiler Osmanlı topraklarına Avrupa'nın pek de konuksever sayılamayacak yerlerinden göçüp gelmişlerdi. Osmanlı Devleti bu halkların her biriyle ilişkilerini dikkatle tanımlamak ve onların arasındaki etkileşimi mümkün olduğunca azaltmak suretiyle her zaman uyum değilse de istikrar sağlamaya çalışıyordu. Böylece imparatorlukta eşitsizlik mevcutsa bile, resmi hoşgörü de bir şekilde vardı.

---

[30]Yunanistan'daki 1862 devriminin yarattığı miliyetçi duygu konusundaki kaygılarına karşın, İzmir'deki konsolos hâlâ "silahlı mücadeleye çağrı, Babıâli uyruklarının üzerinde fazla etki bırakmayacak" inancındaydı (FO 78/1760, 12 Ağustos 1863). Girit sorunu üzerinde Yunan-Türk anlaşmazlığının patlak verdiği dönemde, İngiltere'nin Babıâli büyükelçisine göre Osmanlı başkentindeki Rumlar "Türk yasalarının himayesinde kalmaktan memnunlardı" (Great Britain *Accounts*, 1868-69, s. 139-40).

Toplumsal sistemleri resmi olarak koordine edilmiş bir eşitsizlik temelinde yükselen devletlerin toplumsal çatışmalar yaşamasının kaçınılmazlığı bilinen bir gerçektir. Devleti yönetenin inancının devlet ve toplum açısından da esas olduğu Osmanlı imparatorluğu'nda da farklı dini cemaatlerin sınırlarını tayin eden belirleyici işaretler bulunuyordu. Her bir cemaati ayırt eden dinsel emir ve yasaklar, cemaatlerarası ilişkileri sınırlayıp basitleştirmekteydi. Dinsel konulardan kaynaklanan başlıca anlaşmazlıklar, özellikle Müslümanlarla gayri Müslimlerin büyük politik ve askeri mücadeleler yaşadıkları ilk asırlarda ortaya çıkmıştı. Müslümanların büyük toplumsal ve askeri gücüyle karşı karşıya kalan binlerce Hıristiyan, mecburen İslamı benimsemek durumunda kalmışlardı. Küçük Asya'nın kimi yerlerindeyse bu durum gizli-Hıristiyanlık (İng. Crypto-Christianity) olarak bilinen sadece kendi içlerinde birbirleriyle kaynaşan bir cemaat yapısı biçiminde ortaya çıkan garip bir gelişmeyle sonuçlanacaktı. Buna göre insanlar görünüşte Müslümanlarmış gibi davranıyorlar, fakat gizliden gizliye Hıristiyan ibadet ve inançlarını sürdürüyorlardı.[31]

Fakat her şeyin yoluna girmesiyle yasak eylemlerin yaşandığı durumlar, dini cemaatler arasında seyrek görülür olmuştu. Din değiştirme -bakış açısına bağlı olarak dininden dönüş de kullanılabilir- örneklerinin görüldüğü durumlar, bu seyrek olayların en sansasyoneli değilse bile, en çarpıcı olanlarındandı. Bir cemaatin en yüksek ve en kutsal yasaları söz konusu olduğundan, böylesi vakalar dini gruplar arasında aşırılık feveranları yaratabilecek büyük bir potansiyel içermekteydi.[32] Tanzimat döneminde, misyonerlerce yakından des-

---

[31]Ramsay (1915-16), s. 20; Hasluck (1921), s. 199-200. Pontus bölgesi için, bkz. Bryer (1970), s. 47-49.

[32]Henry Dwight (1881, s. 3-4) böyle bir durumun yol açtığı bir şiddet olayı örneğinden söz eder. Hıristiyanların din değiştirerek İslamı benimsemesi konusunda, bkz. Great Britain, *Reports* (1861), s. 17, 82. Tam tersi yani İslamdan dönüşün ayrıntıları için, bkz. Great Britain, *Cor-*

teklenen Avrupalı diplomatlar, Osmanlı hükümetini, dinden dönmenin şeriatta belirtilenin aksine ölüm cezasıyla sonuçlanacak bir suç olmadığını ilan etmesi yönünde ikna etmeye çalışarak, bu olayların içerdiği tehlikenin fitilini sökmeye çabalıyorlardı. Fakat bu çaba, dinsel inançtan kaynaklanan sorunlara son vermeyecektir.[33]

İmparatorluktaki Müslümanlarla gayri Müslimlerin tipik özelliği olan bir arada yaşam, zaman zaman dinsel önyargıya dayalı olaylar tarafından sarsılmaya devam etmekteydi. Hatta bu olaylar kimi zaman doğrudan dini liderlerin kendi inançları lehine tahrikte bulunmasına bağlanabiliyordu. Bursa'daki Hıristiyanlara karşı olası bir Müslüman saldırısı hakkında dolaşan dedikodulardan söz eden İngiliz konsolosu, meseleye parmak basarak, bunun "hiçbir akılcıl temelde anlaşılır olmayan ve herhangi belli bir kökene bağlanması güç popüler bir kuruntu durumu" olduğunu belirtiyordu. Yabancı gözlemciler ve yerli halk bu tip uygulamalara karşı en etkili önlemin yetenekli ve görevine bağlı bir yöneticinin varlığı olduğu konusunda hemfikirdiler.[34]

Dini inanç konusundaki farklılıklar imparatorluk halkları arasında sürekli bir etnik ayrılık duygusu yaratıyordu. Ondokuzuncu yüzyıl sonunda, Küçük Asyalı bir Rum işadamı taşradaki seyahati sırasında bu farklılıkları açık açık yaşamak durumunda kalmıştı. Halkı Türkçe konuşan bir köyde

---

respondence Relating... (1844), *passim*. Böylesi bir olayın devletler arası ilişkilerde ortaya çıkaracağı tesire ilişkin bir tartışma Augustinos'ta (Güz 1982) bulunabilir, *passim*.

[33]Bazı Çerkez aileler yakın zamanda İznik (Nicaea) civarında bir bölgede yerleşmişlerdi. Aralarında bazıları Ortodoks Hıristiyan idi. Yerel yöneticiler, merkezi hükümetin dağıtılmasını istediği yiyecekleri bu insanlara vermeyi reddedecek ve Ortodoks Çerkezleri, kendileri bir Hıristiyan cemaatin yakınına yerleşmek istedikleri halde, Müslüman köylerine yerleştirmeye çalışacaktır (GAK, TA, Kios 45[1a], 16 Eylül 1867, s. 91).

[34]FO 78/492, 3 Haziran 1842; FO 78/612, 18 Nisan, 1845; FO 78/441,14 Ocak 1841; FO 78/1391, 10 Ağustos 1858, FO 195/527, 24 Nisan 1856.

gezisine ara veren tüccar, yerli bir kadına Müslüman mı yoksa Hıristiyan mı olduğunu sorduğunda, kadının yanıtı *gavur*, yani gayri Müslim olacaktı. "Farkettik ki" der tüccar, "köyde Hıristiyan aynı zamanda yerli anlamına gelmiyordu; Müslüman olmayan herkese 'kiavour' deniyor ve öyle olduğuna da inanılıyordu."[35]

Hıristiyanların ortak reaya statüsü, gayri Müslim halklar olarak birlikte çalışmalarının kendi ortak çıkarlarına olacağını göstermekteydi. Fakat Rum, Ermeni ve Yahudi halkların, dinsel eğilimlerine bağlı olarak birbirlerini farklı algılamaları ve geçmişleri hakkında başka görüşlere sahip olmaları, cemaatlerarası ilişkilere zaman zaman gölge düşürebiliyordu.[36] Değişik inançtan gayri Müslimler arasında meydana gelen olaylar genellikle, algıya dayalı bir burnu büyüklükten ya da dinsel nitelikli bir ihlalden kaynaklanıyordu.[37] Fakat ortak çıkarları olduğuna inanmaları duru-

---

[35]Kougioumtzoglou (Elyazması), s. 16-17.

[36]Porter (1835, c. 2, s. 159-60) gayri Müslimlerin, birbirlerini farklı algılayışlarını açığa vuran ilginç bir gözlemde bulunmaktadır. "Babıâli'nin uyrukları durumundaki üç ulus, yani Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler, önceden değinildiği üzere, bir bütün olarak genel bir isim altında, yani tebaa ya da *Reaya* ismi altında toplanıyorlarsa da, hükümetle olan ilişkilerinde birini diğerinden ayıran kendi isimleriyle anılıyorlar. Ermenilere tam olarak *Reaya* deniyor, çünkü fetih yoluyla ele geçirilmiş bir halk biçiminde değerlendirilmiyorlar; Rumlara *Esir* ya da köle deniyor, çünkü İstanbul'un fethinden bu yana yaşamlarını resmi müsamaha çerçevesinde sürdürdükleri düşünülmekte; Yahudiler ise *Misafir* ya da ziyaretçi, çünkü sığınma arayışıyla buraya gelmişler."

[37]Bursa'da yaşanan bir olayda, bir grup Rum, Yahudilerin Paskalya zamanındaki Kutsal Hafta sırasında kendileriyle dinsel anlamda alay ettikleri suçlamasında bulunmuş; fakat soruşturmalar yapıldıktan sonra, suçlamanın asılsız olduğu gösterilmiştir. Ortamın eski haline döndürülmesi işiyse Ortodoks piskoposun, İngiliz konsolosun ve yerel valinin müdahalesini gerektirecektir (FO 78/1934, #10, 28 Nisan 1866) *Tilegrafos* (21 Temmuz 1851, s. 3) Amasya'da bir kilisenin mülkiyeti üzerine Rumlarla Ermeniler arasında yaşanan anlaşmazlıktan söz eder. Bu olayda, Rum Ortodoks piskoposu, yakın bir köydeki dindaşlarına mezarlığa gömülmesine izin vermemeleri yönünde talimatlar içeren bir tebliğ yayınladığı için Bursa Ermeni metropolitini protesto edi-

munda da işbirliği yapmaktaydılar. Örneğin, Aydın'da Rum Ortodoks ve Ermeni milletlerinin üyeleri haftalık pazar kurma gününü, bu gün onların dini sebt gününe denk geldiği için beraber değiştirmeye çalışmışlardı. Yine de, genel anlamda her gayri Müslim dinsel cemaatin lider kesimi kendi çıkarlarını gözetiyor ve Osmanlı idarecileriyle yalnızca kendi ilişkilerini korumaya çalışıyor, böylece imparatorluk toplumunun cemaat niteliğini devam ettirmiş oluyordu.

Başka bir cepheden bakarsak, iyi niyete dayalı resmi çabalar istenmeyen tepkiler doğurabiliyordu. Sultan Abdül Aziz'in 1863 baharında İzmir'e yaptığı ziyaret, bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. İngiliz konsolosun ifadesine göre, yönetimle şehirdeki Hıristiyan cemaat arasındaki ilişkilerde böyle bir şey ilk kez yaşanıyordu: "Saygıdeğer majestelerinin ziyarette bulunarak Hıristiyan evlerinde yemeğe kalması öyle bir olay ki, ... önceki sultanlardan birinin yaptığı ne duyulmuş ne de görülmüştür." Şehre gelişinde önce Müslümanları ziyaret etmediği için, diye belirtir konsolos, "İzmir'in Muhammed ümmeti ihmal edildiğini düşünmekte."[38]

Ayrıca, eşitsiz siyasi ve ekonomik değişim, imparatorluktaki halkların gözünde çelişki yaratıyordu. Gayri Müslimler yeni gelişmeler sebebiyle kazançlı çıktıklarına inanırken, diğer tarafta Müslümanlar, aynı sebeplere bağlı olarak toplumdaki konumlarının gerilediğini düşünmekteydiler. Sonuçta, bazı günümüz yazarlarına göre, çok-etnik gruplu Osmanlı dünyası, yavaş yavaş iki muhalif dini kanat arasında kamplaşmaya gidiyordu.[39] Peki imparatorluk halklarının maddi koşulları, cemaatlerarası ilişkilerin gelişiminin açıklanışında anahtar unsuru mu oluşturuyordu? Vasıtalar ile etnik bilinç arasında, kaçınılmaz olarak çelişkiye götürecek basit bir bağlantı mı söz konusuydu?

---

yordu (GAK,TA, Kios 45[1a], 9 Kasım 1868, s. 95-96).

[38]FO 78/1760, 28 Nisan 1863.

[39]Turgay (1981), s. 288. Ayrıca bkz. Moshe Ma'oz (1980), s. 207.

Yüzyılın ikinci yarısında Küçük Asya'da seyahat eden Batılı seyyahların birçok kez belirttiği gibi, "Rum ve Ermeni Hıristiyanlar, sayı, servet ve eğitim itibariyle hızla yükselirken, Müslümanlar sabit duruyor, hatta artık geri kalıyorlar." Osmanlı topraklarını dışarıya, dünya ticaretine bağlayan imparatorluğun büyük ticaret merkezleri, bu zıtlığın en açık şekilde ortaya çıktığı yerlerdi. Fakat bu süreçte, cemaatlerarası sürtüşmeyi harekete geçiren şey esas olarak ekonomik değişikliklerin doğası ve zamanlamasıydı. Kırım Savaşı sırasında ve izleyen on beş yıllık dönemde ekonomik anlamda hızla tırmanışa geçen Trabzon'da aynı şey yaşanmıştı. İran'a dek uzanan karayolunun oldukça gelişme gösterdiği bu dönem, yerel halkın düzenini bozucu bir etki yaratmıştı. Rum ve Ermeni cemaatlerinden birtakım tüccarların hızlı davranarak liman aracılığıyla yapılan ticarette üstünlüğünü ellerine geçirdikleri süreçte, çevre bölgelerdeki diğer Hıristiyanlar da maddi kazanç arayışıyla şehre akmaya başlamışlardı. Gayri Müslimler, ayrıca Hatt-ı Hümayun'un uygulamaya konması sebebiyle sosyal kazanımlar da elde ettiklerini düşünüyorlardı. Yerel Müslüman tüccarlar olayların böylesi bir biçim almasını kaldıramamış ve buna paralel olarak Hıristiyanlar hakkında yerel yöneticilere yapılan şikayetler de artmıştı. Ne var ki, Trabzon'un parlak ekonomik devri kısa sürede geçecek ve bu durum Müslümanlarla Hıristiyanları *aynı şekilde* olumsuz etkileyecektir. Bu dönemde şehrin yaşadığı eşitsiz ekonomik değişim, Müslüman ve gayri Müslim cemaatlerde etnik bilinci yükseltmiş ve söz konusu iki ana kamp arasındaki uçurumu daha da açmıştır.[40]

Öte yandan, Pontus limanındaki bu koşullara karşın, 1850'li yılların sonlarında İzmir'deki İngiliz konsolosu, bu Ege limanında Hıristiyan-Müslüman ilişkileri konusunda oldukça ümitliydi. Ona göre, "günümüzde İzmirli Müslümanın

[40]Davis (1879), s. 477-78; Turgay (1981), s. 299-301, 304-6; Bryer (1970), s. 50-51.

[Yunan ayaklanması dönemiyle tezat oluşturacak biçimde] Hıristiyanlarla kendini Hıristiyan karşıtı bir fanatikliğe kaptırmayacak kadar fazla ortak ticari girişimi ve kaybetmeyi göze alamayacağı çıkarı vardır."[41] Hıristiyanlarla Müslümanların, cemaatlerarası sürtüşmeyi hafifletecek şekilde ortak ekonomik çıkarlara sahip olması, yalnızca ticaretle uğraşan orta sınıfa mahsus bir şey değildi. İmparatorluğun sanayi merkezlerinde, ekonomik zorunluluk farklı inançlara bağlı kişilerin meslektaş olmasını getiriyordu. "Türk kadınlarını"diye belirtiyordu Bursa'daki İngiliz konsolosu, "ipek fabrikalarında çalışmaktan alıkoyan bütün önyargılar ve adetler de artık yavaş yavaş bir tarafa bırakılmaktadır ve hâlâ diğerlerinden çok daha az sayıda olsalar da, artık her iplikhanede Hıristiyan kadınların yanında Türk kadınları da görülebiliyor."[42]

Kalkınma halindeki orta sınıfa sahip şehirlerden uzaklarda ise, ekonomik yaşam, asırlardır görülegeldiği gibi devam etmekte ve Müslümanlarla gayri Müslimler arasındaki ilişkiler, geleneksel dini bakış açısı etrafında dönmekteydi. Örneğin, iç kesimlerde oldukça yoksul bir Rum köyü olan Misti'nin erkekleri, Türk toprak sahiplerinin tarlalarında tarım işçisi olarak çalışmak amacıyla yörenin kırsal alanını dolaşıyorlar, çalıştıkları ve tanındıkları köylerde yerel Müslümanlar tarafından samimi karşılanıyorlardı. Fakat üstlerinde yoksul işçi kıyafetleriyle bir yerden diğerine giderken kimi zaman Türklerin saldırısına uğrayıp soyulabiliyorlardı da.[43]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumların yaşamlarında kimliğin amaç ve işlevi, çok yönlü bir nitelik taşıyordu. Millet sistemiyle ilintili olan etnik cemaat kimliklerinin, milliyetçi bilinç şeklindeki toprak talebine dayalı bir etnik anla-

---

[41]FO 78/1391, 31 Temmuz 1858; ayrıca bkz Ma'oz (1980), s. 208.
[42]FO 78/1398, 23 Ocak 1858.
[43]Kostaki (1977), s. 406-7.

yışa yükselişi doğrusal değil, kesintili bir gelişme çizgisi izlemişti. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarında imparatorluktaki Rumlar, sosyo-ekonomik statülerine bağlı olarak duygusal ve entelektüel anlamda her iki etnik kimlik dünyasının özellikleriyle de ilişkiliydiler.

Yüzyıl ilerledikçe, Küçük Asya Rumları cemaat-destekli eğitim kurumları aracılığıyla etnik kültürlerini resmileştirecekler ve yaşanan bu süreçte toplumsal kimliklerini kuvvetlendireceklerdi. Ne var ki, Küçük Asya'da kültür temelli etnik anlayışı toprakla birleştirmek, yapılması hâlâ güç bir işti. Bölgedeki kimi alanlar çeşitli nedenlerden ötürü Rumların memleketi olarak biliniyordu. Tarihsel önem bakımından hiçbir merkez İstanbul'la karşılaştırılamazdı; fakat İzmir, Trabzon, Kayseri ve benzeri şehirlerin de Rum Ortodoks kültürüyle geçmişten gelen çok önemli bölgesel bağları vardı. Bu şehirlerin herbiri bir Rum diyarıydı, fakat Küçük Asya'nın tamamını kapsayan tek bir memleket söz konusu değildi.

Küçük Asya Rumları sadece etnik temelli bir siyasi kimliğin tutsağı değillerdi. Toplumsal statülerine ve coğrafi konumlarına göre birbirinden farklı kimlik modelleri benimsemişler ve bu modellere belli ihtiyaçlarını karşılayacak bir biçim kazandırmışlardı. Fakat hangi kimlik şekline bel bağlamış olurlarsa olsunlar, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Rumlar, geleceğe dair çeşitli ümitler besleyen bir halktı ve nitekim bu ümitlerin sonucu olarak milli bir bilinç iddiasında bulunmuşlardır.

SONUÇ

Ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğine girildiğinde Küçük Asya'daki Rumlar, çok farklı özelliklere sahip bir toplumsal dünya oluşturmuşlardı. Uzun dönemli tarihsel ve demografik eğilimlerin şekillendirdiği bu dünya, tek tek bütün cemaatlerin maddi ve kültürel şartlarında yansımasını buluyordu. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca, çoğunluğu büyüme kaydeden kıyı ticari merkezlerinde yaşayan halk, önemli bir ekonomik zenginlikten ve kültürel gelişmeden yararlanma fırsatı bulmuştu. Fırsatların daha az, kaynakların daha kıt olduğu yerlerde yaşam daha basit, değişim ise daha sınırlı kalmıştı. Küçük Asya Rumları arasında önemli bir toplumsal ve ekonomik ilerleme yaşanmıştı yaşanmasına ama bu gelişme, eşitsiz ve düzensiz olmuştu. Ayrıca, dini ve cemaat temelli kurumlarıyla birbirlerine bağlı olan Rumlar, doğmakta olan milli bir kültürün yayılması sayesinde daha geniş kapsamlı bir ortak görünüm kazanmaya başlamışlardı. Bunun yanında istisnai ve geleneksel kabul edilebilecek manzaralar da yaşanmaya devam etmekteydi. Daha geniş ve daha bütünleşmiş bir toplum kurma yolunda Rumların yapabilecekleri şeylerin sınırlı olduğu da ortadaydı.

Rumların birçoğu hatırı sayılır bir maddi başarıya ve başarının beraberinde getirdiği toplumsal statüye ulaşmıştı. Bu ilerlemeye güç veren ana etmen, Rumların ticarette gösterdikleri başarıydı. Rumlar kendilerine uygun fırsatlar sunan ekonomik gelişmelerden yararlanmasını bilmişlerdir. Dünya ekonomisinin ve onunla birlikte Osmanlı pazarının büyümesi ve bunlarla beraber Babıâli'ye sivil ve ticari reformlar baş-

latması yönünde baskı yapan siyasi koruyuculuğa soyunmuş Avrupa faktörü, Rumların ve diğer gayri Müslimlerin tutunabileceği elverişli bir sosyo-ekonomik ortam yaratmıştı. İmparatorluğun bu ortamında Rumlar, tüccar, banker, işadamı, işyeri sahibi ve zanaatkâr olarak önemli bir girişimci unsur haline gelmişlerdi. Fakat bazılarının düşündüğü gibi, Avrupa modelinde bir burjuvazi yaratmamışlardı. Çünkü gelişimlerinin vasıtaları, kendi geleneksel toplumsal kurumları ve Yakındoğu'nun kendine özgü ekonomik koşullarıydı.

Kimi durumlarda Rumlar kendi girişimlerini kurmak suretiyle dış ticaret dünyasına doğrudan girebilmişlerdir. Asıl çoğunluğu oluşturan diğerleri için ise fırsat, ticaretin çeşitli düzeyleri arasındaki bağlantıları sağlayacak orta düzeyde mevkiler olarak kendini gösteriyordu. İzmir gibi şehirlerdeki Rumlar, değişim sürecindeki Osmanlı ekonomisinde iş avantajları elde etmek amacıyla Avrupa ticari dünyasıyla işbirliğine giriyorlardı. Liderliği elinde bulunduran ticari merkezlerden uzaklarda, iç kesimlerdeki Rum girişimciler ise yerel ticarette üstünlüğü ele geçirerek, yüksek riskler dolayısıyla küçük pazarlarda rekabete giremeyecek yabancılara şans tanımıyorlardı. Hangi ekonomik mekânda yer alırlarsa alsınlar, Rumlar mevcut şartlardan -ki bunların içinde Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa arasında ticaretin gelişmesini, geleneksel elsanatlarının gerilemesini, ayrıca loncalar ve panayırlar gibi geleneksel kurumlarının zayıflamasını sayabiliriz- yararlanarak Yakındoğu iç piyasasında belli sektörlerde gelişme başarısı göstermişlerdir.

Ekonomik anlamda kalkınabilmek amacıyla Rum işadamları, devlet denetiminin dışında kalmaya ve genelde yabancıların hakim olduğu ticari sektörlerden yararlanmaya çalışıyorlardı. Kazanç sağlama çabalarının iç piyasada sürekli resmi düzenlemelerle engellenmesi durumunda, gayri Müslim girişimciler, devlet kontrolünden kendilerini kurtarmanın yollarını bulabiliyorlardı. Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı ekonomik yaşamı artan çelişkiler ve riskler tarafından şekil-

lendiriliyordu. Rum girişimciler, bu olumsuz koşulları kısa dönemde büyük kazanç getiren iş alanlarında yer almak suretiyle telafi etmekte, uzun vadeli yatırımlardan kaçınarak, üzerlerine aldıkları riskleri en aza indirmeye çalışmaktaydılar. Bundan dolayı ticaret onlara sanayiden daha fazla çekici geliyordu.

Kent merkezleri Rumların temel iktisadi kazanç alanları olmuşlarsa, cemaatler de toplumsal dayanakları olarak kalmıştır. Milletin laik ve ruhani liderleri ve ayrı ayrı cemaatler, ticaret aracılığıyla ve topraktan her bir Rumun elde ettiği servete bağlı olarak ortak çıkarların yaşama geçmesini sağlıyorlardı. En önemli vasıtaları ise resmi öğrenim idi. Yüzyıl içinde Küçük Asya'da kurdukları okullar, yalnızca sayı bakımından değil, düzey açısından da önemli ölçüde yükselme yaşamıştı. Ayrıca geniş ufuklar yaratmaya ve ihtiyaç duyulan faydacıl yetenekler kazandırmaya yönelik eğitim fırsatları artırılmış, altyapıya destek sağlamak amacıyla eğitim dernekleri, öğretmen okulları, matbaalar ve okul heyetleri kurulmuştu.

Küçük Asya'daki Rum cemaat dünyasının eğitim alanındaki atılımına Ortodoks kilisesiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu ve Yunan Krallığı da katkılarda bulunmuştu. Osmanlı hükümetinin yardımları hem aktif hem de pasif bir şekilde gerçekleşmiştir. Hükümet, imparatorluktaki etnik cemaatlerin meşruluğunu resmi anlamda tanıyarak, uyruk halklar arasında sivil ve yasal bir denge kurmaya çalışmaktaydı. Devlet, herhangi bir milliyet tarafından girişilecek açık siyasi eylem dışında, cemaatlerin uygun gördükleri şekilde kendi eğitim meselelerinin idaresini üstlenmelerine izin vermişti. Fakat kültürel ve ekonomik ilerleme fırsatlarını artırmakla birlikte, bu hoşgörü imparatorluğun yurttaşlık kültüründe arzu edilen bağları kurmaya yetmeyecek, bunun yerine, Rum cemaatlerinin kültürel çabaları etnik ayrımı körükleyecekti.

Ele aldığım dönemler esnasında Ortodoks kilise liderliği,

cemaat eğitiminin değerini, bu eğitim büyük oranda laik bir içeriğe sahip olsa da, kabul etmeye başlamıştı. Din adamları laik eğitimi artık dini cemaatin etnik bütünlüğünü sürdürmeye yarayacak bir vasıta olarak benimseme sürecine girmişler ve kasabalarla köylerde toplumsal seferberliğin etkili bir aracı olarak Helen kültürünü sahiplenerek, bu kültürün yayılmasında yol gösterici bir rol oynamaya yönelmişlerdi. Aslına bakılırsa, Ortodoks kilisesinin pek fazla seçeneği bulunmuyordu. Yeterli ve geçerli bir belirleyici güç olarak, dinin halkları hem ayırt etme hem de bütünleştirme işlevi gördüğü yerlerde, popüler ve laik eğitim, tanımlayıcı ve teşvik edici bir güç konumundaydı artık. İnkar edilemeyecek bir eğilimdi bu; fakat kilisenin böyle bir eğitimi denetleyip yönlendirmesi de oldukça zordu.

Yunan devleti ise sahip olduğu toplu kaynaklarla eğitimde denetim, standartlaşma ve ilerleme kaydedebiliyordu. Krallıkta devletin verdiği eğitim, toplumsal oluşum ve politik bütünlük vasıtası olarak değerini kanıtlamış, ülkenin meşruluk kazanmakta olan ideolojisini öğrenim kurumları aracılığıyla yayma çabası öne çıkmıştı. Ne var ki, krallık aydınlarının kılı kırk yararak oluşturduğu ve yaşama geçirdiği milliyetçi anlayışın Osmanlı Rum dünyasında siyaseten uygulanması zor bir işti. Sonuçta, imparatorluktaki Rumların eğitim alanındaki ilerlemesini etkilemiş olan bu üç otorite için umutlar ve güçlükler söz konusuydu.

Küçük Asya'da Rumlar, kendi toplumsal, ekonomik ve kültürel hedeflerine yönelik olarak okullar kurmuşlar ve eğitimin yayılmasına destek vermişlerdi. Eğitim sayesinde, ticaretin ve mesleklerin ilerlemesinin sağlanacağı, cemaat temelli toplum içerisinde yer alan ekonomik ve toplumsal bölünmelerin ortadan kaldırılacağı, bilinçli etnik kimliğin gelişmesinin kolaylaşacağı ve ortak bir gelecek duygusunun artacağı hesaplanıyordu. Fakat bu başarılar, ister hayırsever bireyler tarafından ister cemaatlerin ortak çabalarıyla sağlanmış olsun, imparatorluk dünyasının doğasında varolan po-

litik gerçekliklerce sınırlanmaktaydı. Dahası, Rumların eğitim sayesinde elde ettikleri toplumsal ve ekonomik ilerleme, onları imparatorluktaki diğer milliyetlerden daha keskin biçimde ayırıyor ve cemaatlerarası sürtüşmeye yönelik potansiyeli güçlendiriyordu.

Yerel cemaatlerini desteklemek yoluyla Küçük Asya Rumları etnik çerçevede bir toplumsal birliğe devamlılık kazandırabiliyor ve eğitim, sağlık gibi birtakım toplumsal hizmetleri geliştirebiliyorlardı. Bu gelişmeler dini cemaatlerine de kuvvet veriyordu. Dini cemaatlerinin liderleri, bu dönemde, Rum Ortodoks millet sistemini ve cemaatlerle devlet otoriteleri arasında oynadıkları aracı rollerini devam ettirme çabası içerisindeydiler. Bununla birlikte, cemaatlerinin ekonomik gücünü ve toplumsal birliğini tamamlayacak politik bir şeklin tanımlanması ve buna ulaşılması, çözümü Küçük Asya Rumlarının elinde olmayan ve sürüp giden bir çıkmazdı.

Bu çıkmaz kaçınılmaz olarak daha geniş anlamda bir politik soruyu akla getiriyor. Rum Hıristiyanlar ekonomik olanaklarını ve toplumsal kazançlarını artık hangi büyük amaca yöneltebilirdi? Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti ve bu devletin halkları, örneğini ulus-devlet fikrinde bulan, politik kurumsallığa ve yönetime dair yeni güçlü kavramların meydan okumasıyla karşılaşmışlardı. Fakat elbette devletin ve halkların çıkarları aynı hizada değildi. Osmanlı hükümeti, imparatorluğu ayakta tutmakla ilgileniyordu ve bu ilgi mantıklı olarak askeri gücün öne çıkarılmasını ve imparatorluğun yönetsel kurumlarında merkezi iktidarın kendisini iyiden iyiye hissettirmesini gerektiriyordu. Bu sayede, uyruk halklar üzerinde devlet otoritesinin haklı ve meşru olduğu görüşünü yaratmak da mümkün olacaktı. Böylece Osmanlıcılık adı verilen siyasi şemsiyenin altında 1856 tarihli fermanla, devlet, milletlerin yeniden yapılandırılması, milli hukuk, toprak kanunu ve kamu eğitiminde bir dizi yeniliğe girişmişti. Fakat diğer milliyetler ve ayrıca Rumlar açısından, devlet yetkililerince yaşama geçirilmeye çalışılan etnik te-

melden yoksun bir bağlılık için, ekonomik ve toplumsal kazançlarını engellemeyen, dine ve dile dayalı bir kimliği terk etmek hiç mantıklı gözükmüyordu. Yönetici seçkinlerin tebaa üzerindeki devlet denetimini artırmak suretiyle imparatorluğu bir arada tutmaya çabalaması, iki dünya arasında uzlaşmaya dayalı bir köprünün kurulmasını daha da güçleştirmiştir.

Devletle halk arasındaki kurumlar yalnızca bu iki dünyayı bir ölçüye kadar birbirine bağlamakla kalmıyor, ayrıca kamu yaşamıyla özel yaşam arasında da bir köprü kuruyordu. Böylelikle, millet ve her bir cemaat, birbirine bağlanmış ve hiyerarşik bir toplumsal bütünlük görüntüsü veriyorlardı. Fakat, görmüş olduğumuz gibi, bu bütünlük farklı ve karşıt çıkarlara sahip değişik ve ayrı toplumsal odaklar içeren eksik ve sınırlı bir dünyaya işaret etmekteydi. Millet-i Rum'un liderleri ve cemaatler, özellikle milliyet konusunda olmak üzere, ortak görüşlere ve saiklere dayanan benzer çıkarlara sahip değildiler.

Rum Ortodoks milleti içerisinde, Patrik, Fener'deki din adamlarının, başkentteki halk ileri gelenlerinin, taşradaki dini yetkililerin, halk temsilcilerinin ve son olarak çeşitli Ortodoks milliyetlerin çıkarları arasında denge sağlamakta, gittikçe daha çok zorlanıyordu. Milletin başındaki dini liderler, laik kimlik modelleri aracılığıyla daha açık ve sıkı siyasi otorite çizgisi tanımaları yönünde Osmanlı ve Yunan hükümetlerinin giderek yoğunlaşan ve birbiriyle ihtilaf halindeki baskılarıyla başa çıkmak durumundaydı. Bu bireysel ve grup çıkarlarına karşı Rum Ortodoks patriklerinin önerebildiği tek şey, ortak geleneksel manzarayı temel alan ılımlı bir gelişim seyri idi. Kendilerine verilmiş imtiyazların devamını teminat altına almaya çalışırken, Rum milletinin liderleri destek için kurumun en elle tutulur kısmına, yani tek tek cemaatlere yüzlerini çevirmiştir.

Peki ya cemaatler? Yunan Krallığı mensubu aydınlara göre Rum cemaatleri en azından kendi kendilerine yeten ve

zayıflamış bir şekilde de olsa ulusun temel karakterini taşıyan mikro birimlerdi. Benzer fakat daha az özerk bir bakış açısına sahip Yunan devlet adamları ise, cemaatleri milli cemaatin dört bir yana dağılmış uzantıları, daha kapsamlı olan bütünün bir bölümü ve bütüne bağımlı bir parça olarak algılıyorlardı. Her iki görüş de cemaatler hakkında çok şey varsayıp az şey açıklamaktaydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Rumlar arasında cemaat ve milliyet, toplumsal şekiller ve entelektüel kavramlar anlamında ne ortak ne de kutuplaşmış yapılardı. Cemaat, sınırlı gereksinimlere hizmet eden, geleneğe dayalı bir toplumsal oluşum iken; milliyet bu kimlik modelini temel alan daha kapsamlı bir grup birliği ve siyasi faaliyet anlayışı içeriyordu. İmparatorluktaki cemaatlerin yaşamı daha çok âdem-i merkeziyetçi bir politik sistem içinde geçiyor, bu durum dini merkezin cemaatler üzerinde daha sınırlı bir denetimde bulunmasıyla sonuçlanıyordu. Milliyetçilik ise geniş anlamlı ve etnik tanımlı bir sivil yapıya bağlılık sağlıyor, ayrıca politik merkezle etnik üyelerin bütünleşmesini de zorunlu hale getiriyordu. İmparatorluk Rumları açısından her iki dünyanın da sorunları vardı. Rumlara cemaatleri tarafından kültürel ayırt edici özelliklerini muhafaza etme, toplumsal birliktteliklerini devam ettirme ve ekonomik güçlerini geliştirme olanağı tanınıyordu. Fakat siyasi olarak sınırlı kalmaları söz konusuydu. Diğer taraftan, ulus ideolojisini ve bu ideolojinin gerektirdiği tavrı benimsemek, geleneksel devlet içinde varolan sadakat hükümlerini yıkıyor ve devletle uzlaşmayı çok daha güçleştiriyordu.

Osmanlı devletinin hâlâ otokratik kontrollere dayandığı ve toplumun bir etnik birimler -ki bu birimlerin farkları kent merkezlerinin sivil yaşamına yansıyordu- toplamı olduğu dönemde, cemaatler Küçük Asya Rumlarının ihtiyaçları için toplumsal bağlantılar yumağı işlevi görmekteydiler. Buna bağlı olarak Rumlar, dini cemaatlerinin ve kendi yerel cemaatlerinin kurumları aracılığıyla kamu yaşamlarını devam et-

tirebilmekte ve kültürel vasıflarıyla ulusun (*ethnos*) bilincini beslemekteydiler. Ne var ki, Yunan ulus-devletinin yönetici aydın seçkinlerince yaşama geçirilmiş eylemci siyasi bir program vardı artık.

Küçük Asya Rumları, milletten ulusa tek bir vücût halinde ilerlemediler. Söz konusu hareket, farklı gelişme çizgilerine ve kurumlar ötesi bir niteliğe sahipti. Rumlar resmi anlamda kurumsallaşmış olan hiyerarşik toplumun bir bölümünü oluşturma özelliğinden yola çıkarak, benzer kökenliliğe dayalı denebilecek bir dünyaya ulaşacaklardı. Bunu yaparken, *Koinotita*'nın geleneksel yöntemlerini sürdürmüş, millet yöneticilerinin liderliğini desteklemiş, Batılılardan yeni fikirler edinmeye çalışmış, Yunan Krallığı'ndan çıkan kültürel biçimleri kabul etmiş, Osmanlı devletinin otoritesini tanımış, *ethnos* üyeleri olarak ayırt ediciliklerini ve halkın fiziksel olarak ayakta kalmasını sağlamışlardır. Dünyaları, uyuma, birliğe ve bağlılığa dayalı basit bir dünya değildi. Politik uzlaşmayla ayırt edici etnik özellikleri arasında ve yaratıcı bir anlamda, bireysel uzlaşmayla toplumsal ayırt edici özellikleri arasında gerilim yaşanabiliyordu. Nüfuzunu hissettiren farklı güçler -Osmanlı hükümeti, Yunan devleti, kapitalist ekonomi ve dini liderleri- arasında manevra yapma serbestisine sahip oldukları sürece, Rumlar için Osmanlı İmparatorluğu yaşanmaya elverişli bir dünyaydı. Bir zaman için, yani ondokuzuncu yüzyılın ortalarından ikinci yarısına dek, uzlaşarak ve farklılıklarını korumak suretiyle bu güçlere karşı gösterdikleri tavır, bulundukları çok-uluslu devlet içerisinde başarıya ulaşmıştı. Fakat milliyetçi görüşlerin yayılmasıyla birlikte, sonunda onlar da modern zamanların en güç çıkmazıyla karşı karşıya kalacaklardı. Bu çıkmaz, cemaatin, inancın ve kültürün devletle akıl, duygu veya kuvvet yoluyla bütünleştirilmesi ya da ona tâbi kılınması yönünde devleti yönetenlerden gelen talepti.

SÖZLÜK

Adelfotis: Yunan kardeşlik cemiyeti.
Ayân: Osmanlı yerel ileri gelenleri.
Bedel: Gayri Müslimlerin askerlik yapmamaları karşılığı ödedikleri vergi.
Cizye: Gayri Müslimlerin ödedikleri toprak vergisi.
Çorbacı: Hıristiyan ileri gelenler, bankerler ve tüccarlar.
Deme: Yunanistan'da yerel idari birim.
Dhimmi: bkz. zimmi.
Dimogerontes: Rum cemaatlerinin ileri gelenleri (ihtiyarları).
Dimogerontia: Rum cemaatlerinde ileri gelenlerin oluşturduğu ihtiyar heyeti.
Dragoman: Osmanlı idare sisteminde aracı konumundaki çoğunlukla tercümanlık yapan kişilere verilen ad; çoğunlukla Rumlar bu pozisyonların sahibiydi.
Ephor: Rum cemaatlerdeki okul idarecileri.
Esnaf: Osmanlı şehirlerinde sanatkârların ve diğer üretici kesimin örgütlendiği temel birimler. Lonca.
Etnarch: Rum Ortodoks milletinin lideri, milletbaşı.
Ethnos: Ulus.
Grosia: Kuruş.
Haraç: Gayri Müslimlerin ödediği kafa vergisi.
Hisba: Ticareti düzenleyen İslami kurallar bütünü.
İhtisab: Ticareti ve kişisel davranışları düzenleyen kurallar. Aynı zamanda belediye geliri olarak damga, tartı, ölçü, panayır ve pazar resmi adı altında alınan vergi ile hile yapan esnaftan alınan para cezalarının umumi adı.
Kapıoğlanı: Osmanlı hükümetiyle işlerin yürütülmesini Rum Ortodoks Patrikliği adına yerine getiren memurlar.
Karamanlides: Küçük Asya'da Türkçe konuşan Rumlar.
Karamanlidika : Yunanca harflerle yazılan Türkçe.

Katharevousa: Yunanistan'da kullanılan edebi ve resmi yazışma dili.
Kocabaşı: Gayri Müslim cemaat liderleri.
Koinotita: Cemaat.
Ktimatias: Mülkiyet sahibi.
Kuruş: Osmanlı gümüş parası. Onyedinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başladı ve ondokuzuncu yüzyılda 100 kuruş 1 Türk lirasına eşitti.
Liva: Osmanlı idare teşkilatında kaza ile vilayet arasında bulunan bir idare makamı. Buna sancak da denirdi.
Milletbaşı: bkz. etnarch.
Miri: Mülkiyeti Osmanlı devletine ait topraklar.
Mübayacı: Toptan tahıl satışıyla uğraşan aracı
Muhassıl: Osmanlı devleti adına vergi toplayan memur.
Muhtar: Devleti kasabalarda temsil eden mülki amir.
Müşir: Orduda üst düzey komutan, mareşal.
Omogeneis: Soydaşlar.
Panigyri: Azizler için düzenlenen festival.
Partenagogeion: Kız okulu.
Patrida: Vatan.
Reaya: Osmanlı devletinde önceleri bütün tebaaya daha sonra sadece gayri Müslim uyruklara verilen ad.
Rüşdiye: Osmanlı ortaokulu.
Salyane: Cemaatlerin yılda bir defa ödemek zorunda olduğu vergi.
Sarraf: Para alım-satım işiyle uğraşan kişi.
Syllogos: Dernek.
Syntechnia: Yunanistan'da esnafa/loncaya verilen isim.
Topotiritis: Piskoposu veya patriği meclislerde temsil eden Rum Ortodoks görevli.
Temettüat: Gelir vergisi.
Zimmi: Sultanın gayri Müslim uyrukları.

KAYNAKÇA

ARŞİVLER

Yunanistan

Center for Asia Minor Studies

Greek Foreign Ministry, Historical Archive

Greek General State Archives, Tameion Antallaximon

İngiltere

Public Record Office, British Foreign Reports

Amerika Birleşik Devletleri

American Board of Commissioners for Foreign Missions, Mission Reports

U.S. Department of State, Diplomatic Despatches

BASILI KAYNAKLAR

Agapidis, Ioan. *Ellinikai evagelikai koinotites tou Pontou*. Selanik, 1948.

Ainsworth, William Francis. *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia*. 2 cilt, Londra, 1842.

Alexandris, Alexis. *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*. Atina, 1983.

Allilografia tis en Smyrni Ekklisiastikis Epitropis. İzmir, 1836.

An Answer to the Charges of the Greek Ecclesiastical Committee at Smyrna. İzmir, 1836.

Anderson, J. G. C. *Studia Pontica* I. Brüksel, 1903.

Anderson, Rufus. *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*. 2 cilt. Boston, 1872.

_____. *Report to the Prudential Committee of a Visit to the Missions in the Levant*. Boston, 1844.

Antonopoulos, Stamatios. *Mikra Asia*. Atina, 1907.

Apostolidou, Dim. *Synoptiki istoria tou ellinismou tou Pontou*. Selanik, 1935.

Aristovoulos, Filippos. "Kodix Epistolon." 3 cilt. Elyazması. Center for Asia Minor Studies, 1948.

Arminjon, Pierre. *Étrangers et protégés dans l'empire Ottoman*. Paris, 1903.

Armstrong, John. *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill, N.C., 1982.

Arnold, R. Arthur. *From the Levant, the Black Sea and the Danube*. 2 cilt. Londra, 1868.
Aromi, Nikolaou H. *Apo tin Istoria tis Paideias sti Smyrni*. Atina, 1963.
Arpee, Leon. *The Armenian Awakening: A History of the Armenian Church, 1820-1860*. Chicago, 1909.
_____. *A History of Armenian Christianity from the Beginning to Our Own Time*. New York, 1946.
Augustinos, Gerasimos. *Consciousness and History, Nationalist Critics of Greek Society 1897-1914*. Boulder, Colo., 1977.
_____. "Individual Rights and State Interests in an Era of Great Power Conflict: The Demirali Affair, 1855-1856." *Journal of the Hellenic Diaspora* 9 (Güz 1982): 39-63.
Baer, Gabriel. "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds." *International Journal of Middle East Studies* 1 (1970): 28-50.
Bailey, Frank E. *British Policy and the Turkish Reform Movement*. New York, 1970.
Baker, James. *Turkey in Europe*. Londra, 1877.
Baring, Maurice. *Letters From the Near East 1909 and 1912*. Londra, 1913.
Barkan, Ömer Lütfi. "Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman aux XV^e et XVI^e siècles." *Journal of Economic and Social History of the Orient* 1 (Ağustos 1957).
_____. "Quelques observations sur l'organisation économique et sociale des villes ottomanes des XVI^e et XVII^e siècles." *Receuils de la Société Jean Bodin* 7 (1956): 289-311.
. "Research on the Ottoman Fiscal Surveys." *Studies in the Economic History of the Near East* içinde. Michael A. Cook (Der.). Londra, 1970.
Belgiojoso, Christine. *Asie Mineure et Syrie; souvenirs de voyages*. Paris, 1858.
Benedict, Peter, Erol Tümertekin, ve Fatma Mansur (Der.). *Turkey: Geographic and Social Perspectives*. Leiden, Hollanda, 1974.
Benz, Ernst. *The Eastern Orthodox Church*. Chicago, 1963.
Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal, Canada, 1964.
Beth, Karl. *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer*. Berlin, 1902.
Bialor, Perry A. "Greek Ethnic Survival Under Ottoman Domination." *The Limits of Integration: Ethnicity and Nationalism in Modern Europe* içinde. Oriol Pi-Sunyer (Der.). Amherst, Mass., 1971.
Blanqui, Jerome Adolphe. *Considérations sur l'etat social de la Turquie d'Europe*. Paris, 1842.
Blennerhassett, Rowland. "The Reform of the Ottoman Empire." *Fortnightly Review* 21 (1877): 220-36.
Bore, Eugène. *Correspondence et mémoires d'un voyageur en Orient*. 2 cilt. Paris, 1840.
Boue, Ami. *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe*. 2 cilt. Viyana, 1854.
_____. *La Turquie d'Europe*. 2 cilt. Paris, 1840.
Braude, Benjamin. "Foundation Myths of the *Millet* System." *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde. Bernard Lewis ve Benjamin Braude (Der.). 2 cilt. New York, 1981.
Braun-Wiesbaden, Karl. *Eine türkische Reise*. 2 cilt. Stuttgart, 1876.

Brunschvig, Robert. "Coup d'oeil sur l'historie des foires à travers l'Islam." *Receuils de la Société Jean Bodin* 4 (1953) : 43-75.

Bryer, Anthony. "The Last Laz Risings and the Downfall of the Pontic Derebeys, 1812-1840." *Bedi Kartlisa* 26 (1969): 191-210.

_____. "The Pontic Revival and the New Greece." *Hellenism and the First Greek War of Liberation 1821-1830* içinde. Nikiforos P. Diamandouros (Der.). Selanik, 1976.

_____. "The Tourkokratia in the Pontos." *Neohellenika* 1 (1970): 30-54.

Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey*. New York, 1968.

_____. "Le problème ethnique en Anatolie." *Cahiers d'Histoire Mondiale* 2, no. 2 (1954): 347-62.

_____. "Le régime de la terre et l'occupation Turque en Anatolie." *Cahiers dHistoire Mondiale* 2 (1955): 566-80.

Chandler, Richard. *Travels in Asia Minor*. Londra, 1776.

Chassiotis, G. [Hasiotis, Georgios] "Ekthesis peri ton dimosion dialexeon." *O en Konstantinoupolei Ellinikos Filologikos Syllogos* 5 (1870-71): 86-101.

_____. *L'instruction publique chez les Grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*. Paris, 1881.

Chirol, M. Valentine. *Twixt Greek and Turk or, Jottings During a Journey Through Thessaly, Macedonia and Epirus in the Autumn of 1880*. Londra, 1881.

Clarke, James F. *Bible Societies, American Missionaries and the National Revival of Bulgaria*. New York, 1971.

Clogg, Richard. "The Greek Mercantile Bourgeoisie: 'progressive' or 'reactionary'." *Balkan Society in the Age of Greek Independence* içinde. Richard Clogg (Der.). Londra, 1981.

_____. "The Greek *Millet* in the Ottoman Empire." *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde. Bernard Lewis ve Benjamin Braude (Der.). 2 cilt New York, 1981.

_____. "The Publication and Distribution of Karamanli Texts by the British and Foreign Bible Society Before 1850, I." *Journal of Ecclesiastical History* 19 (1968): 57-81.

_____ (Der.). *The Movement for Greek Independence 1770-1821*. Londra, 1976.

Cobham, Claude D. *The Patriarchs of Constantinople*. Cambridge, 1911.

Cook, Michael A. *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600*. Londra, 1972.

[Crawford, Adair]. *Journal of a deputation sent to the East by the Committee of the Malta Protestant College in 1849*. 2 cilt. Londra, 1854.

Cuinet, Vital. *La Turquie d'Asie*. 2 cilt. Paris, 1890-95.

Dakin, Douglas. *The Unification of Greece 1770-1923*. Londra, 1972.

Daniel, Robert L. *American Philanthropy in the Near East, 1820-1960*. Atina, Ohio, 1970.

Davis, Edwin John. *Anatolica*. Londra, 1874.

_____. *Life in Asiatic Turkey*. Londra, 1879.

Davison, Roderic. "The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire." *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde. Bernard Lewis ve Benjamin Braude (Der.). 2 cilt. New York, 1981.

_____. "Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response." *Nationalism in a Non-National State* içinde. William N. Haddad ve William L. Ochsenwald (Der.). Columbus, Ohio, 1977.

_____. *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton, NJ., 1963.

_____. "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century." *American Historical Review* 59, no. 4 Temmuz 1954): 844-64.

Dawkins, R. M. "The Crypto-Christians of Turkey." *Byzantion* 8 (1933): 247-75.

_____. *Modern Greek in Asia Minor*. Cambridge, 1916.

_____. "Notes on the Study of the Modern Greek of Pontos." *Byzantion* 6 (1931): 389-400.

Dertilis, Georgos. *To Zitima ton Trapezon*. Atina, 1980.

Diamantis, Konstantinos A. *Ta Periechomena ton Genikon Archeion tou Kratous*. Atina, 1972.

Dimaras, Alexis (Der.). *I Materrythmisi Pou Den Egine*. Atina, 1973.

Dumont, Charles Albert. *Le Balkan et l'Adriatique*. Paris, 1873.

Dwight, H. G. O. *Christianity in Turkey*. Londra, 1854.

_____. *Christianity Revived in the East*. New York, 1850.

_____. *Missionary Researches in Armenia*. Londra, 1834.

Dwight, Henry O. *Turkish Life in War Time*. Londra, 1881.

Eardley, Culling E. *Christianity in Turkey*. Londra, 1855.

"Ekthesis peri tis enostosis katastaseos ton en tais eparchiais imeteron ekpaideftirion." *O en Konstantinoupolei Ellinikos Filologikos Syllogos* 6 (1871-72): 186-210.

"Ekthesis peri tis katastaseos tis paideias en tais eparchiais tis Oth. Aftokratorias." *O en Konstantinoupolei Ellinikos Filologikos Syllogos* 8 (1873-74): 252-68.

Eleftheriadis, I. P. *Istorikon Schediagramma Peri tis Eparchias Chaldias*. Atina, 1903.

Eleftheriadis, N. P. *Ta Pronomia tou Oikoumenikou Patriacheiou*. İzmir, 1909.

Encyclopedia of Islam, Yeni Baskı, cilt 1 (1960), "Anadolu" maddesi.

_____. Yeni Baskı, cilt 2, Ek., Fasikül 3-4 (1981) "Djalali" maddesi.

_____. Yeni Baskı, cilt, 3, (1971), "İmtiyazat" maddesi.

Engelhardt, Edouard, *La Turquie et le Tanzimat*. 2 cilt. Paris, 1882-84.

Epetiris tis en Ypsomatheiois Ellinikis Scholis tou etous 1877-78. İstanbul, 1878.

Erder, Leila T. "The Making of Industrial Bursa: Economic Activity and Population in a Turkish City 1835-1975." Basılmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1976.

_____. "The Measurement of Pre-Industrial Population Changes: The Ottoman Empire from the Fifteenth to the Seventeenth Century." *Middle Eastern Studies* 11, no. 3 (1975): 284-301.

Evangelides, T. E. *Istoria tis Trapezountos apo ton archaiotaton chronon mechri ton kath'imas*. Odessa, 1898.

Evthyfron i autoschedioi stochasmoi peri gnisiou ellinismou kai yper tis symfilioseos ton laon tis Anatolis. İstanbul, 1869.

Falbos, Filippos K. "O Frangomahalas tis Smyrnis kai ta Frangochiotika vivlia." *Mikrasiatika Chronika* 8 (1959): 173-225.

Farasopoulos, Symeon. *Ta Sylata*. Atina, 1895.

Farley, James Lewis. *Modern Turkey*. Londra, 1872.
_____. *The Resources of Turkey*. Londra, 1872.
_____. *Turks and Christians*. Londra, 1876.
Fesch, Paul. *Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid*. Paris, 1907.
Field, Henry M. *The Greek Islands and Turkey After the War*. Londra, 1885.
Findley, Carter V. "The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy." *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde. Bernard Lewis ve Benjamin Braude (Der.). 2 cilt. New York, 1981.
_____. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*. Princeton, NJ., 1980.
Finne, David H. *Pioneers East*. Cambridge, Mass., 1967.
First Four Years of the American Independent Smyrna Mission. İzmir, 1834.
Fischer-Galati, Stephen. "Judeo-Christian Aspects of *Pax Ottomanica*." *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe* içinde. Bela Kiraly (Der.). Boulder, Colo., 1975.
Fontanier, V. *Voyages en Orient*. Paris, 1829.
Frazee, Charles A. *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852*. Cambridge, 1969.
Fried, C. (Der.). *Minorities: Community and Identity*. New York, 1983.
Gedeon, Manouil. *Ai Faseis tou par'imin ekklisiastikou zitimatos*. İstanbul, 1910.
_____. *Eikasini meta erevnan enorinkon kodikon Konstantinoupoleos*. Atina, 1936.
_____. *Paideia kai ptocheia par imin kata tous teleftaious aionas*. İstanbul, 1893.
_____. *Patriarchikoi Pinakes*. İstanbul, 1885.
Gellner, Ernest. *Thought and Change*. Chicago, 1974.
Gelzer, Heinrich. *Geistliches und Weltliches aus dem turkischgriechischen Orient*. Leipzig, 1900.
Genikoi kanonismoi peri diefthetiseos ton ekklisiastikon kai ethnikon pragmaton ton ypo ton Oikoumenikon Thronon diatelounton Orthodoxon Christianon ypikoon tis A. Megaleiotitos tou Soultanou. İstanbul, 1862.
Gerber, H. "Guilds in Seventeenth Century Anatolian Bursa." *Asian and African Studies* 11 (Yaz 1976): 59-86.
Gibb, H. A. R. ve Harold Bowen. *Islamic Society and the West*. Cilt 1, kısım. 1-2. Londra, 1950.
Grabill, Joseph L. *Protestant Diplomacy and the Near East; Missionary Influence on American Policy 1810-1927*. Minneapolis, 1971.
Great Britain. *Account and Papers* 61 (1856). *Correspondence Respecting Christian Privileges in Turkey*.
_____. *Accounts and Papers* 64 (1868-69). *Correspondence Respecting the Rupture of Diplomatic Relations Between Turkey and Greece 1868-69*.
_____. *Accounts and Papers* 67 (1861). *Reports Received from H.M. Consuls Relating to the Condition of Christians in Turkey*.
_____ *Accounts and Papers 75 (1867). Reports Relating to the Condition of Christians in Turkey 1867*.
_____ *Accounts and Papers 80 (1878-79). Correpondence Respecting the Condition of the Population in Asia Minor and Syria*.

_____. *Accounts and Papers 80 (1880). Correspondence Respecting the Condition of the Population in Asia Minor and Syria.*

_____. *Accounts and Papers 81 (1880). Correspondence Respecting the Condition of the Mussulman, Greek and Jewish Populations in Eastern Roumelia.*

_____. *Accounts and Papers 82 (1880). Further Correspondence Respecting the Condition of the Populations in Asia Minor and Syria.*

_____. *Accounts and Papers 87 (1889). Correspondence Respecting the Condition of the Population in Asiatic Turkey 1888-89.*

_____. *Accounts and Papers 92 (1877). Reports by H M Diplomatic and Consular Agents in Turkey Respecting the Condition of the Christian Subjects of the Porte, 1868-1875.*

_____. *Accounts and Papers 98 (1909). Commercial Reports for the Year 1908 on the Trade and Commerce of the Consular District of Smyrna.*

_____. *Accounts and Papers 100 (1881). Further Correspondence Respecting the Condition of the Populations of Asia Minor and Syria.*

Great Britain. *Circular Addressed by Her Majesty's Ambassador at Constantinople to Her Majesty's Consuls in Turkey Kasım 20, 1854.* Londra, 1855.

_____. *Circular to Her Majesty's Consuls in the Ottoman Dominions Regarding Cotton Cultivation.* Londra, 1865.

_____. *Commercial Tariffs and Regulations of the Several States of Europe and America.* Pt. 8, Ottoman Empire. Pt. 9, Greece. Londra, 1843.

_____. *Condition of the Industrial Classes and the Purchase Power of Money in Foreign Countries.* Londra, 1871.

_____. *Correspondence, Papers, Treaties Respecting the Rights and Privileges of the Latin and Greek Churches in Turkey.* Londra, 1856.

_____. *Correspondence Relating to Executions in Turkey for Apostacy From Islamism.* Londra, 1844.

_____. *Correspondence Relative to the Affairs of Greece 1841-1844.* Yer ve Tarih Yok

_____. *Correspondence Respecting the Operation of the Commercial Treaty with Turkey of August 16, 1838.* Londra, 1841, 1844.

_____. *Despatch From Lord Lyons Respecting Reforms, and Treatment of Christians in Turkey.* Londra, 1867.

_____. *Papers Relating to Administrative and Financial Reforms in Turkey 1858-61.* Londra, 1861.

_____. *Reports Received From Her Majesty's Ambassador and Consuls Relating to the Condition of Christians in Turkey 1867.* Londra, 1867.

_____. *Reports Received From Her Majesty's Consuls Relating to the Condition of Christians in Turkey 1860.* Londra, 1861.

Groiss, Arnon. "Religious Particularism and National Integration: Changing Perceptions of the Political Self-Identity Among the Greek Orthodox Christians of Greater Syria, 1840-1914." Basılmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1985.

Haddad, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society.* Princeton, 1970.

Hadjimihali, Angheliki. "Aspects de l'Organisation Economique des Grecs dans l'Empire Ottoman." *L'Hellénisme Contemporain,* 1953, 2. seri. 261-78.

Hamilton, William J. *Research in Asia Minor, Pontus and Armenia, with some account of their antiquities and geology.* 2 cilt. Londra, 1842.

Hamlin, A. D. F. *The Rights of Foreigners in Turkey.* Basım Yeri Yok, 1897.
Hamlin, Cyrus. *Among the Turks.* New York, 1878.
Hasluck, F. "The Crypto-Christians of Trebizond." *Journal of Hellenic Studies* 41 (1921): 199-202.
Hatzidimou, Athanasiou. "Vivlia tis Smyrnis." Bölüm 1, 2. *Mikrasiatika Chronika* 4 (1948): 340-410; 5 (1952): 295-354.
Hatzipetrou, Pan. *Istoria tis Attalrias tis Mikras Asias apo ktiseos aftis mechri tou 1922.* Atina, 1969.
Hogarth, David G. A. *Wandering Scholar in the Levant.* Londra, 1896.
Holopoulos, S. "Istoria Zilis i Sylatas." *O Xenofanis* 2 (1905): 322-31.
[Hope, Thomas]. *Anastasius or Memoirs of a Greek.* 3 cilt. Londra, 1819.
Hourani, A.H. "The Fertile Crescent in the Eighteenth Century." *Studia Islamica* 8 (1957): 91-118.
Hristidi, Anargirou. "Kappadokika." Elyazması. Center for Asia Minor Studies.
Hristodoulou, Melissinou. *Perigrafi istoriko geografiki tis eparchias Saranta Ekklision.* Atina 1881.
Hristopoulou, Mina. "Ai eis tas Mitropoleis tis Kaisareisas kai Ikoniou Ypagomenai Ellinikai Orthodoxoi Koinotites." Elyazması. Center for Asia Minor Studies.
Hrysanthos, Mitropolitis Trapezountos. *I Ekklisia Trapezountos. Archeion Pontou.* Cilt 4, 5. Atina, 1936.
_____. *Oi genoikoi kananismoi tou Oikoumenikou Patriarcheiou epi ti vasei tou Kodikos TE' tou Patriarchikou Archeiofylakiou Praktika Ethnosynelefseis 1858-1860.* Atina, 1946.
Hurewitz, J. C. *Diplomacy in the Near and Middle East.* 2 cilt. New York, 1956.
Hütteroth, Wolf-Dieter. "The Influence of Social Structure on Land Division and Settlement in Inner Anatolia." *Turkey: Geographic and Social Perspectives* içinde. Peter Benedict (Der.). Leiden, Hollanda, 1974.
_____. *Ländliche Siedlungen in südlichen Inneranatolien in den letzten vierhundert Jahren.* Göttingen, Almanya, 1968.
Ialemos, Odysseus. "I Istoria tou Ellinikou Filologikou Syllogou kai tis epidraseos aftou." *O en Konstantinoupoli Ellinikos Filologikos Syllogos* 12 (1877-78): 7.
Iconomos, Constantin. *Etude sur Smyrne.* İzmir, 1868.
Iliou, Philippe. "Luttens sociales et mouvement des lumières à Smyrne en 1819." *Structure sociale et développment culturel des villes Sud-Est Européennes et Adriatiques aux XVII^e-XVIII^e siècles* içinde. Bükreş, 1975.
Ioannidis, Savvas. *Istoria kai statistiki Trapezountos kai tis peri taftin choras.* İstanbul, 1870.
Ioannidis, T. I. "Anamniseis apo to Salikhli." *Mikrasiatika Chronika* 7 (1959).
Issawi, Charles. "The Transformation of the Economic Position of the *Millets* in the Nineteenth Century." *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde. Bernard Lewis ve Benjamin Braude (Der.). New York, 1981.
_____. (Der.). *The Economic History of the Middle East 1800-1914.* Chicago, 1966.
_____. (Der.). *The Economic History of Turkey 1800-1914.* Chicago, 1980.
Istoria tou Ellinikou Ethnous. Cilt 10, 11, 13. Atina, 1974, 1975.

Itzkowitz, Norman. " 'Kimsiniz Bey Efendi,' or a Look at the *Tanzimat* through Namier-Colored Glasses." *Near Eastern Round Table 1967-68* içinde. R. Bayly Winder (Der.). New York, 1969.

İnalcık, Halil. "Application of the Tanzimat and its Social Effects." *Archivum Ottomanicum* 5 (1973): 97-127.

_____. "Bursa and the Commerce of the Levant." *Journal of Economic and Social History of the Orient* 3, no. 2 (1960): 131-47.

_____. "Capital Formation in the Ottoman Empire." *Journal of Economic History* 29 (Mart 1969): 97-140.

_____. "The Foundations of the Ottoman Economic-Social System in Cities." *Studia Balcanica* 3 (1970): 17-24.

_____. *The Ottoman Empire*. Londra, 1973.

Jessup, H. H. *The Greek Church and Protestant Missions*. New York, 1891.

Kandis, Vasileios. *I Prousa*. Atina, 1883.

Kanonismos tis en Konstantinoupolei Ellinikis Filomousou Etairias I Pallas. İstanbul, 1874.

Kanonismos tis en Ypsomatheiois Filoptohou Adelfotitos. İstanbul, 1865.

Kanonismos tis en Ypsomatheiois Filoptohou Adelfotitos ton Tessaron Enorion. İstanbul, 1866.

Kanonismos tou en Athinais Filekpaideftikou Syllogou ton Mikrasianon. Atina, 1884.

Karpat, Kemal. "The Background of the Ottoman Concept of City and Urbanity." *Structure sociale et développement culturel des villes Sud-Est Européennes et Adriatiques aux XVII^e-XVIII^e siècles* içinde. Bükreş, 1975.

_____. *An Inquiry Into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations*. Center of International Studies Research Monograph no. 39. Princeton, 1973.

_____. "*Millets* and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era." *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde. Bernard Lewis ve Benjamin Braude (Der.). New York, 1981.

_____. *Ottoman Population, 1830-1914*. Madison, 1985.

_____. "Population Movements in the Ottoman State in the Nineteenth Century: An Outline." *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman* içinde. Jean-Louis Bacque-Gramont ve Paul Dumont (Der.). İstanbul, 1983.

_____ (Der.). *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York, 1968.

Kavadas, Stefanos. "Symvoli eis ton thesmon ton epi Tourkokratias dimogerontion." *Mikrasiatika Chronika* 6 (1955): 73-89.

Kazamias, Andreas. *Education and the Quest for Modernity in Turkey*. Londra, 1966.

Khudavendoglou, Theodotos, S. A. "I Tourkofonos elliniki filologia 1453-1924." *Epetiris Etaireias Vyzantinon Spoudon* 7 (1930).

Kinglake, A. W. *Eothen, or Traces of Travel Brought Home From the East*. Londra, 1844.

Kiraly, Bela, Abraham Ascher ve Tibor Halasi-Kun (Der.). *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern*. Brooklyn, N.Y., 1979.

Kitromilides, Paschalis M., ve Alexis Alexandris. "Ethnic Survival, Nationalism and Ferced Migration." *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* 5 (1984-85): 9-44.

Kleonymou, M. ve C. Papadopoulos. *Vithinika*. İstanbul, 1867.

Kolars, John ve Henry J. Malin. "Population and Accessibility: An Analysis of Turkish Railroads." *Geographical Review* 60, no. 2 (1970): 229-46.

Kortepeter, C. Max. "The Islamic-Ottoman Social Structure: The Quest for a Model of Ottoman History." *Near Eastern Round Table 1967-68* içinde. R. Bayly Winder (Der.). New York, 1969.

_____. *Ottoman Imperialism During the Reformation: Europe and the Caucasus*. New York, 1972.

_____. "Ottoman Imperial Policy and the Economy of the Black Sea Region in the Sixteenth Century." *Journal of African and Oriental Studies* 86, no. 2 (Nisan-Haziran 1966): 86-112.

Kostaki, Thanasi P. *To Misti*. 2 cilt. Atina, 1977.

Kostof, Spiro K. *Caves of God*. Cambridge, 1972.

Kougioumtzoglou, Ioannis. "Odoiporiko." *Elyazması*. Center for Asia Minor Studies.

Koukkou, Eleni. *Diamorfosis tis Ellinikis Koinonias kata tin Tourkokratian*. Atina, 1971.

Krinopoulos, Sok. *Ta Fertakaina apo ethnologikin kai filologikin epopsin*. Atina, 1889.

Kuran, Ercümend. "The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century." *Beginnings of Modernization in the Middle East* içinde. William R. Polk ve Richard L. Chambers (Der.). Chicago, 1968.

Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*. Londra, 1977.

Lameras, K. "Peri tou Thesmou ton epi Tourkokratias Dimogerontion." *Mikrasiatika Chronika* 3 (1940): 1-73.

Lampadarios, N. E. "Peri Amisou kai peri tou Pontou en genei." *O Xenofanis* 1 (1896): 172-90, 218-40, 264-72.

Lamprylou, Kyriakou Ch. Nik. *O Missionarismos kai Protestantismos eis tas Anatolas*. İzmir, 1836.

Lampsidis, Od. *Oi Ellines tou Pontou ypo tous Tourkous, 1461-1922*. Atina, 1957.

"La Porte et les privilèges des patriarcats." *L'Hellénisme*, Kasım 1909.

Larrabee, Stephen A. *Hellas Observed: The American Experience of Greece 1775-1865*. New York, 1957.

Launay, Marie de. *Brousse et ses environs*. İstanbul, 1881.

Lemonidis, Alexandros. *To Emporion tis Tourkias*. İstanbul, 1849.

Levidis, Anastasios. "Istorikon Dokimion. Cilt B. Political History." *Elyazması*. Center for Asia Minor Studies.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1961.

_____. "Islamic Guilds." *Economic Historical Review* 8 (1937): 20-37.

_____. "The Ottoman Empire and its Aftermath." *Journal of Contemporary History* 15, no. 1 (Ocak, 1980): 27-35.

Lewis, Bernard ve Benjamin Braude (Der.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. 2 cilt. New York, 1981.

Lynch, H. F. B. *Armenia: Travels and Studies*. Cilt 2: *The Turkish Provinces*. 1901. Tıpkıbasım. Londra, 1965.

McCarthy, Justin. "Age, Family, and Migration in the Nineteenth-Century Black Sea Provinces of the Ottoman Empire." *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979): 309-23.

_____. "Greek Statistics on Ottoman Greek Populations." *International Journal of Turkish Studies* 1, no. 2 (Güz 1980): 66-76.

_____. *Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*. New York, 1983.

MacFarlane, C[harles]. "Journal of Travels in Turkey 1847-1848." Elyazması. British Museum.

_____. *Turkey and Its Destiny*. Londra, 1850.

Makri, Konstantinou. "Kyzikos kai Artaki." Elyazması. Center for Asia Minor Studies.

Mansolas, Alexandros. *Apografikai pliroforiai peri georgias kata to etos 1875*. Atina, 1876?

_____. *Politeiografikai pliroforiai peri Ellados*. Atina, 1867.

[Mansolas, Alexandros.] *La Grèce à l'Exposition Universelle de Paris en* 1878. Atina, 1878.

Mantran, Robert. *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle*. Paris, 1962.

Ma'oz, Moshe. "Intercommunal Relations in Ottoman Syria During the *Tanzimat* Era: Social and Economic Factors.." *Social and Economic History of Turkey* içinde. Osman Okyar ve Halil Inalcık (Der.). Ankara, 1980.

Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton, 1962.

_____. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* 11 (1969): 258-81.

_____. "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century." *Turkey: Geographic and Social Perspectives* içinde. Leiden, Hollanda, 1974.

Marinakou, Eleni V. *Ai en Thraki syntechniai ton Ellinon kata tin Tourkokratian*. Selanik, 1950.

Mathieu, Henri. *La Turquie et ses différents peuples*. 2 cilt. Paris, 1857.

Mavrokordatos, Georgios. A. *Les prémices du Hatti-Houmaioun*.Yer ve Tarih Yok.

Mavrokordatos, K. A. *Prosfonisis*. İstanbul, 1842.

Meininger, Thomas. "The Formation of a Nationalist Bulgarian Intelligentsia, 1835-1878." Basılmamış Doktora Tezi. University of Wisconsin, 1974.

_____. *Ignatiev and the Establishment of the Bulgarian Exarchate 1864-1872*. Madison, 1970.

Melas, Leon. O *Gerostathis*. 2. baskı. Atina, 1860.

Michelson, Edward. *The Ottoman Empire and Its Resources*. Londra, 1853.

Milliarakis, Antonios. *Ypomnimata perigrafika ton Kykladon nison kata meras*. Atina, 1884.

Milioris, Nikos E. *Oi Kryptochristianoi*. Atina, 1962.

_____. "O Syllogos ton Mikrasiaton i 'Anatoli'." *Mikrasiatika Chronika* 12 (1965).

Milliex, Tatiana G. *I Tripoli tou Pontou*. Atina, 1976.

Mordtman, A.D. *Anatolien: Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien (1850-1859)*. Hannover, Almanya, 1925.

[Mordtman, A.D.] *Stambul und das Moderne Türkenthum*. 2 cilt. Leipzig, 1877.

Moshovaki, Nikolaou. *To en Elladi Dimosion Dikaion epi Tourkokratias*. 1882. Tıpkıbasım. Atina, 1973.

"Mysteries of Administration in Turkey." *Contemporary Review 37* (Mart 1880): 357-70.

Neale, F. A. *Eight Years in Syria, Palestine and Asia Minor, from 1842 to 1850.* 2 cilt. Londra, 1851.

_____. *Islamism: Its Rise and Its Progress or the Present and Past Condition of the Turks.* 2 cilt. Londra, 1854.

_____. *Turkey and the Turks.* 2 cilt. Londra, 1854.

Neale, John Mason. *A History of the Holy Eastern Church.* Londra, 1850.

Newton, Charles Thomas. *Travels and Discoveries in the Levant.* 2 cilt. Londra, 1865.

Nikolaidis, Dimitrios. *Othomanikoi kodikes.* 4 cilt. İstanbul, 1889-91.

Okyar, Osman ve Halil İnalcık (Der.). *Social and Economic History of Turkey.* Ankara, 1980.

Ostrorog, Leon. *The Angora Reform.* Londra, 1927.

_____. *The Turkish Problem.* Londra, 1919.

Owen, Roger. *The Middle East in the World Economy.* Londra, 1981.

Palgrave, William Gifford. *Essays on Eastern Questions.* Londra, 1872.

Pamuk, Şevket. "Foreign Trade, Foreign Capital and the Peripheralization of the Ottoman Empire, 1830-1913." Basılmamış Doktora Tezi. University of California, Berkeley, 1978.

Panayotopoulos, Alkis. "On the Economic Activities of the Anatolian Greeks." *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* 4 (1983): 87-128.

Pantazopoulos, N. J. *Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule.* Selanik, 1967.

_____. "Community Laws and Customs of Western Macedonia Under Ottoman Rule." *Balkan Studies* 2, no. 2 (1961): 1-22.

_____. "Ellinon syssomatoseis kata tin Tourkokratian." *Gnoseis*, 1958.

Papadopoulos, Georgios I. *Les privilèges du partriarcat oecuménique dans l'Empire ottoman.* Paris, 1924.

Papadopoulos, Kostas. "Eidiseis peri tis koinotitos kai tis dimogerontias Smyrnis pro tis epanastaseos tou-1821 kai i tote kata topous anaptyxis tou koinotismou kai cheirafetisis aftou apo tis ekklisias." *Mikrasiatika Chronika* 9 (1961): 1-41.

Papadopoulos, S. I. "Eisagogi stin istoria ton ellinikon filekpaideftikon syllogon tis Othomanikis Aftokratorias ton 19on kai 20on aiona." *Parnassos*, 2. seri, 4 (1962): 247-58.

_____. *Ekpaideftiki kai koinotiki drastiriotita tou ellinismou tis Makedonias kata ton teleftaio aiona tis Tourkokratias.* Selanik, 1970.

Papadopoulos, Theodore H. *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People Under Turkish Domination.* Brüksel, 1952.

Papamichalopoulos, K. *Periigisis eis ton Ponton.* Atina, 1903.

Paparrigopoulos, Konstantinos. *Epilogos tis Istorias tou Ellinikou Ethnous.* Atina, 1877.

_____. *Istorikai Pragmateiai.* Atina, 1858.

Patrinelis, Kh. G. (Der.). *Dimosievmata Manouil Gedeon, analytiki anagrafi.* Atina, 1974.

Pavlidis, K. "Oliga tina peri tis poleos Kerasountos." *O Xenofanis* 4 (1906): 10-28.

Pears, Edwin. "A Programme of Reforms for Turkey." *The Nineteenth Century* 40 (Haziran 1880): 1020-39.

Perrot, G. *Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*. Paris, 1867.

Petit, Louis. "Règlements généraux de l'église orthodoxe en Turquie." *Revue de l'Orient Chrétien* 3 (1898): 393-424; 4 (1899): 227-46.

Pinson, Mark. "Ottoman Bulgaria in the First Tanzimat Period-The Revolts of Nish (1841) and Vidin (1850)." *Middle Eastern Studies* 11, no. 2 (1975): 103-46.

_____. "Ottoman Colonization of the Circassians in Rumili After the Crimean War." *Etudes Balkaniques* 3 (1972): 71-85.

Pitcher, Donald Edgar. *An Historical Geography of the Ottoman Empire*. Leiden, Hollanda, 1972.

[Porter, David C.] *Constantinople and its Environs*. 2 cilt. New York, 1835.

Poujade, Eugène. *Chrétiens et Turcs*. Paris, 1857.

"Prologos." *O en Konstantinoupolei Ellinikos Filologikos Syllogos* 1 (1863): iii-viii.

Quataert, Donald. "The Commercialization of Agriculture in Ottoman Turkey 1800-1914." *International Journal of Turkish Studies* 1, no. 2 (Güz 1980): 38-55.

_____. *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881-1908*. New York, 1983.

Ramsay, William. *The Historical Geography of Asia Minor*. Tıpkıbasım. Amsterdam, 1962.

_____. *Impressions of Turkey During Twelve Years' Wanderings*. Londra, 1897.

_____. "The Intermixture of Races in Asia Minor; Some of its Causes and Effects." *Proceedings of the British Academy* 7 (1915-16): 359-422.

_____. *The Revolution in Constantinople and Turkey*. Londra, 1909.

Rangabe, Alexander R. [Rangavis, Alexandros Rizos] *Apomnimoneumata*. 4 cilt. Atina, 1930.

_____. *Empisteftikon ypomnyma 28is Iouliou 1856 tou epi ton Exoterikon ypourgou A. R. Rangavi pros tin en Londino presveian peri tis politikis tis Ellados*. Atina, 1857.

_____. *Greece: Her Progress and Present Position*. New York, 1867.

"Reforms in Asiatic Turkey, By One Who Has Lived There." *Frazer's Magazine* 19, no. 113 (Mayıs 1879): 635-49.

Rizou, N. S. *Kappadokika*. İstanbul, 1856.

Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity*. Cambridge, 1968.

Rustow, Dankwart A. "Western Nationalism and the Ottoman State." *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern* içinde. Bela Kiraly et al. (Der.), 1979.

Sadat, Deena R. "Rumeli Ayanlari: The Eighteenth Century." *Journal of Modern History* 44, no. 3 (Eylül 1972): 346-63.

Saint-Amand, I. de. "Les réformes en Turquie." *Revue des deux mondes* 57 (1865): 513-21.

St. Clair, S. G. B. ve Charles A. Bropy. *A Residence in Bulgaria*. Londra, 1869.

St. John, Bayle, *The Turks in Europe*. Londra, 1853.

Salaville, Sévérien ve Eugène Dalleggio. *Karamanlidika Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimées en caractères grecs*. 3 cilt. Atina, 1958, 1966, 1974.

Sarantidou, Archelaou I. *I Sinasos*. Atina, 1899.

Saripolou, N. I. "Ypomnima peri klirou kai ekpaidefseos." *Amaltheia*, Mayıs 14, 21, 28, Haziran 4, 11, 1865.

Scheel, H. *Die staatsrechtliche Stellung der ökumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei*. Berlin, 1943.

Scherzer, Charles. *Smyrne*. 2. baskı. Leipzig, Almanya, 1882.

Schneider, Peter, Jane Schneider ve Edward Hansen. "Modernization and Development: The Role of Regional Elites and Non-Corporate Groups in the European Mediterranean." *Comparative Studies in Society and History* 14, no. 3 (Haziran 1972): 328-50.

Schopoff, A. *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie 1673-1904*. Paris, 1904.

Sciaky, Leon. *Farewell to Salonica*. Londra, 1946.

Senior, Nassau William. *A Journal Kept in Turkey and Greece*. Londra, 1859.

Sfyroeras, Vas. V. "Metanastefseis kai epoikismoi Kykladiton eis Smyrnin kata tin Tourkokratian." *Mikrasiatika Chronika* 10 (1963): 164-99.

Shaw, Ezel Kural. "The Ottoman Aspects of *Pax Ottomanica*: The Political, Practical and Psychological Aspects of *Pax Ottomanica*." *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe* içinde. Bela Kiraly (Der.). Boulder, Colo., 1975.

Shaw, Stanford J. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. 2 cilt. Cambridge, 1976.

_____. "The Origins of Representative Government in the Ottoman Empire: An Introduction to the Provincial Councils, 1839-1876." *Near Eastern Round Table 1967-68* içinde, R. Bayly Winder (Der.). New York, 1969.

_____. "The Ottoman Millet System: An Evaluation." *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe* içinde. Bela Kiraly (Der.). Boulder, Colo., 1975.

_____. "The Population of Istanbul in the Nineteenth Century." *Tarih Dergisi* 32 (1979): 402-14.

Shepherd, S. Richard. *The Oriental Year-Book and Smyrna Guide for 1857*. İzmir, 1856.

Sinasos in Cappadocia. Atina, 1986.

Skendi, Stavro. "Crypto-Christianity in the Balkan Area Under the Ottomans," *Slavic Review* 26 (1967): 227-46.

Skene, James Henry. *The Three Eras of Ottoman History*. Londra, 1851.

Smith, Albert. *A Month at Constantinople*. Londra, 1850.

Sofoklis, G. "Pothen pigazei i peri tin Ellinikin paideian geniki oligoria imon." *O en Konstantinoupolei Ellinikos Filologikos Syllogos* 1 (1863): 107-11.

Solomonidis, Hristos. *I paideia sti Smyrni*. Atina, 1962.

_____. "O ellinikos charaktir tis Smyrnis." *Nea Estia* 1091 (Christmas 1972): 136.

[Sotiropoulos]. "Peri ethnikis gis." *Amaltheia*, Şubat 19, 1865, 2.

Sousa, Nasim. *The Capitulatory Regime of Turkey: Its History, Origin and Nature*. Baltimore, 1933.

Spencer, Edmund. *Travels in the Western Caucasus*. 2 cilt. Londra, 1838.

Spuler, Bertold. *Die Minderheitschulden der europäischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg*. Breslau, 1936.

Stavrou, Tatiana. *Ealo i polis: chronikon*. Atina, 1973.

_____. *O en Konstantinoupolei Ellinikos Filologikos Syllogos*. Atina, 1967.

Stergianopoulos, Athanasios. "Eis nearos Makedon ekpaideftikos eis tin M. Asian 1889-1894." Elyazması. Center for Asia Minor Studies.

Stock, Eugene. "An Early Anglican Mission to the Eastern Churches." *The East and the West 3* (Temmuz 1905): 271-83.

Stoinavich, Traian. "The Conquering Balkan Orthodox Merchant." *Journal of Economic History 20*, no. 2 (Haziran 1960): 234-313.

_____. "Model and Mirror of the Premodern Balkan City." *Studia Balcanica 3* (1970): 83-110.

Sussnitzki, A. J. "Zur Gliederung wirtschaftslicher Arbeit nach Nationalitäten in der Türkei." *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient* 2 (1917): 382-407.

Sutcliffe, Constance. "Turkish Guilds." *Fortnightly Review* 60 (Aralık 1896): 820-29.

Syndesmos Prosfygon Moudanion. *Antilaloi ap' ta Moudania kai ta gyro*. Selanik, 1931.

Synvet, A. *Carte ethnographique de la Turquie d'Europe, et dénombrement de la population grecque de l'empire ottoman*. Paris, 1877.

_____. *Les Grecs de l'empire ottoman*. İstanbul, 1878.

_____. *Les Grecs de l'empire Ottoman: étude statistique et ethnographique*. İstanbul, 1873.

_____. *The Greeks of the Ottoman Empire: Statistical and Ethnographical Study*. Londra, 1878.

"Ta ithi kai ta ethima to eppagelma i endymasia ton en apokentrois Kaisareias Kappadokias oikounton Orthodoxon Hristianon." *O Xenofanis* 1 (1897): 365-82.

Tankut, Gönül. "The Spatial Distribution of Urban Activities in the Ottoman City." *Structure sociale et développement culturel des villes Sud-est Européennes et Adriatiques aux XVII^e-XVIII^e siècles* içinde. Bükreş, 1975.

Testa, I. De Baron. *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères*. 2 cilt. Paris, 1864.

Theofylaktou, Elia. "Liga gia tin Koinotiki Organosi Trapezountas." Elyazması. Center for Asia Minor Studies.

Tilly, Charles. "Did the Cake of Custom Break?" *Consciousness and Class Experience in Nineteenth-Century Europe* içinde. John M. Merriman (Der.). New York, 1979.

Timotheos, Klirofilos. *Palainomia*. Malta, 1828.

Tonkin,Elizabeth, Maryon McDonald ve Malcolm Chapman (Der.) *History and Ethnicity*. New York, 1989.

Topping, Peter. "Sources for Ottoman History in the Gennadeion." *Report on Current Research: The Middle East Institute*. Bahar 1950, 51-57.

Townshend, A. F. *A Military Consul in Turkey*. Londra, 1910.

Tozer, Henry F. *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*. Londra, 1881.

Triantafylidis, Periklis. *I en Ponto elliniki fyli itoi ta Pontika i prosetethisan kai logoi tines en Trapezounti ekfonithentes ypo P.T.* Atina, 1866.

_____. *Oi Fygades*. Atina, 1870.

Tsalikoglou, E. *Ellinika ekpaideftiria kai ellinorthodoxoi koinotites tis Kaisareias*. Atina, 1976.

Tsoukalas, Konstantinos. *Exartisi kai Anaparagogi*. Atina, 1977.

Turgay, A. Üner. "Trade and Merchants in Nineteenth-Century Trabzon: Elements of Ethnic Conflict." *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde. Bernard Lewis ve Benjamin Braude (Der.). 2 cilt. New York, 1981.

Turkish Rule in Europe Since the Treaty of Paris, 1856. Londra, 1869.

Typaldos, Gregios Kozakis. *Anatolikai epistolai. Smyrni, Aigyptos, Palestini.* Atina, 1859.

Ubicini, J. H. Abdolonyme. *Letters on Turkey.* 2 cilt. Londra, 1856.

Ubicini, J. H. A[bdolonyme] ve Pavet de Courteille. *État présent de l'empire ottoman.* Paris, 1876.

Ulysse [pseud.]. *Réformes et promesses turques.* Marsilya, 1868.

Union Micrasiatique de Smyrne. *Etude sur l'avenir économique de l'Asie Mineure.* Paris, 1919.

Urquhart, David. *The Spirit of the East.* 2 cilt. Londra, 1838.

_____. *Turkey and Its Resources.* Londra, 1833.

Vacalopoulos, Apostolos E. *The Greek Nation 1453-1669.* New Brunswick, N.J., 1976.

Valavanis, Ioakeim. *Mikrasiatika.* Atina, 1891.

Van Lennep, Henry J. *Travels in Little-Known Parts of Asia Minor.* 2 cilt. Londra, 1870.

Viquesnel, Auguste, *Voyage dans la Turquie d'Europe.* 2 cilt. Paris, 1868.

Visvisis, J. "L'administration communale des Grecs pendant la domination turque." *L'Hellénisme Contemporain* 7, 2. Seri (1953): 217-38.

Vryonis, Speros, Jr. "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms." *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-70): 253-308.

_____. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century.* Berkeley, 1971.

Walker, Mary Adelaide. *Brousse, Album historique.* İstanbul, ca. 1866.

Wallerstein, Immanuel. "The Ottoman Empire and the Capitalist World Economy: Some Questions for Research." *The Social and Economic History of Turkey. (1071-1920)* içinde. Osman Okyar ve Halil İnalcık (Der.). Ankara, 1980.

Warkworth, Earl Percy. *Notes from a Diary in Asiatic Turkey.* Londra, 1898.

Weber, S. H. *Voyages and Travels in the Near East Made During the XIX Century.* Princeton, 1952.

White, Charles. *Three Years in Constantinople.* 3 cilt. Londra, 1845.

Wilson, Charles William. "Notes on the Physical and Historical Geography of Asia Minor Made During Journeys in 1879-82." *Proceedings of the Royal Geographical Society* 6 (Haziran 1884): 305-25.

Young, George. *Corps de droit ottoman.* 7 cilt. Oxford, 1905-6.

Zakythinos, D.A. "La Commune grecque." *L'Hellénisme Contemporain* 2 (Temmuz-Ağustos 1948): 295-310, 414-28.

Zervoudakis, S. V. "Dianoitiki anagennisis en Kaisaria tis Kappadokias." *O Xenofanis* 1 (1904): 74-85.

_____. "Symvolai eis tin istorian tis ekpaidefseos en Mikra Asia." *O Xenofanis* 2 (1905): 118-24, 181-87, 211-16, 305-10, 345-51, 421-24, 465-72.

Ygora, Xenofontos. Elliniki emporiki epistolografia. İstanbul, 1870.

İNDEKS

Abdülaziz, 338
Abdülhamid II, 34, 37
Abdülmecid, 199, 204-205
Adelfotis, 83, 288-289
Afyon, 17, 121
Ahmed Vefik Paşa, 36
Ali Paşa, 240
Amaltheia, 317-318
Amerikan Yabancı Misyonlar Heyeti (ABCFM), 186
Anderson, Rufus, 194-195
Ankara, 34, 41, 141, 155
Antalya, 40, 146
Apotiki, 189
Aristarchi, Nikolaos, 204-206
Aristoklis, Ioannis, 242
Aronis, Methodios, 264
Aronis, Nikolaos, 264
Arsakis, Apostolos, 247
Atina, 147-148, 248, 271, 302, 316
Aydın, 28, 98, 145, 338
Ayvalık (Kydonies), 173, 187, 204, 280
Ayvalık Akademisi, 250
Babıâli, 32-33, 56, 74, 93, 100-107, 114, 127-129, 193, 195, 204-209, 212-213, 342
Balıkesir, 131
Balkanlar, 27, 34, 38, 42, 54, 81, 103, 124, 130-131, 140, 173, 199, 247, 271
Balta Limanı Antlaşması, 126
Barkshire, William, 263
Bedel-i Askeri, 106
Bizans İmparatorluğu, 8, 18, 21, 61
Bulgaristan, 34
Bursa, 24-30, 80, 113, 137, 142, 150, 161-169, 195, 267-268
Canning, Stratford, 199
Cyril, İstanbul Patriği, 201, 206, 210-213
Cyril V, Patrik, 138
Çerkezler, 33-36, 116
Çorbacılar, 67
Demirtaş, 161-162
Dhımmi, bkz. zimmi,
Dimitoğlu Kardeşler, 157
Dimogerontes, bkz. İhtiyar Heyeti mensupları
Dimogerontia, bkz. İhtiyar Heyeti
Dragoumis, Ion, 62
Duruy, Victor, 291
Dwight, Harrison, 255
The Eastern Star, 316
Edirne Antlaşması, 205
Ermeniler, 17, 45, 135, 151, 156-157, 195
Eskişehir (Dorylaeum), 17, 19, 133
Fuad Paşa, 201, 210, 213, 240
Galatasaray Lisesi, 241
Geçici Karma Meclis (Rum milleti), 138, 203-226
Gemlik, 144, 161, 227, 267
Genç Türkler, 118
Gennadius, Patrik, 50, 52
Gizli Hıristiyanlar, 21, 117-118
Gümüşhane (Argyroupolis), 22, 46
Gümüş madenleri, 46
Hamlin, Cyrus, 198
Islahat Fermanı, 1856, 33, 61-62, 88, 90, 102, 107, 117, 200-201, 215, 239, 278
İhtiyar Heyeti, 60-74, 82-83, 98, 139
İhtiyar Heyeti mensupları, 55
İngiliz-Türk Ticaret Antlaşması (1838), bkz. Balta Limanı Antlaşması
İngiltere, 128-129, 159, 160, 167, 263
İpekçilik, 161-169
İstanbul Edebiyat Cemiyeti, 205, 256, 259, 267, 292-305
İzmir, 10, 24-25, 28-29, 40, 55, 80, 105, 115, 142-155, 158, 165, 170, 187, 195

İznik (Nicaea), 18, 228, 268
Kapadokya, 20, 23, 28, 39, 64, 116, 135, 233, 273, 298, 321
Kapadokya Eğitim Cemiyeti, 272
Karatheodoris, Stefanos, 204-205, 209, 232, 238
Karma Meclis, Geçici Karma Meclis, 105, 202
Katartzi, Yani, 115
Katırcılar, 147
Kayseri (Caesarea), 17-19, 28, 32, 39, 64, 76, 80, 93, 100, 105, 116, 141, 146-150, 155-156, 160, 272
Kırım Savaşı, 27, 33, 36, 45, 86, 105, 114, 133-134, 145, 147-148, 154, 199-200
Kios, bkz. Gemlik
Koinotites, 60
Koinoviako Okulları, 270
Kokkonis, Ionnis, 246
Konya, 18, 28, 36, 39, 121, 141, 147
Kougioumtzoglou, Ionnis, 41, 159-160
Kürtler, 116
Lancaster eğitim sistemi, 190, 245, 255, 260, 269
Lascarid Sülalesi, 18
Lloyd Şirketi, 143
Mahkemeler, 109
Mahmud II, 68, 110, 116, 205, 237-239, 261
Marsh, George, 198
Mavrokordatos, Alexander, 247
Meclis-i Valâ, 89
Megali Idea, 6, 330-331
Megali tou Genous Scholi, 231
Mehmed II, 21, 24, 39, 50, 52, 214
Mehmed Ali, 155
Melas, Leon, 247, 280, 282, 302
Mersin, 41, 64, 145, 160, 266
Messageries, 144
Metaxas, Andreas, 247
Milletler, 5, 9, 12, 49-51, 84, 104, 177, 183, 200, 235
Milliyetçilik, 57, 310
Misyonerler, 114, 185-199, 255
Misti, 340
Moldavya, 206
Mudanya, 81, 144
Muhassıllar, 91, 111-112
Muhtarlar, 67, 70
Müşirler, 92
Nazianos, Gregory, 322
Nevşehir (Neapolis), 41, 80, 116, 273, 285, 298
New Haven Bayanlar Rum Cemiyeti (Ladies' Greek Association), 186
Niğde, 17
Omiros, 298
Ortodoks Kilisesi, 12, 21, 50-51, 54, 84, 137, 179, 182-199
Otho, Kral, 331
Osmanlı İmparatorluğu, 8-9, 24, 32-33, 45, 60-62, 86, 103, 120, 130, 185, 194, 199
Osmanlı İlim Cemiyeti, 292
Othonian Üniversitesi, 246, 271
Paleologos, Michael, 18
Palgrave, William Gifford, 117
Paparrigopoulos, Konstantinos, 59
Parson, Levi, 186
Patrikhane (Patriklik), 71, 177, 201, 216, 221-226, 231, 307
Patrida, 73-77, 282
Pera, 135-136, 150
Pontus, 15, 22-23, 44, 116-117, 143
Protestan misyonerler,bkz. misyonerler
Psara, 43
Psicharis, Ionnis, 204
Rallis Kardeşler, 165, 174
Rangavis, Alexander, 249, 297, 314
Reaya, 27, 30, 52, 90, 95, 112, 267
Redcliffe, Lord [Stratford Canning], 102
Rizou, N. S., 321-323
Robert Kolej, 241
Romanya, 34, 46, 247
Rum milleti, bkz. milletler
Rusya, 33, 45-46, 81, 117, 129, 155
Rüşdiye, 240
Sakız Adası (Chios), 151, 173, 187, 204

Samatya(Ypsomatheia), 257
Samsun (Amisos), 16, 35, 41, 64, 141-144, 150
Samuel, Patrik, 208
Sarraflar, 112, 156
Scholarius, George, bkz. Gennadius, Patrik
Selanik (Salonica), 10, 149, 151, 164
Senior, Nassau, 170
Sevastopoulos, Pantelis, 260
Sırbistan, 34
Sinassos, 20, 39-40, 64, 71-74, 77-83, 135, 171, 232
Sinop, 16, 24, 197
Slavlar, 235
Smyrna, bkz. İzmir
Sokullu Mehmed Paşa, 54
Stevens, R. W., 132
Syllogos, bkz. İstanbul Edebiyat Cemiyeti
Synod, Kutsal Synod, Patrikhane Meclisi, 56, 180, 206-207, 210, 255
Synthechnia (Loncalar), 125, 133-137, 290, 308
Şarap ticareti, 113
Tanzimat, 10, 60, 66, 86, 88, 90-91, 99-102, 114, 117-118, 238
Tatarlar, 34, 36, 116
Tekirdağ (Raidestos), 15, 324
Temettuat, 170
Terakki, 317
Theophilos, Piskopos, 55
Ticaret Birliği (İzmir), 316
O Tilegrafos tou Vosporou, 278, 316
Trabzon (Trebizond), 10, 16, 18, 22, 24, 28, 44, 80, 82, 117, 141-144, 149, 150, 195, 197, 266-267
Trakya Cemiyeti, 259
Tricoupis, Spyros, 247
Ubicini, J. H. Abdolonyme, 60, 71, 256, 326
Urquhart, David, 62
Vilayet Kanunu, 97-98
Yunan Bağımsızlık Savaşı (1821-29), 151, 173, 282
Yunan Krallığı, 9, 42-43, 129, 134, 148, 152, 175, 193, 230, 244, 247-249, 279, 304, 310, 319
William, Danimarka Prensi, 332
Zaimis, Alexander, 247
Zile, 132
Zimmi (gayri Müslimler), 50, 58