

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ayşe Ozil

ÇEVİRİ Ali Özdamar

Anadolu Rumları

*Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde
Millet Sistemini Yeniden Düşünmek*



Kitapyayinevi

ANADOLU RUMLARI
OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SON DÖNEMİNDE
MİLLET SİSTEMİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

KİTAP YAYINEVİ – 321
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 81

ANADOLU RUMLARI: OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SON DÖNEMİNDE
MİLLET SİSTEMİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK / AYŞE OZİL

ÖZGÜN ADI
ORTHODOX CHRISTIANS IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE: A STUDY OF COMMUNAL RELATIONS IN ANATOLIA

© 2013, 2016, AYŞE OZİL
© 2016, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TAYLOR&FRANCIS GRUBU ÜYESİ ROUTLEDGE
TARAFINDAN YAYINLANAN İNGİLİZCE BASIMDAN
AKÇALI AJANSI ARACILIĞIYLA YAPILAN ANLAŞMAYA DAYANARAK ÇEVİRİLMİŞTİR
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇÖÇALTILAMAZ.

ÇEVİRİ
ALİ ÖZDAMAR
(YAZARIN GÖZDEN GEÇİRMESİYLE)

DÜZELTİ
FEVZİ GÖLOÇLU

SON OKUMA
NİHAL BOZTEKİN

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK SAN. VE TİC. A.Ş.
KÂÇITHANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂÇITHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12055
T: (0212) 294 10 00 F: (0212) 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
MAYIS 2016, İSTANBUL

978-605-105-158-1

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂÇIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KÂÇITHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12348
T: (0212) 294 65 55 F: (0212) 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Anadolu Rumları

*Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde
Millet Sistemini Yeniden Düşünmek*

AYŞE OZİL

ÇEVİRİ
ALİ ÖZDAMAR



KitapyAYINEVi

İÇİNDEKİLER

RESİM LİSTESİ	7
HARİTA LİSTESİ	8
ÖNSÖZ	9
TEŞEKKÜR	11
ÇEVİRİMYAZI	13
KISALTMALAR	14
GİRİŞ	17
1. YEREL İDARE	50
2. MALİ İŞLER	89
3. TÜZEL KİŞİLİK	110
4. HUKUK VE YARGI	133
5. TABİYET	156
SONUÇ YERİNE	185
YER ADLARI SÖZLÜĞÜ	195
EKLER	196
KAYNAKÇA	200
DİZİN	216

RESİM LİSTESİ

Resim 1. Bursa ve Uludağ (Thomas Allom, Atatürk Kitaplığı, Alb 107/7)	18
Resim 2. Kayabaşı mahallesi, Bursa; Muradiye Camii ve Oniki Havari Kilisesi (Sébah ve Joaillier, 1894, İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü, arşiv no. 10374)	20
Resim 3. Bursa-Gemlik yolu (Sébah ve Joaillier, 1894, İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü, arşiv no. 10366)	25
Resim 4. Bandırma Rum Okulu'nda kız izciler, 1915-16 (AKMS, fotoğraf no. 1140, Sabuncuoğlu koleksiyonu)	37
Resim 5. Bursa'da ipek çekim atölyesinde çalışan kadın işçiler (Atatürk Kitaplığı, Krt no. 2076)	38
Resim 6. Mudanya (Sébah ve Joaillier, 1894, İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü, arşiv no. 10359)	52
Resim 7. Tirilye Rum Okulu'nun bugünkü görünümü (fotoğraf: Ayşe Ozil)	63
Resim 8. Evgenidia Okulu öğrencileri, Bursa, 1918 (AKMS, fotoğraf no. 1187)	79
Resim 9. Ayvalık'ta Rum Hastanesi'nin avlusunda bir grup doktor, din adamı ve eşraf (özel koleksiyon)	174
Resim 10. Ayvalık'ın ilerigelenleri Rum yazar ve ressam Fotis Kontoğlu ile birlikte (AKMS, Ekth. no. 74/29/II, Ayvalıklılar Derneği koleksiyonu)	175
Resim 11. Ayvalık yakınında Gümüşlü'de Kokkinis'in zeytinhanesi (özel koleksiyon)	181

HARİTA LİSTESİ

Harita 1. Osmanlı İmparatorluğu, y. 1900, Anadolu ve Güney Balkanlar	15
Harita 2. Kuzeybatı Anadolu	16
Harita 3. Güney Marmara	23
Harita 4. Hüdavendigâr Vilayeti	26
Harita 5. Ayvalık, Edremit, Kemer ve Midilli Adası	177

ÖNSÖZ

Osmanlı topraklarında yaşamış olan gayrimüslim topluluklar tarih-yazımında pek ilgi çekmemiş ya da gerçekçi olmayan şekillerde ele alınmış, ayrımcı anlatılara konu olmuştur. Bunun en önemli nedeni ve de sonucu gayrimüslimlerin Osmanlı toplumunun geri kalan kısmından yani Müslümanlardan tamamen farklı bir kesim olarak görülmesidir. Bu bakışa göre Hristiyanlar ve Yahudiler, kendi içlerinde önemli bir farklılık veya çeşitlilik barındırmayan, dış dünyaya kapalı, yekpare birer vücuttur. Bu geleneksel görüş, son yıllarda epeyce eleştirilmesine rağmen, hem Osmanlı tarihçiliğinde hem de geniş toplum kesimlerinde hâlâ geçerliliğini koruyor.

Söz konusu bakış Osmanlı gayrimüslim tarihini ya da bu kitapta incelemeye çalışacağım gibi Osmanlı Rum tarihini anlamak açısından –özellikle bu toplulukların nüanslı yapısı düşünüldüğünde– pek de anlamlı ve açıklayıcı değildir. Nitekim son yıllarda yapılan eleştirel çalışmalar, millet sistemi olarak da bilinen, birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış cemaatlerden meydana gelen bir düzenin varlığını sorgulamış, Rum tarihinin sergilediği çeşitliliğin altını çizerek geleneksel cemaat kavramının yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermiştir. Ben de bu eleştirel yaklaşımı izleyerek elinizdeki çalışmayla yeni tarihyazımına bir katkı sunmayı amaçlıyorum. Cemaat ya da millet kavramının, Rum toplulukların çokyönlülüğünü aktarmakta gerçekten de yetersiz kaldığı bir durumda bir adım ilerisini ne şekilde düşünebilir, Rum tarihinin çok katmanlı yapısını nasıl açıklayabiliriz? Kesin çizgilerle çizilmiş milletlerin olmadığını kabul edersek, o zaman Rumların din ve/veya dil üzerinden geliştirdikleri bağları ne şekilde yorumlayacağız? Öte yandan, onları Osmanlı dünyasının bir parçası haline getiren iktisadi, mali ve hukuki ilişkileri nereye yerleştireceğiz?

Bu incelemede ilişkisel¹ bir yaklaşımı benimseyerek, Rumların bir millet olarak ne yaptıklarına değil, bireylerin ve grupların devlet ve toplumla geliştirdikleri ilişki biçimlerine bakacağım. Bu çerçevede sorduğum temel soru, Rum cemaatinin ne olduğu ya da kişilerin kendilerini Rum hissedip hissetmedikleri değil, Osmanlı İmparatorluğu'nda Rum olmanın

1 Bkz. Giriş.

hangi bağlamda, niçin ve nasıl önemli olduğu ya da olmadığı, ne anlam ifade ettiğidir. Buna bağlı olarak, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında modern idare ve yasama biçimlerinin ortaya çıkışının, şimdiye kadar ileri sürüldüğü gibi Rumları gerçekten cemaatleştirip cemaatleştirmediklerinin de izini sürüp Rumların Osmanlı modernleşmesindeki konumlarını ele alacağım. Yine bu dönemde Yunan devletinin doğuşunun Rumları ne şekilde etkilemiş olabileceğini ve bir Yunan ulus-devletinin varlığının bir tür Rum-Yunan ortaklığının yolunu açıp açmadığına bakacağım.

Bütün bunları yapabilmek için, teoriden çok pratiğe yani Rumların devlet ve toplum ile olan ilişkilerinin kâğıt üzerinde değil, somut hayatta nasıl şekillendiğine bakmayı amaçlıyorum. Buna bağlı olarak, çalışmanın odağında, üst sınıflar ve yüksek burjuvaziden ziyade mevcut literatürde her zaman daha az ilgi çekmiş olan köy ve kasaba ahalisi ve yerel idareciler olacak. Osmanlı, Rum, Yunan ve İngiliz arşiv kaynaklarının karşılaştırmalı bir incelemesine dayanan bu çalışma idari, mali, adli ve hukuki alanları bir araya getirerek hem Rum tarihine çokyönlü ve detaylı bir biçimde bakmayı hem de Rumları Osmanlı tarihine yerleştirerek Anadolu geçmişini daha derinlemesine anlamayı amaçlıyor.

TEŞEKKÜR

Bu kitap, 2009 yılında Londra Üniversitesi, Birkbeck College'da savunduğum doktora tezime dayanıyor. Tez danışmanlarım Mark Mazower ve Frederick Anscombe'a burada bir kez daha teşekkür etmek benim için büyük bir onur. Mark Mazower bu çalışmaya başlamam için beni yüreklendirmiş ve tezi sonuna kadar büyük bir ilgi ve sabırla yönetmiştir; bu süre boyunca tarihçilik üzerine ne öğrendiysem ona borçluyum. Frederick Anscombe da tezi adım adım izledi; kendisine özellikle Osmanlı tarihiyle ilgili özgün düşüncelerini benimle paylaştığı için teşekkür etmek isterim. Çalışmalarımı içtenlikle teşvik eden Benjamin Fortna'ya ve metin üzerindeki son derece faydalı yorumları için Katherine Fleming'e özellikle teşekkür borçluyum. Osmanlı Rum tarihi konusunda sürekli fikir alışverişinde bulunduğum Molly Greene'e araştırmama gösterdiği ilgi ve ayrıca dostluğu için de minnettarım.

Osmanlı Rum tarihine başlamamda bana destek olan Edhem Eldem'e ve bu alana dair kapsamlı bilgisini benimle paylaşan Meropi Anastasiadou'ya da şükran borçluyum. Selim Deringil ve Şevket Pamuk bana yıllarca rehberlik ettiler, Nevra Necipoğlu'nun yüksek lisans dersleri ise daima büyük bir esin kaynağıydı. Hakan Yılmaz'a da çalışmalarımı kararlı biçimde teşvik ettiği için teşekkür etmek isterim.

Ben Rum tarihine dil üzerinden geldim; dolayısıyla, bana Antik Yunanca öğreten ve sevdiren Anna Stavrakopoulou'ya, sonra bu dersleri yıllarca devam ettiren Chryssi Sidiropoulou'ya çok teşekkür ederim. Antik Yunancadan sonra bana büyük bir istek ve sevgiyle Modern Yunanca dersleri veren hocam Sultana Abacı'ya da büyük şükran duyuyorum. Elbette Yücel Demirel'e Osmanlıca derslerinde harcadığı emek ve gösterdiği alçakgönüllülük için müteşekkirim.

Kitaptaki görsel malzemeler için Stavros Anestidis'e (4, 8 ve 10 no'lu resimler) ve Osman Köker'e (9 ve 11 no'lu resimler) çok teşekkür ederim. Osman Köker'e ayrıca ortak araştırma alanlarımızla ilgili uzun yıllardır devam eden sohbetlerimiz için minnettarım. Nihal Boztekin'e de dostluğu

ve kitabın son okumasındaki yardımları için, Çağatay Anadol'a bu kitaba gösterdiği ilgiden dolayı teşekkürlerimi sunuyorum.

Routledge'daki editörlerime ve yararlandığım tüm kitaplık ve arşiv çalışanlarına da teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmayı Birkbeck College'ın Ede and Ravenscroft doktora araştırma bursu, Koç Üniversitesi'nin Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi doktora bursu, ASCSA'nın [The American School of Classical Studies at Athens] Cotsen bursu ve ARIT'in [The American Research Institute in Turkey] Coulson-Cross bursu olmadan gerçekleştiremezdim.

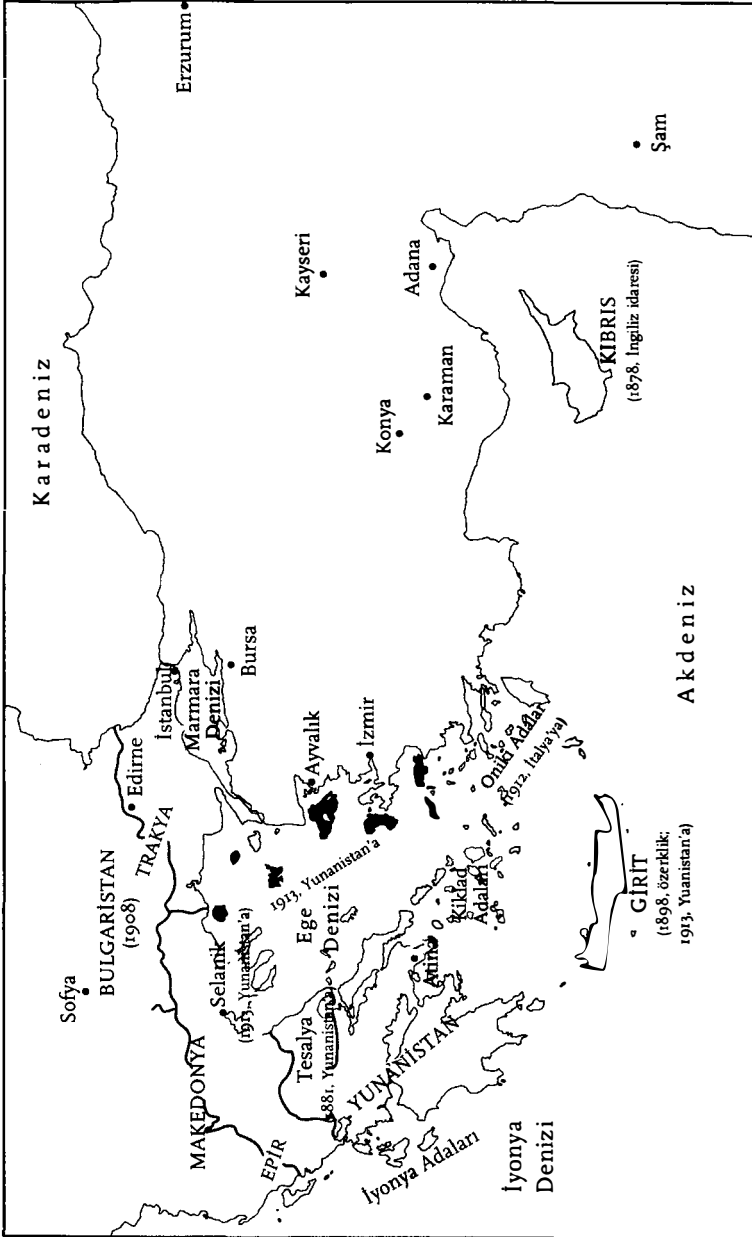
Her şeyden ve herkesten çok da annem ve babam Şeyda ve Cem Ozil'e minnettarım. Bu kitabı 2012'de hayata çok erken gözlerini yuman çocukluk arkadaşım Zeynep Doğukan'a ithaf etmek istiyorum.

ÇEVİRİMYAZI

Osmanlıca çevrimyazıda bazı istisnalar dışında modern Türkçe yazılışı izledim. Yunancada ise Türkçe okunuşa göre hareket ettim: β harfi (*Bithynia* gibi antik bir birimle ilişkilendirilen durumlarda ve birkaç istisna dışında) v olarak; η i olarak; γ g/y olarak; υ i/u olarak; χ h olarak; φ f olarak çevrildi. Yer ve kişi adlarını ise standartlaştırmadım. Değişik adların veya aynı adın farklı versiyonlarının, aynı kişi ya da coğrafi yer için eşzamanlı ve bağlamsal kullanımı Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygın bir uygulamaydı. Sözelimi Rumca Ioannis (Ιωάννης) Osmanlıcada Yani ve İngilizcede John olarak geçer. Burada Osmanlıca ve Rumca biçimlerini arşiv kayıtlarında yazıldığı gibi tuttum. Özgün yazımı (ör. Ioakim) Türkçe olarak da okunabildiği ve Türkçe bilinen halinden (Yuvakim) çok uzak olmadığı durumlarda olduğu gibi korudum. Keza Osmanlı'da coğrafi yerlerin (Türkçe Gemlik ve Rumca Kios gibi) birden çok adı vardı. Bazen de Artaki (Türkçe Erdek) gibi, aynı yerin genellikle Rumca adının değişik bir versiyonu kullanılırdı. Ayrıca belirtmek gerekir ki Osmanlıca adları Müslümanlar, Rumca adları Rumlar kullanırdı gibi kesin bir ayırım yapmak da güç. Örneğin Rumlar, Yunanca kaynaklarda Aivali ya da aynı anlamı taşıyan Kydonies olarak görünen Ayvalık adını da kullanıyorlardı. Ben burada okuma kolaylığı açısından yer adlarının, birkaç istisna dışında, güncel Türkçe kullanımdaki Osmanlıca biçimini tercih ettim. Eğer bu adın başka bir biçimi varsa, bunu metinde ilk kullandığım yerde gösterdim. Dipnotlarda, kaynaklara erişim kolaylığı açısından, Yunanca çevrimyazımı uluslararası standardında tuttum ve arşiv kaynaklarına ait yer adlarını Türkçeleştirmedim. Kitabın sonuna koyduğum yer adları sözlüğü bu konuda yardımcı olacaktır.

KISALTMALAR

AA	Archeio Anatonlis (Yunan Eğitim Derneği “Anatoli” Arşivi)
AKSM	Archeio tou Kentrou Mikrasiatikon Spoudon (Küçük Asya Araştırmaları Merkezi Arşivi)
BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
GAK	Genika Archeia tou Kratous (Yunanistan Devlet Arşivi)
IAYE	Istoriko Archeio Ypourgeiou Exoterikon (Yunan Dışışleri Bakanlığı Arşivi)
PRO/NA	Public Record Office/British National Archives (Britanya Devlet Arşivi)
ŞSA	Şeriyye Sicilleri Arşivi



Harita 1. Osmanlı İmparatorluğu, y. 1900, Anadolu ve Güney Balkanlar



Harita 2. Kuzeybatı Anadolu

GİRİŞ

Evliya Çelebi bugün bizim Uludağ olarak bildiğimiz, o zamanki adıyla Keşiş Dağı'na¹ çıktığında eşsiz bir görüntüyle karşılaşır. Batı Anadolu'nun bu en yüksek noktasından Osmanlı payitahtı bile gözükmekte, Marmara Denizi'nden Çanakkale'ye, Ege sahillerinden Kütahya'ya çok geniş bir coğrafya bu büyük Osmanlı seyyahının gözleri önünde alabildiğine uzanmaktadır.² Bir süre sonra sadece bu bölgeyi değil, bütün Osmanlı topraklarını tek bir seyahatnamede bir araya getirecek olan bu Osmanlı seçkini, antik çağlardan beri Olimpos adıyla da yüceltilen bu dağın tepesinden baktığında, bölgeyi yekpare bir bütün olarak görmektedir. Halbuki aynı yerler ovoidan bakınca bambaşka şekillere bürünüp birbirinden uzak ve farklı coğrafyalara bölünür. Keşiş Dağı'nın en yüksek noktasından bile değişik yönleri yakalayabilmek için insanın bakış açısını değiştirmesi gerekir. Evliya'nın iddia ettiği kadar uzakları görmek zaten neredeyse imkânsızdır, ayrıca insanın ilgisi, algısı değişebilir, bazen de hava bozar ve her şey kararır; sonuçta bir şeyin ne olduğu o şeyin kendi içinde ne olduğu kadar dış etkenlere de bağlıdır. Dağdan bakınca bir bütünlük ve süreklilik gösteren coğrafyaların ovaya inince yerini bir dizi yerelliğe bırakması neredeyse kaçınılmazdır. Dünyaya aşağıdan bakmak başkadır, yukarıdan bakmak başka. Öte yandan bu iki farklı bakışın mutlaka birbirini dışladığı da söylenemez, hatta tam tersine bu görüşlerin bir arada var olabileceğine en iyi örnek yine seyyahlardır. Evliya, Batı Anadolu'ya hem Uludağ'ın tepesinden hem de Bursa ovasının köylerinden bakmıştır. Dolayısıyla biz de belki seyyahları takiben bir yanda benzerlikler ile sürekliliklerin, bir yanda da farklılıkların, kırılmaların ve değişikliklerin bir arada var olabileceğini düşünerek başlayabiliriz işe.

Bu kitapta Osmanlı toplumuna tam da bu şekilde bakmayı ve birbirinin zıddı gibi duran iki eğilimin aslında nasıl yan yana gelebileceğini göstermeyi amaçlıyorum. Bu işi Keşiş Dağı'na adını veren geleneğin üzerinden, yani bu bölgedeki manastır yerleşimleriyle aynı dini paylaşan Osmanlı Rumlarının gözünden yapmaya çalışacağım. Tarihyazımında Rumlar ve genel olarak gayrimüslimler Uludağ'ın tepesinden bakılıyormuş gibi ele alı-

1 Uludağ'ın en yüksek tepesine bugün de Keşiş Tepe deniyor –ed.n.

2 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 2001, c. 3, s. 146.



Resim 1. Bursa ve Uludağ (Thomas Allom, Atatürk Kitaplığı, Alb 107/7)

nır, süreklilikler, benzerlikler ve bütünlükler bağlamında incelenir. Rumlar elbette tek bir şehir, köy ya da kasaba düzeyinde de araştırılmıştır, yine de bu insanların içinde yaşadıkları geniş toplum kesimleriyle pek bir bağlarının olmadığı varsayılır. Elinizdeki çalışma söz konusu dar bakışı sorgulamayı ve etnik-dinsel cemaat pratiklerine yeni bir açılım getirmeyi amaçlıyor.

Bu incelemede Evliya'nın çıktığı Keşiş Dağı'nın da yer aldığı Kuzeybatı Anadolu topraklarını –Osmanlı'nın Hüdavendigâr Vilayeti'ni– bir örneklem olarak kullanacağım. Osmanlılar, 20. yüzyılın başlarında bile dağı bu adla ya da yine aynı anlama gelen Cebel-i Ruhban olarak adlandırırlardı.³ Söz konusu

3 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Bursa, H. 1325/1907-8, s. 74.

adlandırmalar aslında uzun bir süre önce yok olmuş bir başka imparatorluğun, Doğu Roma'nın, diğer bir deyişle Bizans'ın mirasıydı: 8. yüzyıldan itibaren Bizans imparatorlarının Ortodoksluk anlayışına (ikonakırıcılık) muhalefet eden bazı gruplar bu bölgeye kaçmış ve Keşiş Dağı'nda kendi manastırlarını kurmuşlardı.⁴ Dağdaki manastır yerleşimleri yaklaşık 12. yüzyıla kadar varlığını koruduktan sonra⁵ 13. ve 14. yüzyıllarda yerlerine yavaş yavaş Anadolu'ya Türk akınlarıyla gelen dervişler yerleşir.⁶ Yüzyıllar sonra, bu kitabın konusu olan geç Osmanlı döneminde ise, dağ artık Avrupalı konsolosları sistematik bir biçimde kaçırmayı kendine iş edinmiş Arnavut eşkıyaların barınağı haline gelmişti; dolayısıyla manastır yerleşimlerinin çağrıştırdığı herhangi bir yalıtılmışlık duygusundan eser yoktu artık, ama adı hâlâ Keşiş Dağı'ydı.

Elinizdeki çalışma, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında, hem bu dağın eteklerinde hem de Kuzeybatı Anadolu'nun diğer bölgelerinde yaşayan Rum topluluklarını ele alıyor. Osmanlı'nın son dönemine odaklanan bu çalışma, Rumların, 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'yle belki de tarihte ilk kez Anadolu topraklarından tamamen silinmezden önceki hayatlarının izini sürüyor.⁷ Şimdiye kadar bu kadar din vurgusu yapmışken hemen belirtmek gerekir ki bu kitap aslında dinle ya da en azından doğrudan dinle ilgili değil. Burada beni asıl ilgilendiren mesele Osmanlı'da Rum olmanın toplumsal sonuçlarının neler olduğudur.

Keşiş Dağı'nın doğusundaki topraklar Osmanlı devletinin kurulduğu ve bölgedeki Hristiyanların Türk nüfusla ilk karşılaştığı yerd. Bursa 1326'da Bizans'tan Osmanlı'ya geçip Osmanlıların ilk payitahtı olduğunda, buradaki Ortodoks nüfusun büyük bir kısmı ya Müslüman olmuş ya da sur dışına yerleşmişti. Başlıca üç mahallede toplanan Bursa Rumları –Kayaba-

4 W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Kaliforniya: Stanford University Press, s. 555.

5 B. Menthon, *Monastiria kai Agioi tou Olympon tis Bithynias*, Selanik: Ekdoseis Orthodoxos Kypseli, 1980, s. 34.

6 O. Ş. Uludağ, *Uludağ: Tapınakları, Keşişleri, Dervişleri*, İstanbul: Kader Basımevi, 1936, s. 7, 10, 55-59.

7 Nüfus mübadelesi için bkz. R. Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, New York ve Oxford: Berghahn Books, 2003 [Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005]; M. Pekin (ed.), *Yeniden Kurulan Yaşamlar: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005; O. Yıldırım, *Diplomacy and Displacement: Reconsidering the Turco-Greek Exchange of Populations, 1922-1934*, New York: Routledge, 2006 [Diplomasi ve Göç: Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinin Öteki Yüzü, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006].



Resim 2. Kayabaşı mahallesi, Bursa; arkada Muradiye Camii ve Oniki Havari Kilisesi görülüyor (Sébah ve Joaillier, 1894, İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü, arşiv no. 10374)

şı, Demirkapı ve Balıkpazarı mahalleleri– imparatorluğun sonuna kadar buradaki varlıklarını korumuşlardır.⁸ 17. yüzyıl Osmanlı köy hayatına dair nadir kaynaklarından biri olan Evliya, Keşiş Dağı'ndan inerken Güney Marmara bölgesinde gördüğü Rum yerleşimlerini anlatır, Bursa'nın iskelesi Mudanya'yı büyük ölçüde Rumlar tarafından iskân edilmiş bir yer olarak betimler.⁹ Keza, yine Bursa'nın kuzeyindeki tepelerde yer alan Filadar köyü

8 H. G. Patrinelis, "Eidiseis gia tin Elliniki Koinotita tis Prousas (150s-170s ai.)," *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon*, c. 7, 1988-89, s. 11-13, 16, 21; V. Adamantiadis, "Selides Tines ek tou Koinotikou Viou ton teleutaion dekaetiridon tis Prousis," *Mikraasiatika Chronika*, c. 2, 1939, Atina: y.y., 1959, s. 29; Ö. Ergenç, *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006, s. 115-16; H. Lowry, *Ottoman Bursa in Travel Accounts*, Bloomington, Indiana: Indiana University Ottoman and Modern Turkish Studies Publications, 2003, s. 23-24, 29, 31-32. 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başlarına ait şerîye sicillerinde Balıkpazarı ile Kayabaşı mahalleleri görünüyor, Demirkapı görünmüyor, N. Köseoğlu, *Tarihte Bursa Mahalleleri*, 15. ve 16. yüzyıllar, Bursa: Halkevi Yayınları, 1946, s. 11, 16, 38. Fakat 16. yüzyıl vergi kayıtlarında bu mahalleler sırasıyla Bazar-ı Mahi (Balıkpazarı), Simaviyan (Kayabaşı) ve Demirkapı olarak yer alıyor. Balıkpazarı'nda zımmilerin oturduğu belirtiliyor, Ö. L. Barkan ve E. Meriçli (ed.), *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988, s. 7-8.

9 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul: YKY, 1999, c. 2, s. 9.

de bir Rum yerleşimiydi.¹⁰ İpek kozacılığı yapan Filadar köylüleri, çok sonraları 19. yüzyılın ikinci yarısında Bursa İngiliz konsolosunun gözlemlediği üzere bu tarımsal geleneği hâlâ sürdürmekteydiler.

Kuzeybatı Anadolu'daki Rum varlığı Osmanlıların gelişiyle son bulmasa da aynı ailelerin sürekliliğinden söz etmek güç. Göç ve değişim istisna olmaktan çok bir kuraldı bu topraklarda.¹¹ Bursa Rumlarının bir kısmı 15. ve 16. yüzyıllarda İstanbul'a nakledilirken, bölgeye başka yerlerden yeni Rumlar gelmişti. Örneğin Bursa'nın doğusunda Apolyont (Ulubat) Gölü yakınındaki Pistikohorya köylüleri buraya 16. yüzyılda Mora'nın Mani bölgesinden göç etmişlerdi.¹² Yine Bursa yakınlarındaki Demirtaş köyünün sakinleri de Yunan anakarasından 17. yüzyılda gelmişlerdi; sonraki dönemlerde bölgeye Trakya'dan gelenler de olmuştu.¹³ Kuzeybatı Anadolu kasabalarından Gemlik'in (Kios) Rum sakinlerinin bir kısmı ancak birkaç kuşak gerisini biliyorlardı, bazıları ise Makedonya ve Epir kökenli olduklarını söylüyorlardı.¹⁴

Güney Marmara'da yer alan bu kasaba ve köyler Bursa'yla olduğu kadar İstanbul ile de bağlantılıydı, hatta dönemin temel ulaşım biçimi deniz yolu olduğundan Bursa'dan çok İstanbul'un bir banliyösü durumundaydılar. Nitekim Erdek (Artaki), Kapıdağı (Kizikos) ve Marmara Adaları uzun dönem idari olarak Galata'ya bağlı kalmış, ancak 19. yüzyılın sonlarında Hüdavendigâr vilayetinin bir parçası olmuştu.¹⁵ Bu bölge ekonomik açıdan da İstanbul'a bağlıydı. Güney Marmara kasabalarındaki Rum tüccarlar, İstanbul'a deniz seferleri olmasından memnuniyetle söz ederlerdi.¹⁶ Gerçekten de 1890'ların başından itibaren Mudanya, Bandırma (Panormos) ve Gemlik

10 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. 5, s. 145.

11 Kuzeybatı Anadolu'da Hristiyan nüfusun farklı dönemleri için bkz. I. Beldiceanu-Steinherr, "La population non-musulmane de Bithynie (deuxième moitié du xiv s. - première moitié du xv s.)," E. Zachariadou (ed.), *The Ottoman Empire (1300-1389) içinde*, Rethymno: Crete University Press, 1993, s. 7-22.

12 M. Kleonimos ve Ch. Papadopoulos, *Bithynika: Epitomos Monographia tis Bithynias kai ton Poleon autis*, İstanbul: Typois Vretou, 1867, s. 97-98; S. Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, Atina: Ellinika Grammatika, 1998, s. 252-53.

13 V. Adamantiadis, "I Ekklesiastiki Eparchia Prousis," *Mikrasiatika Chronika*, c. 8, 1959 (Atina: 1959), s. 18. Trakya'dan göçler için ayrıca bkz. Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 220-21.

14 AKMS, B72 Kios.

15 R. M. Ertüzün, *Kapıdağı Yarımadası ve Adalar*, Ankara: Türkiye Ticaret Odaları Ticaret Borsaları Birliği, 1964, s. 189-93, 240, 243-45, 258-60.

16 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, R. 1307/1891-92, s. 143; B72 Kios; B118 Panormos; B157 Moudania; B163 Sigi; B164 Triglia.

limanlarından başkente günlük seferler vardı. Bölgede üretilen tarımsal ürünler bu limanlardan İstanbul'a yollanırdı.¹⁷ Ayrıca Gemlik'in balıkçıları, mevsim açıldığında İstanbul Boğazı'na ve Karadeniz'e çıkarlardı.¹⁸ Hem Gemlik'in hem Erdek'in başlıca gelir kaynağı olan zeytin de İstanbul'da ve Karadeniz bölgesinde satılır,¹⁹ bağlarıyla meşhur Erdek, İstanbul'a şarap gönderirdi.²⁰ Bütün bunların karşılığında başkent de Güney Marmara'ya mamul ürünler tedarik ederdi. Tirilye, Erdek ve Mudanya sakinleri, özellikle tüccarlar, sıkça İstanbul'a gider, giysi ve benzeri ihtiyaçlarını oradan karşılarlardı.²¹ Sonuç olarak yörenin eğilimlerini deniz rotası belirliyordu.

Güney Marmara sakinleri kıyının hemen ardından yükselmeye başlayan tepeleri aşp vilayetin iç taraflarına pek geçmezlerdi. Bir Tirilyelinin anlattığına göre, İstanbul deniz yoluyla sadece üç saatken, Bursa'ya gitmek çok uzun zaman alıyor ve yankesiciler yüzünden bu yol pek tercih edilmiyordu.²² Deniz ulaşımının süresi elbette tekne cinsine bağlı olarak değişse bile,²³ sonuçta denizyolu karayolundan çok daha elverişliydi.²⁴ Bu dönemde Bursa'da düzgün bir karayolu olduğu söylemek zaten güç. Bursa İngiliz²⁵ konsolosu, 1830'lerden 1860'lara kadar, Bursa'yı Mudanya'dan sonra ikinci iskelesi olan Gemlik'e bağlayacak yolun yapımındaki gecikmeler ve sorunlar nedeniyle çok şikâyetçi olmuştur. Belki de zaten Güney Marmara-lılar açısından, başkentten cazibesi karşısında Bursa'ya ya da vilayetin diğer bölgelerine gitmek için fazla bir sebep yoktu. Gerçi Bursa çevresinde, yer yer sahil kasabalarını da içeren bölgesel bir ekonomi oluşmuştu. Bandırma ile Gemlik arasındaki kıyı bölgesi, keza Bursa'nın kuzeyindeki Demirtaş ve Filadar gibi köyler Bursa atölyelerinde ipliğe çekilmek üzere ipek kozası

17 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1316/1898-99, s. 435, 454. Tirilye'nin güneybatısındaki Ya-
lıçiftlik'ten tarım ürünleri İstanbul'a gönderiliyordu. Keza Tirilye de İstanbul'la ticaret yapardı, B164
Triglia; B157 Moudania.

18 E. A. Laskaridis, *Kiana: Vios, Thriskeia kai Glossa ton Kianon*, Selanik: y.y., 1966, c. 2, s. 41.

19 Laskaridis, *Kiana*, s. 42-43; B72 Kios; B18 Artaki.

20 B5 Artaki.

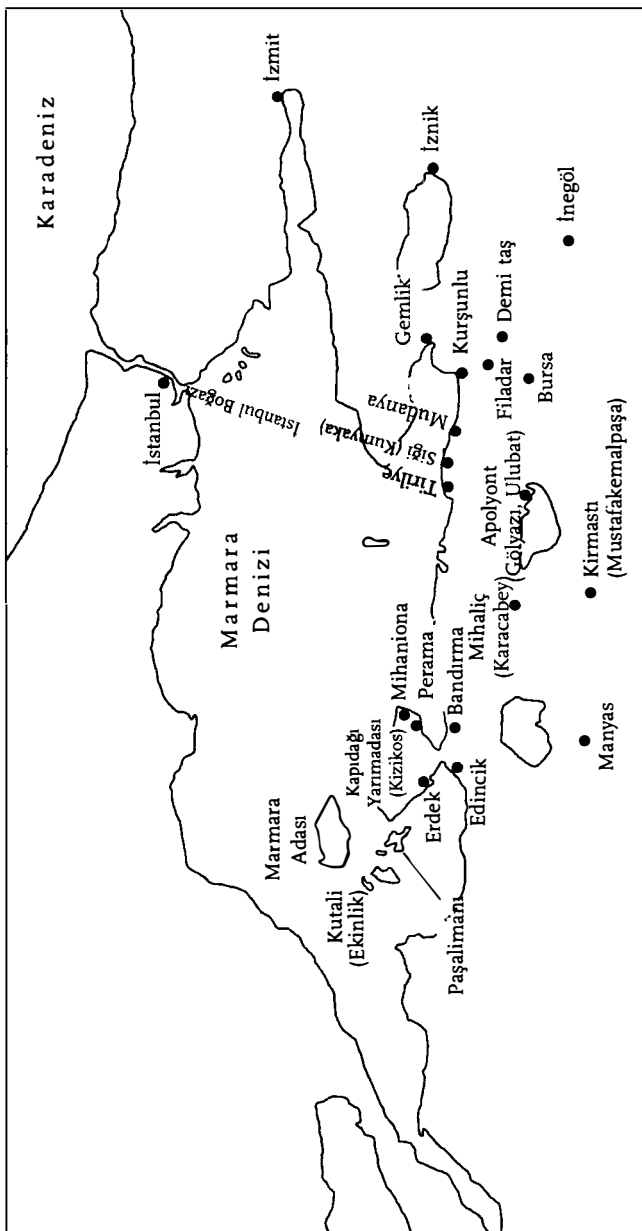
21 B164 Triglia; B157 Moudania; B18 Artaki.

22 B164 Triglia.

23 G. Zarifis, *Oi Anamniseis mou*, Atina: Trochalia, 2002, s. 382 [*Hatıralarım*, İstanbul: Literatür
Yayıncılık, 2005].

24 B164, Triglia.

25 Büyük Britanya ya da Birleşik Krallık, kullanım kolaylığı ve alışkanlığı bakımından çalışma boyunca
İngiltere/İngiliz olarak kullanılmıştır.



Harita 3. Güney Marmara

üretiyordu.²⁶ Ama Bursa'dan çıkan ipek yine İstanbul'a ve ülke dışına satılıyordu. 1890'larda Bursa ile Mudanya arasında kurulan demiryolu hattı da bu amaca yönelikti.²⁷

Bursa ve Güney Marmara bölgesi dışında Hüdavendigâr vilayetinin batısında da Ayvalık, Midilli ve Kuzey Ege kıyılarından oluşan bir ortak bölge vardı. Ayvalık'ın 19. yüzyılda tipik bir Rum kasabasına dönüşmesinde Ege adalarından aldığı göç büyük bir rol oynamıştı. Güney Marmara yerleşimlerinden farklı olarak, 18. yüzyılın sonlarına kadar yörede ne büyük bir kasaba ne de fazla bir Rum nüfus vardı.²⁸ Güney Marmara'nın aksine, bu bölgenin İstanbul'la da pek bir alışverişi yoktu. Ayvalık ve çevresi coğrafi, ekonomik ve sosyal bakımdan Ege dünyasının bir parçasıydı.²⁹ (bkz. Harita 2)

Gelgelelim, Evliya nasıl Keşiş Dağı'ndan bu bölgeyi görüyorsa, aynı şey Osmanlı devleti için de geçerliydi. 19. yüzyılın ikinci yarısında yapılan yeni idari düzenlemeye göre Hüdavendigâr Vilayeti, İç Ege ve Orta Anadolu platosunun bir kısmı dahil, Kuzeybatı Anadolu'nun Ege'ye kadar olan büyük bölümünü kapsıyor ve bu suretle hem Güney Marmara hem Kuzey Ege yerleşimlerini içeriyordu.

Fakat bu idari birlik Ayvalık bölgesinde yaşayanlar için fazla bir anlam taşımıyordu; hatta 20. yüzyılın başlarında kasabanın sakinleri Hüdavendigâr Vilayeti'nden ayrılmak istediklerini bildirmişlerdir. Resmi işlerini görmek için gitmek zorunda kaldıkları vilayet merkezi Bursa fazlasıyla uzaktı. Sancak merkezi Karesi'ye (Balıkesir) ulaşmak da kolay değildi. Ayvalık'ın bağlı bulunduğu Karesi Sancağı (bkz. Harita 4) Ege sahilinden Bandırma'ya kadar uzanıyor ve birbiriyle hiç bağlantısı olmayan bu iki

26 B163 Sigi; B154 Apolloniada; B164 Triglia; B72 Kios; B18 Artaki; P118 Panormos.

27 B157 Moudania.

28 G. Sakkaris, *Istoria ton Kydonion*, Atina: Syllogos pros Diadosin Ofelimon Vivlion, 1920; yeniden basım 2005, s. 14-15, 18-21.

29 Ayvalık ve Midilli tarihinin karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. E. Sifnaiou, "Lesvos-Kydonies-Adramytti: Oikonomikos Epektatismos i Isotimi Synallagi stin Emporia kai ti Metapoisi tou Elaioladou?", P. Kitromilides ve P. Michailaris (ed.), *Mytilini kai Aivali (Kydonies): mia Amfidiromi Shesi sto Boreioanatoliko Aigaio* içinde, Atina: Ethniko Idryma Ereunon, 2007, s. 249-60. Ayvalık ile vilayet merkezi Bursa arasındaki mesafe karadan elli dört saatti, buna karşılık Ayvalık'tan İzmir'e sadece on, Midilli'ye ise iki saatte ulaşılabilirdi. Ş. Mağmumi, *Bir Osmanlı Doktorunun Anıları: Yüzyıl Önce Anadolu ve Suriye*, İstanbul: Buke Yayınları, 2001, s. 142.



Resim 3. Bursa-Gemlik yolu (Sébah ve Joaillier, 1894, İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü, arşiv no. 10366)

kıyı bölgesini içine alıyordu. Ege'den Marmara'ya geçmek gerçekten de zordu. Nitekim 1908 tarihli Hüdavendigâr Salnamesi'nde demiryolunun henüz bütün vilayeti kaplamadığı ve Bandırma'dan Balıkesir'e, oradan da Mihaliç'e ve Bursa'ya acilen uzatılması gereği dile getirilmiştir.³⁰ Sonuçta vilayetin sancakları coğrafi ve toplumsal bağlantıları izlemiyor, bunları kesiyordu. Osmanlı idarecileri, coğrafyanın ve insanların yönelimlerini izlemekten çok denize erişimi olan merkezi vilayet birimleri yaratmayı amaçlıyorlardı. Bölgesel ipek ekonomisiyle büyük ölçüde örtüşen Bursa Sancağı'nın sınırları, Ayvalık bölgesi ile karşılaştırıldığında hem sosyoekonomik hem de idari açıdan göreceli olarak bir bütün oluşturuyordu. Ama vilayetin her parçası, İstanbul'daki idari makamların zihnindekine uygun bir birliğe denk gelecek kadar şanslı değildi.

30 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1325/1907-8, s. 276.



Harita 4. Hüdavendigâr Vilayeti

Gerçekten de Osmanlı idarecileri bu dönemde, her biri başkente bağlı ve eski düzenlemeye göre daha küçük modern vilayet üniteleri oluşturmak istiyorlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devleti gibi İstanbul Rum Patrikhanesi de en küçük köy ünitesine kadar inen yeni bir idari yapı kurmuştu. İki idari makam bu açıdan hemfikirdi, aralarında karşılıklı bir anlaşma da vardı.³¹ Rumların bu yeni idari düzeni Patrikhane tarafından 1860-1862'de yürürlüğe konan Genel Nizamname'nin bir parçasıydı ve bu nizamname sadece Rumların kendi sosyal ve siyasi gelişmeleri üzerinden değil, aynı zamanda Osmanlı reform hareketinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştı. Patrikhane'nin yayınladığı bu nizamname 1856 Islahat Fermanı'nın öngördüğü bir reformdu. Bilindiği gibi, Osmanlı reform hareketini resmen başlatan Tanzimat Fermanı'yla (1839) birlikte bu iki ferman, geç Osmanlı ve modern Türkiye tarihinin iki ana dönüm noktasını meydana getirmiştir. Aslen Fransızca olarak kaleme alınan ve Kırım Savaşı'nın sonunda imzalanan Paris Barış Antlaşması'na (1856) eklenen Islahat Fermanı'yla, güçten düşmekte olan bir imparatorluğun karşısında Batı'nın Hristiyanlara verdiği destek ve koruma pekişmişti. Islahat Fermanı büyük ölçüde gayrimüslimlerle ilgilidir. Tarihçiler, fermanın Müslüman olmayan halklar için getirdiği reformlardan söz eder,³² ama fermanın neredeyse tamamen bu reformlardan oluştuğunu pek vurgulamazlar. Islahat Fermanı, gayrimüslimlerin idari, mali ve adli işlerini son derece ayrıntılı bir biçimde düzenler. Dolayısıyla, Modern Türkiye'nin kurucu belgelerinden birinin aslında tümüyle gayrimüslim kurumlarının işleyişi ile ilgili olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Modern Türkiye tarihinde bu fermanın içeriği fermana yüklenen önemle ters orantılı bir biçimde, tıpkı Anadolu Rum köylüsünün tarihi gibi neredeyse hiç ortaya çıkmaz.

SAYILAR VE TANIMLAMALAR

1881 ile 1914 arasında yapılan ve yeni idari taksimatın kullanıldığı sayımlara göre Hüdavendigâr Vilayeti'nde nüfusun yaklaşık % 10-15'i Rum-

31 D. Stamatopoulos, "I Ekklesia os Politeia: Anaparastaseis tou Orthodoxou Millet kai to Montelo tis Syntagmatikis Monarchias (deuteron miso tou 1900 ai.)," *Mnimon*, c. 23, 2001, s. 183-220.

32 Örneğin bkz. R. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton: Princeton University Press, 1963, 1. ve 2. Bölüm.

du.³³ (Bkz. Tablo 1, 2 ve 3) Bu da demek oluyor ki Batı (İzmir ve çevresi) ve Kuzey bölgelerinden (Karadeniz)³⁴ sonra Anadolu'nun üçüncü en büyük Rum nüfusu buradaydı. (Bkz. Tablo 4, 5 ve 6) Yoğun olarak Güney Marmara ile Kuzey Ege'de yaşayan Hüdavendigâr Rumları, aynı zamanda vilayetin en büyük gayrimüslim nüfusunu oluştuyordu.³⁵

Hüdavendigâr'ın kalabalık bir Rum nüfus barındıran başlıca kasabaları Gemlik (% 92), Mudanya (% 69), Tirilye (% 95), Erdek (% 80), Ayvalık (% 98) ve Mihaliç'ti (% 87). Bandırma (% 25) ve Edremit (% 35) gibi kasabalarda da küçük topluluklar vardı. Bütün bu kasabaların bağlı olduğu kazalarda da yukarıdaki nüfus oranlarının büyük bir değişiklik göstermediğini, bir tek Kapıdağı Yarımadası'nın Rum nüfusunun (% 97) kaza merkezi olan Erdek'in Rum nüfusundan daha yüksek olduğunu, Gemlik'in Rum nüfusunun ise kaza toplamına bakınca % 34'e düştüğünü görüyoruz. (Bkz. Tablo 7 ve 8) Bu konuda Osmanlı ve Rum/Yunan verileri arasında genel olarak büyük bir fark bulunmuyor; sadece Ayvalık ile Erdek için –özellikle savaş yıllarında– Yunan kaynakları Osmanlı kaynaklarına göre (bkz. Tablo 9) daha yüksek rakamlar veriyor. Bu iki bölge de neredeyse sadece Rumlardan oluştuğu ve özellikle Ayvalık siyasi olarak aktif bir yer olduğundan savaş yıllarında Yunan rakamlarının yüksek olması çok şaşırtıcı değildir.

Modern nüfus sayımları, yani önceki dönemlerde hane ve Müslim/gayrimüslim ayrımı üzerinden yapılan vergi sayımları yerine daha ayrıntılı etnik ve dinsel sınıflandırmalar içeren sayımlar, Osmanlı nüfusunun yeni ölçütlere göre tanımlanmasını gerektiriyordu. Ama tam da nüfusun çeşitliliği nedeniyle etnik ve dinsel ayrımlar yapmak kolay değildi. Yapılan tanım-

33 K. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985, s. 132-33, 162-63, 176-77, 184-89 [*Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003]; A. Alexandris, "The Greek Census of Anatolia and Thrace (1910-12)," D. Gondicas ve C. Issawi (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, Princeton: Darwin Press, 1999, s. 53-54; BOA, Y.PRK.AZN 23/46 1320/1902-03; Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1297/1880-81, H. 1311/1893-94, H. 1315/1897-98.

34 A. Synvet, *Les Grecs de l'Empire Ottoman*, Paris: L'Orient illustre, 1878, s. 77-82; bu kitap coğrafi bölgeler ve Osmanlı vilayetleri hakkında ek bilgiler de içerir.

35 Rumlardan sonraki en büyük gayrimüslim grup, daha az sayıda da olsa, vilayetin kuzeydoğu bölgelerindeki Ermeni nüfusuydu. Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1297/1880-81; Y.PRK.AZN 23/46 1320/1902-03. Örneğin İznik Gölü'ne yakın Pazarköy kazası ve daha doğuda İnegöl kazası, çok küçük bir Rum nüfusuna nazaran, sırasıyla 16.912 (toplam nüfus 22.996) ve 5.601 (toplam nüfus 46.514) kadar bir Ermeni nüfusuna sahipti, Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1311/1893-94; B72 Kios.

lamalar ise, insanlara bazen istemedikleri kimlikler verebiliyordu. Osmanlı Rumları da bu tür sınıflandırmalara tabi tutulmuş, bu sınıflandırmalar bağlama göre veya hangi otorite, grup ya da kişi tarafından yapılıyorsa ona göre şekillenmiştir. Ayrıca aynı Rum grup duruma göre birden fazla şekilde tanımlanabiliyordu yani eşzamanlı olarak farklı adlandırmalar vardı, ayrıca bazı adlandırmaların da zamanla anlam değiştirdiği oluyordu.

‘Rum’ tanımlaması³⁶ söz konusu topluluklar için kullanılabileceğimiz en geniş ve kapsayıcı tanımlamadır. Bu tanımlama hem Osmanlı devleti hem de Osmanlı tarihçileri tarafından Ortodoks Kilisesi’ne bağlı toplulukları belirtmek amacıyla yüzyıllar boyunca kullanılmıştır.³⁷ 19. yüzyılda ise sözcüğün anlamı daralmış, örneğin 1870’te kendi ayrı dini yönetimlerini kuran ve özerkliklerini ilan eden Bulgar (yani burada kullanılan ayrıma göre anadili Bulgarca olan) topluluklara artık Rum denmemeye başlanmıştır. Milliyetçi dalgayla birlikte bu şekilde bazı topluluklar İstanbul Patrikhanesi’nden koptukça Rum tanımlaması, İstanbul’daki üst düzey kilise hiyerarşisine bağlı olarak –bu hiyerarşinin dil ve kültürünün de etkisiyle– daha keskin bir biçimde Helen geleneğiyle³⁸ ilişkilendirilmiştir.

Genel kanının aksine, halkın kendini Rum olarak tanımladığı da bir hayli şüphelidir.³⁹ En azından incelediğimiz yer ve dönemde insanların,

36 Yunanca Ρωμιός [Romios] kelimesinin Türkleştirilmiş halidir ve Doğu Roma İmparatorluğu yani Bizans’ın, Osmanlılar tarafından devralınan Ortodoks nüfusunu tanımlamak için kullanılır.

37 Rum kelimesinin kullanımı için bkz. Dahiliye Nezareti, Adliye ve Mevazih Nezareti, İrade ve Kilise Defterleri koleksiyonları. Osmanlı-Türk tarih yazımından bir örnek için bkz. H. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren, 1993.

38 S. Anagnostopoulou, “The Terms Millet, Genos, Ethnos, Oikoumenikotita, Alytrotismos in Greek Historiography,” S. Anagnostopoulou, *The Passage from the Ottoman Empire to the Nation-States* içinde, İstanbul: Isis Press, 2004, s. 37-55.

39 Kuzeybatı Anadolu köylüleri, sözlü anlatılarda, “Romios” kelimesini çok ender kullanırlar. Aynı şekilde, “Romios” bu bölgede cemaat defterlerinde de pek görünmez, bkz. Yunan Devlet Arşivi (GAK), Kodeksler. Köylüler de sözlü anlatılarında çoğunlukla “Grek” (Yunanca Helen) yani hem Rumları hem Yunanlıları kapsadığı varsayılan ortak bir terimi kullansalar da, bu 1923 sonrasına ait ve Küçük Asya Araştırmaları Merkezi Arşivi (AKMS) için yapılan görüşmelere özgü bir kullanım olmalıdır. Mübadele’den sonra Rumlar kendilerinden genellikle Anadolu’lar veya mübaddiller olarak bahsetmişlerdir, R. Hirschon, “Knowledge of Diversity: Towards a More Differentiated Set of ‘Grek’ Perceptions of ‘Turks’,” D. Theodossopoulos (ed.), *When Greeks Think about Turks: The View from Anthropology* içinde, Londra ve New York: Routledge, 2007, s. 65-66; bu çalışmada Hirschon da 1970’lerdeki antropolojik incelemeleri sırasında Rumların “Romios” terimini kullanmadıklarını söyler. Diğer bir önemli ayrım da kasaba veya köy adlarına göre idi, bkz. B157 Moudania, B72 Kios; Hirschon, “Knowledge of Diversity,” s. 65. Anadolu Hristiyanlarının Yunanistan’da kendilerini ne şekilde adlandırdıklarına ilişkin daha geniş

özellikle kendilerini Yunanca ifade ettikleri zaman, ‘Hristiyan’ tanımlamasını kullandıklarını biliyoruz. Keza Patrikhane de hem kurumsal olarak hem de cemaat olarak kendini Ortodoks Kilisesi diye adlandırır. Öte yandan büyük kentlerdeki üst sınıflar özellikle milli, etnik veya dilsel kimliklerine gönderme yapıldığında ‘Helen’ sözcüğünü yeğler, daha küçük kasaba ve köylerin cemaat liderleri ise ‘Rum Ortodoks’ veya ‘Ortodoks Hristiyan’ terimlerini tercih ederdi.⁴⁰ Yunan devletinden ya da Akdeniz coğrafyasından söz edilirken Helen tanımlamasını kullanmak bir hayli yaygındır, yine de daha eleştirel anlatımlarda milli varsayımlardan ve yan anlamlardan uzak durmak için ‘Rum’ tanımlaması tercih edilir. ‘Yunan’ tanımlaması ise daha ziyade antik Yunan’la doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilişkilendirildiği için hem Yunan devleti hem de Yunan coğrafyasına (Yunan anakarası) hitaben kullanılır. Ayrıca konuya tek tek bireylerin gözünden bakacak olursak, bu sözcükler mutlaka birbirini dışlayan tanımlamalara işaret etmez; sözgeli mi varlıklı bir tüccar bir Helen kültür derneğinin toplantısında ‘Helenliğini’ vurgulayabilir, herhangi bir köye gittiğinde ‘Hristiyan’, devlet yetkililerin önünde veya Müslümanlarla olan ilişkilerinde ise bir ‘Rum’ olabilirdi.⁴¹

Ben bu incelemede çoğunlukla Rum tanımlamasını kullanacağım. Bağlama göre birkaç yerde Helen tanımlamasına da yer veriyorum, Yunan devleti kurulduktan sonra bu devletin sınırları içinde kalan Rumları ise Yunanlı⁴² olarak adlandırıyorum. Yukarıda değindiğim gibi, Rum tanımla-

bir tartışma için bkz. R. Hirschon, *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1989 [Mübadele Çocukları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005], özellikle 1. ve 2. Bölüm. “Hristiyan” teriminin daha geniş bir kullanımı için bkz. R. Clogg, “A Millet within a Millet: The Karamanlides,” D. Gondicas ve C. Issawi (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, s. 117; E. Balta, “Oi Prologoi ton Karamanlidikon Vivilon: Pigi gia ti meleti tis ‘ethnikis syneidis’ ton tourkofonon Orthodoxon plithismon tis Mikras Asias,” *Mnimon* c. 11, 1987, s. 228-29. Bu terimlere genel bir bakış için bkz. P. Mackridge, *Language and National Identity in Greece 1766-1976*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 47-66.

40 Örneğin, Kapıdağı Yanımadası’nın Perama kasabasında cemaat liderleri Rum cemaat birimlerine hem “Rum Ortodoks” hem “Ortodoks Hristiyan” diye atıfta bulunuyorlardı, G. A. Sgouridis, *I Peramos tis Kyzikou*, Atina: Ekdoseis Peramion-Kyzikinon, 1968, s. 88.

41 Örneğin Bandırmalı bir Rum, kendi cemaatini bölgedeki diğer gruplardan ayırmak için Rum terimini kullanır, B118 Panormos. Aynı şekilde, Mudanyalı bir Rum, bölgedeki Müslüman idarecinin karısının kendilerini Rum olarak tanımladığını söyler, B177 Moudania.

42 Metinde birkaç istisna ve dilbilgisel gereklilik dışında “Yunan” değil “Yunanlı” tanımlaması kullanılmıştır. Osmanlıcadaki kullanım bu yöndeydi, Osmanlılar tıpkı “Sırp” ve “İngilizli” dedikleri gibi “Yunanlı” da derlerdi.

ması en kapsayıcı tanımlama olup kişilerin dinlerini nasıl algıladıkları veya uyguladıklarından görece bağımsız bir biçimde bu insanların ortak noktasıdır. Nitekim bu kitabın katkı sunmayı amaçladığı yeni tarihyazımı da söz konusu kişileri ve grupları Rum olarak tanımlar.

TARİHYAZIMI

Adlandırmalardaki çeşitliliğin de gösterdiği gibi Osmanlı Rum dünyasının son derece karmaşık gerçekliklerine rağmen, tarihçiler hem mekânda hem zamanda katıksız birliktelikler ve hiç bölünmeyen süreklilikler peşine düşmüş, Osmanlı dünyasına ‘Olimpos’un doruklarından’ bakarak ‘cemaat,’ ‘ulus’ veya ‘millet’ gibi birlik ve bütünlük fikrini ortaya çıkaran kategoriler kullanmışlardır. Bu durum bir yanıyla tarihçilerin Osmanlı ve Rum yöneticilerin tanımlamalarını izlemelerinden kaynaklanır. Bu tür tanımlamalar siyasi ve idari amaçlar açısından son derece işlevseldir; yine de idareciler bile toplumu o kadar keskin bir biçimde sınıflandırmamıştır. Sözgelimi Osmanlı devleti belirli bir idari, mali veya dini gerekliliğin bulunmadığı hallerde Hristiyanları mutlaka ‘gayrimüslim’ olarak adlandırmıyordu.⁴³ Halbuki tarihçiler, özellikle milli ideolojilerin etkisi altında, büyük ölçüde böyle etiketlerle çalışmayı tercih etmişlerdir.

Buna bağlı olarak ana akım tarihyazımına göre Rumlar Osmanlı toplumunun dışında kendi içlerine kapalı bir topluluktur. Yunanistan tarihinde bu kendi içine kapalı bütünlük fikri, değişmez bir süreklilik içinde antik zamanlara kadar geri gider.⁴⁴ Osmanlı tarihyazımında ise yine aynı insanlar, imparatorluğun ‘gerçek’ yani Müslüman nüfusu karşısında marjinal bir grup olarak görülen ya da olumsuz bir şekilde nitelenen gayrimüslimler arasındadır.⁴⁵ Rumlar bu durumda ne olduklarına göre değil ne

43 Örneğin BOA, Ayniyat no. 961’da ağırlıklı olarak iktisadi ilişkiler vardır.

44 K. Paparrigopoulos, *Istoria tou Ellinikou Ethnous*, Atina: Georgios Feksis, 1903, c. 5, s. 498 ve çeşitli yerlerde; G. Arnakis, “The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire,” *The Journal of Modern History*, c. 24, no. 3, 1952, s. 232-44; A. Vakalopoulos, *Istoria tou Neou Ellinismou*, Selanik: y.y., 1964, c. 2, s. 12-13, 40, 44, 160, 168-72, 220, 223-24, 337, 347, 424-25, 433; c. 4, s. 591, 743 ve çeşitli yerlerde; N. Svoronos, *Episkopisi tis Neoellinikis Istorias*, Atina: Themelio, 1976, s. 47-63 [ilk basım: *Histoire de la Grèce Moderne*, Paris: Presses universitaires de France, 1972].

45 E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983, c. 3, s. 540-41; B. Eryılmaz, *Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İstanbul: Risale Yayınları, 1990; S. Sonyel, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993, vd. II. Mehmed’in her gay-

olmadıklarına göre, yani 'gayrimüslim' olarak tanımlanırlar. Bu tanımlama, İslam hukukundaki zımmi statüsüne dayanır.⁴⁶ Hristiyanların ve Yahudilerin bu şekilde farklılaştırılması, tarihyazımının her gayrimüslim bireyi bir cemaatin ya da millet'in parçası olarak görmesine sebep olur, oysa Osmanlılar bile millet terimini bazı aynı dinden olan toplulukları belirlemek için çok daha soyut ve esnek bir biçimde kullanıyorlardı.⁴⁷

Aslında son derece katmanlı olan Osmanlı-Rum dünyasının böyle katı bir sınıflandırmasını sadece genel tarihlerde değil, yerel incelemelerde de görüyoruz. Tarihçiler farklı coğrafyalara odaklandıklarında bile yukarıda bahsedilen birleştirici ve tektipleştirici bakış açısını yerel düzeyde yeniden üretme eğilimindedirler. Buna göre, imparatorlukta yekpare bir Rum cemaati olduğu gibi bölgesel düzeyde de küçük Rum cemaatleri vardı ve bunlar bir araya gelip bir millet oluşturuyorlardı, yani millet bir bütün olarak Osmanlı Rumlarını kapsıyordu. Bu yaklaşım Osmanlı Rum dünyasını anlamamızı kolaylaştırmaktan çok zorlaştırır ve Anadolu'daki tarihsel çeşitliliğin üstünü örter. Bu çeşitliliğe en iyi örnek 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'nde siyasetçilerin mübadele edilecek nüfusu sınıflandırmada büyük güçlük çekmiş olmasıdır. Uzun tartışmalar sonucu mübadelenin dini ayrım üzerinden yapılması kararlaştırılmıştır; eğer böyle olmasaydı –ki tartışmaların gösterdiği üzere aksi de gayet mümkündü– anadili Türkçe olan geniş Rum kitleleri Türkiye'de kalmış olacaktı.⁴⁸

rimüslim grup için bir dini lider atadığı ve bu şekilde 15. yüzyıldan beri gayrimüslimlerin birer millet oluşturduğu görüşü için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk tarih Kurumu, 1964, c. 2, s. 67, 157-59; K. Karpat, "Millets and Nationality," B. Braude ve B. Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, New York: Holmes and Meier Publishers, 1982, c. 1, s. 145; Y. Ercan, "Türkiye'de XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukuki, İhtimai ve İktisadi Durumu," *Belleten*, c. 27, 1983, s. 132-35; N. Adıyeke, "İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair," *Osmanlı* içinde, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, c. 4, s. 235.

46 C. Cahen, "Dhimma," *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, Londra: Luzac and Co., 1965, c. 2, s. 227.

47 B. Braude, "Foundation Myths of the Millet System," B. Braude ve B. Lewis (ed.), *Christians and Jews* içinde, c. 1, s. 69-87; M. Ursinus, "Zur Diskussion um 'Millet' im Osmanischen Reich," M. Ursinus, *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation* içinde, İstanbul: Isis Press, 1994, s. 185-97; D. Goffman, "Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century," *New Perspectives on Turkey*, no. 11, 1994, s. 135-58.

48 Yıldırım, *Diplomacy and Displacement*, s. 62, 109-11, 194 ve çeşitli yerlerde.

Çeşitlilik Osmanlı Rum dünyasına o denli hâkimdi ki ana akım tarih-yazımı bile büyük coğrafi farklılıkları ya da sınıfsal ve kültürel ayrımları tam olarak görmezden gelememiştir.⁴⁹ Tek fark bu çeşitliliğin, incelemelerin bir köşesine itilmesi ve temel bakışı belirlememesidir. Söz konusu incelemelerde, din ögesi veya birtakım etnik ve milli duygular toplumu belirleyen diğer etmenleri daima geçersiz kılar. 1920'lerin başında Hüdavendigâr Vilayeti'nde Türk-Yunan Savaşı'na tanık olan büyük tarihçi Arnold Toynbee ta o zamanlar bu cemaatlerin "hayali" olduğuna dikkat çekmişti, ama ulus-devlet paradigmasının yükselişte olduğu bir dönemde bu tür fikirlerin gelişmesine pek olanak yoktu. Tarihçiler, ancak 1980'lerden sonra post-yapısalcı eleştirinin⁵⁰ gelişmesiyle birlikte bu bakış açısının geçerliliğini sorgulamaya başlamışlardır.⁵¹

Yeni eleştirel yaklaşım, imparatorluktaki Rum nüfusunu ayırım ve çeşitlilik üzerinden tanımlar.⁵² Bu bakış, eski millet görüşünün Osmanlı Rumlarını –dolayısıyla da Osmanlı toplumunu– açıklamakta yetersiz kalmasına verilen bir cevaptır. Ne de olsa Rumların 1830'da kurulan Yunan devletine kitleler halinde göç etmemelerinin veya anadili Türkçe olan Rumların nüfus mübadelesinde ne yapılacağının bilinmemesinin sebepleri vardı. Ayrıca Rumları kendi içinde bir bütün olarak değil, Osmanlı toplumunun diğer kesimleriyle birlikte düşünmek farklı açılımlar getiriyordu: Yeni tarih ekolü genellikle birbirinden kopuk olarak incelenen Osmanlı ve Rum tarihlerini de birleştirmeyi amaçlar. Michalis Sakellariou daha

49 B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra: Oxford University Press, 1961, s. 348 [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, İstanbul: Arkadaş Yayıncılık, 2008]; A. Vakalopoulos, *Istoria tou Neou Ellinismou*, Selanik: y.y., 1964, c. 2, s. 374, 383-85.

50 Milliyetçilik tartışmasını yeniden tanımlayan önde gelen incelemeler için bkz. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra ve New York: Verso, 1983, 1991 [*Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis, 2007]; E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1983 [*Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: Hil Yayınları, 2008]; E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 [*Milletler ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010], vd.

51 Öncü ve ufuk açıcı bir çalışma için bkz. Braude, "Foundation Myths," Braude ve Lewis (ed.), *Christians and Jews* içinde. Ayrıca bkz. S. Petmezas, "La 'commune grecque': une tentative d'histoire des fictions historiographiques," G. Grivaud ve S. Petmezas (ed.), *Bizantina et Moderna: Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou* içinde, Atina: Ekdoseis Alexandreia, 2007, s. 207-32, vd.

52 Hem milliyetçi tarihyazımının açıklamakta yetersiz kaldığı gerçeklikler hem de günümüzde etnik/dini aidiyet meselesinin tekrar gündeme gelmesi bizi geçmişe başka bir gözle bakmaya yönlendiriyor, bkz. M. Mazower, "Conclusion," *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews 1430-1950*, Londra: Harper Collins, 2004.

1939'da modern Yunan tarihini daha iyi anlayabilmek için Osmanlı dönemini incelemek gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵³ Nitekim 1960'lardan bu yana, özellikle de son yirmi yılda araştırmacılar Rum tarihine ilişkin incelemelerinde Osmanlı bağlamını ele almaya başlamışlardır.⁵⁴ John Alexander, Elizabeth Zachariadou, Molly Greene, Heath Lowry, Socrates Petmezas, Evangelia Balta, Eleni Gara, Ilias Kolovos, Marinos Sariyannis, Antonis Anastasopoulos vd. Rum tarihini Osmanlı tarihi ile birleştirmiştir.⁵⁵

Sia Anagnostopoulou, Paraskevas Konortas, Dimitris Stamatopoulos ve Christine Philliou⁵⁶ vd. Patrikhane kurumunu ve Rum ilerigelenlerini Osmanlı siyasi ve idari bağlamında ele almışlardır. Ekonomik ve toplumsal tarih alanında ise Richard Clogg, Yunan Bağımsızlık Savaşı'nda ticari sermayenin oynadığı role eleştirel bir bakış getirmiş, Rumların toplumsal ve ekonomik güce kavuşmasını milli kurtuluşun bir öncülü olarak gören geleneksel Yunan tarihyazımına karşı çıkarak ekonomik olarak güçlenen her Rum topluluğunun bir ulus-devlet kurma çabasına girmediklerini ileri sürmüştür. Clogg'a göre, Rumların, güçlenen kapitalist ilişkilerden bir burjuva-millî ayrımcı harekete evrildiğini iddia etmek sorunlu bir bakıştır.⁵⁷ Clogg, tek

53 E. Balta, *Ottoman Studies and Archives in Greece*, İstanbul: Isis Press, 2003, s. 30.

54 S. Asdrachas, *Sholia*, Atina: Ekdoseis Alaxandreia, 1993, s. 146-52.

55 J. Alexander, *Toward a History of Post-Byzantine Greece: The Ottoman Kanunnames for the Greek Lands, c. 1500-c. 1600*, Atina: y.y., 1985; E. Zachariadou, *Deka Tourkika Engrafa gia tin Megali Ekklesia, 1483-1567*, Atina: Ethniko Idryma Ereunon, 1996; M. Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton: Princeton University Press, 2000; H. Lowry, *The Ottoman Tahrir Defters as a Source for Urban Demographic History: The Case Study of Trabzon (c. 1486-1583)*, LA: H. Lowry, 1977; S. Petmezas, "Christian Communities in Eighteenth- and Early Nineteenth-century Ottoman Greece: Their Fiscal Functions," M. Greene (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2005, s. 71-127; E. Balta, *Problèmes et approches de l'histoire Ottomane, une itinéraire scientifique de Kayseri à Egridir*, İstanbul: Isis Press, 1997; E. Gara, "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of Kara Ferye District," *Turcica*, c. 30, 1998, s. 135-61; I. Kolovos, P. Kotzageorgis, S. Laiou ve M. Sariyannis (ed.), *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History*, İstanbul: Isis Press, 2007; A. Anastasopoulos (ed.) *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, Rethymno: Crete University Press, 2005. Bu konuda Osmanlı-Rum tarihyazımının önde gelen tarihçilerinin ne dediği hakkında örneğin bkz. Balta, *Ottoman Studies and Archives in Greece*, s. 17-19.

56 Anagnostopoulou, *Mikra Asia*; P. Konortas, *Othomanikes Theoriseis gia to Oikoumeniko Patriarcheio, 1705-arhes 2000 aiona*, Atina: Ekdoseis Alaxandreia, 1998; D. Stamatopoulos, *Metarrythmisi kai Ekkosmikeusi: Pros mia Anasynthesi tis Istorias tou Oikoumenikou Patriarcheio ton 190 aiona*, Atina: Ekdoseis Alaxandreia, 2003; C. Philliou, *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*, Berkeley: University of California Press, 2011.

57 R. Clogg, "The Greek Mercantile Bourgeoisie: 'Progressive' or 'Reactionary'?" R. Clogg, *Anatolica: Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries* içinde, Hampshire: Variorum, 1996, X, s. 1-20.

boyutlu modernleşmeci analizlerde⁵⁸ varsayılanın aksine, Yunan Bağımsızlık Savaşı'na öncülük eden kesimin varlıklı tüccarlar değil, başta ulus-devlet ideologları olmak üzere birtakım küçük kâtiplerden oluştuğunu söyler.⁵⁹ Üstelik Yunan devleti ortaya çıktıktan sonra, Rum banker ve işadamlarının kayıtsız şartsız Yunanistan'ın ekonomi politikalarına hizmet etmeye başladıklarını söylemek zordur. Hatta tam tersine, bu yeni kurulan küçük devletten imparatorluğun o dönemde büyük gelişme gösteren ticaret merkezlerine göçler olmuştur. Yüzyıllardır birer Rum yerleşimi olduğu düşünülen İzmir ve Ayvalık gibi kent ve kasabalar, Yunanistan'dan ve adalardan 19. yüzyılda gelen göçlerle Helenleşmişlerdi.⁶⁰ Milli önderlerin ve tarihçilerinin beklentilerinin aksine, o dönemde demografik akış imparatorluktan ulus-devlete değil, ulus-devletten imparatorluğa'dı. İmparatorluk içindeki Rumlar kendilerini Yunan devletine adamaya pek de hevesli değillerdi.

Clogg'un yanı sıra Haris Exertzoglou ve Edhem Eldem gibi tarihçiler de, Hristiyanların ekonomik etkinliklerinin Osmanlı İmparatorluğu'nda hüküm süren şartlara göre tarihselleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁶¹ Rumların, Büyük Güçler'e⁶² hizmet eden bir "komprador burjuvazi"⁶³ yani Osmanlı dünyasına yabancı bir öge olarak yorumlanmasına karşı çıkarlar;

58 Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 449.

59 Clogg, "The Greek Mercantile Bourgeoisie."

60 P. Kitromilides ve A. Alexandris, "Ethnic Survival, Nationalism and Forced Migration: The Historical Demography of the Greek Community of Asia Minor at the Close of the Ottoman Era," *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon*, c. 5, 1984-5, s. 9-44; Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 109-10, 113. 1830'larda İzmir'de yaklaşık 80.000 Müslüman ve 20.000 Rumun olduğu tahmin ediliyordu; 1860'larda ise yaklaşık 41.000 Müslüman ve 75.000 Rum vardı, Karpas, *Ottoman Population*, s. 47.

61 H. Exertzoglou, *Prosormostikotita kai Politiki Omogeneiakon Kefalaion: Ellines Trapezites stin Konstantinoupoli: To Katastima "Zarihs Zafeiropoulos," 1871-1881*, Atina: Idrima Ereunas kai Paideias tis Emporikis Trapezas tis Ellados, 1989; E. Eldem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leiden: Brill, özellikle 8. Bölüm.

62 Düvel-i Muazzama olarak da bilinen ve İngiltere, Fransa, Avusturya-Macaristan, Rusya gibi büyük Avrupa devletlerine verilen ad.

63 Gayrimüslimleri "komprador burjuvazi" olarak tanımlayan bakış, tüccar sınıfını Avrupa sermayesi ile Osmanlı İmparatorluğu arasında aracı güç olarak konumlandırır, bu sınıfların yabancı kurumlara bağımlı olduklarını ve kayıtsız şartsız Avrupa'nın emperyalist amaçlarına hizmet ettiklerini varsayar, bkz. K. Tsoukalas, *Exartisi kai Anaparagogi*, Atina: Themelio, 1979, s. 269-377; G. Giannouloupoulos, "Beyond the Frontiers: The Greek Diaspora," R. Browning (ed.), *The Greek World: Classical, Byzantine and Modern*, Londra: Thames & Hudson, 1999 [1985], s. 294; D. Avcioğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1968, c. 1, s. 129-30; D. Ergil, "A Reassessment: The Young Turks and Their Anticolonial Struggle," *Balkan Studies*, c. 16, s. 2, 1975, s. 37-38, 59-65.

bu analize göre, Rumlar, Osmanlı'nın dünya pazarlarına eklemlediği bir dönemde imparatorluğa bağlı bir güç olarak varlık göstermişlerdir.⁶⁴

Geleneksel tarih yazımının⁶⁵ aksine Rumları Osmanlı dünyasının bir parçası olarak ortaya koyan yeni tarih yazımı bir yandan da Rumların kendi içlerinde yekpare bir bütün olmadığını göstermiştir. Rumların çoğu burjuva değildi, ayrıca aralarında büyük sosyoekonomik farklar vardı. 19. yüzyılın İzmir, Selanik ve İskenderiye gibi liman kentlerinde öne çıkan burjuva hayat tarzı başka toplumsal gerçeklikleri gizliyordu. Kentlerde⁶⁶ yoksul alt sınıflar, taşrada da büyük köylü kitleleri vardı.⁶⁷ Ayrıca Rumların hepsinin anadili Yunanca değildi. Anadolu'nun kıyı bölgelerinden biraz içerlere girildiğinde Türkçenin hâkim olduğu Rum köyleri görülüyordu. Rumlar arasında pek çok kültürel farklar da bulunuyordu. Sia Anagnostopoulou, Haris Exertzoglu, vd. Anadolu'daki Rum yerleşimlerinin pek çok açıdan çeşitliliğine de vurgu yapmışlardır.⁶⁸

Bu çeşitlilik Kuzeypatı Anadolu Rumlarına da damgasını vurmuştu. Bir yanda tarımla uğraşan ve Müslüman muadillerinden hiç de farklı olmayan geniş bir köylü nüfusu bir yanda da Ege ve Karadeniz'in işlek ticaret ağlarında iş yapan tüccarlar, kasaba esnafı ve vergi tahsildarları vardı. Önceleri evlerinde ipek kozası üreten köylü kızlar zamanla Bursa'daki ipek atölyelerin-

64 H. Exertzoglu, "The Development of a Greek Ottoman Bourgeoisie: Investment Patterns in the Ottoman Empire, 1850-1914," D. Condicas ve C. Issawi (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, Princeton: Darwin Press, 1999, s. 89-114. E. Frangakis-Syrett, Batı merkezli arşiv kaynaklarına dayanarak Avrupa sermayesine odaklanarak Osmanlı burjuvazisinin özerklik meselesiyle doğrudan ilgilenece de, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında Rum tüccarların Avrupa karşısındaki konumuna ilişkin ipuçları sunar, *The Commerce of Smyrna in the 18th Century (1700-1820)*, Atina: Kentro Mikrasiatikon Spoudon, 1992, özellikle 4. Bölüm "European and Ottoman Merchants."

65 Örneğin bkz. A. Güler, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Azınlıklar*, Ankara: Berikan, 2003, s. 111-47.

66 Kentsel yoksulluk ve kadınların durumu hakkında bkz. E. Kanner, *Phitoheia kai Philanthropia stin Orthodoxi Koinotita tis Konstantinoupolis 1753-1912*, Atina: Katarti, 2004; H. Exertzoglu, *Oi "Hamenes Patrides" pera apo ti Nostalgia: Mia Koinoniki-Politismiki Istoria ton Romion tis Othomanikis Autokratorias, mesa 1900-arches 2000 aiona*, Atina: Nefeli, 2010, milliyetçi tarih yazımını değerlendiren önemli bir çalışmadır.

67 Bkz. Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 211-12, 217-19; E. Balta, *People et Production: pour une interpretation des sources ottomans*, İstanbul: Isis Press, 1999.

68 R. Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire," Braude ve Lewis (ed.), *Christians and Jews* içinde, c. 1, s. 185-86. Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 194. Ayrıca bkz. H. Exertzoglu, *Ethniki Tautotita stin Konstantinopoli ton 190 ai.*, Atina: Nefeli, 1996 [*Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati: Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000]. Bu çalışmada İstanbul merkezli Rum Edebiyat Cemiyeti'nin eğitim faaliyetleri üzerinden Anadolu'nun kültürel ve dilsel çeşitliliği ele alınır.



Resim 4. Bandırma Rum Okulu'nda kız izciler, 1915-16
(AKMS, fotoğraf no. 1140, Sabuncuoğlu koleksiyonu)

deki işçi olarak çalışmaya başlamıştı.⁶⁹ Ayrıca Ayvalık'ta, Yunan Bağımsızlık Savaşı'na katılmış, siyasi olarak aktif pek çok Rum vardı.⁷⁰ Bu toplumsal ve siyasi çeşitliliğin yanı sıra dil ve kültür farkları da belirgindi. Bursa'nın Türkçe konuşulan iki Rum mahallesinin Yunanca konuşulan öteki mahallelerle anlaşması biraz zor görünüyordu. Bursalı Rumların şehrin kuzeydoğu taraflarında ne Rumca ne Türkçe bilip Ermenice konuşan Rumlarla anlaşması da güç olmalıydı. 1872'de, İstanbul'daki Rum Edebiyat Cemiyeti'ne gönderdiği bir mektupta İznik metropoliti, Mihaliç kasabasındaki 500 Rum sakinin tamamının anadilinin Türkçe olduğunu belirtiyordu.⁷¹ Ve bu hiç de istisnai

69 Demirtaş, Kurşunlu, Kelesen, Tepecik ve Susurluk gibi köy ve kasabalardan gelen genç kadınlar Bursa'nın ipek çekim atölyelerinde istihdam ediliyordu. İş sahiplerinin Noel ve Paskalya tatillerinde atölyeleri kapatarak işçileri evlerine göndermeleri, bu kadınların memleketlerini bırakıp Bursa'ya işçi olarak yerleşmiş olduklarını düşündürüyor, B136 Prousa.

70 Sakkaris, *Istoria ton Kydonion*, s. 120-22. Çeşitlilik ayrıca tek tek bireyler için de geçerliydi. Örneğin T. Moshoyannidis, hem Tirilye nahiye idaresinde çalışmış hem de Tirilye ihtiyar heyetinde göreve talip olmuştur, GAK, Kodeks no. 427, 19 Temmuz 1905; Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1315/1897-98, s. 89.

71 Kodeks no. 451a, 7 Haziran 1872.



517

Resim 5. Bursa'da ipek çekim atölyesinde çalışan kadın işiler (Atatürk Kitaplığı, Krt no. 2076)

bir durum değildi. Türkçe konuşan köylülerin çocukları ancak vilayette yeni açılan Rum okullarından birine giderlerse Yunanca ğrenme ve modern bir eğitim alma fırsatı elde ederler, bu da ileride onlara imparatorluğun büyük kentlerinden birinde iş bulma olanağı sağladı.

CEMAAT

Eleştirel tarihyazımı Rumların kendi ilerine kapalı yekpare bir bütün olmadığını göstermiştir. Peki ama bu bilgi bizi nereye götürüyor? Örneğin, Rumların sadece bir kısmının Yunanca bildiği doğru ve bu da alışılagelmiş millet kavramını sorgulamamızı sağlıyor, ama o zaman anadili Türkçe olan Rumları ne şekilde yorumlayacağız? Orta Anadolu'da Karamanlılar için kullanılan "millet içinde millet"⁷² tanımlamasının akla getirdiği gibi, anadili Türkçe olan Rumların kendi içlerinde ayrı bir cemaat oluşturduklarını mı düşünmeliyiz? Ayrıca Karamanlılar, anadili Türkçe olan çok daha geniş bir

72 Clogg, "A Millet within a Millet".

Rum nüfusunun bir parçasıydı. Dil meselesinin yanı sıra Rumların hepsinin aynı siyasi inanca, ekonomik yönelime ve hatta dini pratiğe⁷³ sahip olmadığını göstermek, millî birlikler ve sürekliliklerle ilgili yerleşik fikirlere meydan okur, ama bu insanların herhangi bir ortak noktası da yok muydu? Sonuçta tarihyazımı, açık veya kapalı bir şekilde, ‘Bir Rum cemaati var mıydı yok muydu’ sorusu etrafında dönmektedir. Son yıllarda Osmanlı Rum tarihine ilişkin pek çok yeni bilgi edindik, ama tarihçiler bize bu insanların ne olduklarını değil ne olmadıklarını (örneğin millî bağların ortaya çıkmaya başladığı 19. yüzyıla kadar bir cemaat oluşturmadıklarını) göstermiştir.⁷⁴ Bu da Osmanlı İmparatorluğu’ndaki gayrimüslim mevcudiyetini yorumlamada millet sistemine gerçek bir alternatif sunmaktan uzaktır.

Ayrıca cemaat meselesinin, özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemine odaklanan eleştirel incelemelere baktığımızda, çoğunlukla milliyetçilik ekseninden irdelendiğini görüyoruz. Milliyetçilikle bağlantılı olmakla birlikte Osmanlı’da etnik ve dinsel cemaat meselesi başka bağlarla da ilişkilidir. Osmanlı İmparatorluğu’nda çeşitli gayrimüslim topluluklar için cemaat kavramının ne anlama geldiği az sayıda incelemenin konusu olmuştur. Dolayısıyla bugün ne zaman gayrimüslimler tartışılsa, hâlâ eski millet sistemi gündeme geliyor. Gayrimüslimlerin cemaatler halinde yaşadıkları verili olarak kabul ediliyor ve cemaatin ne olduğu ya da olmadığı üzerine fazla düşünmeden bu kavram rahatça kullanılıyor. Kısaca, cemaat fikri hem kamuoyunda hem akademik çevrelerde hâlâ güncelliğini korumakta.⁷⁵

Dolayısıyla, daha önce de belirttiğim gibi, bu çalışmada söz konusu kavram ve pratiğin ne olduğunu, daha da basit bir şekilde söyleyecek olursak Rumların ne şekilde bir arada ya da birbirlerinden ayrı veya farklı yaşadıklarını incelemeyi amaçlıyorum. Genelde yapılanın aksine ‘Cemaat

73 N. Sigalas, “Istoriographia kai Istoria ton Praktikon tis Graphis: ena Prooimio stin Istoria tou Schismatou tis Ennoias Ellinismos kai stin Paragogi tis Neoeλληνikis Ethnikis Istoriografias,” P. Kitromilides ve T. Sklavenitis (ed.), *Istoriografia tis Neoteris kai Synchronis Elladas 1833-2002* içinde, Atina: Kentro Neoeλληνikon Ereunon, 2004, s. 103-46.

74 Braude, “Foundation Myths,” Braude ve Lewis (ed.), *Christians and Jews* içinde; Anagnostopoulou, *Mikra Asia*.

75 Milliyetçi paradigmanın Balkan tarihyazımındaki hâkimiyetine ilişkin toparlayıcı bir değerlendirme için bkz. F. Anscombe (ed.), *The Ottoman Balkans, 1730-1840*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006, s. 1-9. Ayrıca bkz. F. Adanır ve S. Faroqi, “Introduction,” F. Adanır ve S. Faroqi (ed.), *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* içinde, Leiden: Brill, 2002, s. 40-44.

var mıydı yok muydu' diye sormak yani meseleyi ikili bir karşıtlığa indirgemek yerine Osmanlı Rum tarihini ilişkisel bir açıdan ele alacağım.⁷⁶ Diğer bir deyişle Rumların hangi ilişkiler ve koşullar altında, hangi durumlarda kendilerini bir Rumluk fikri ve pratiğiyle bağlantılandırdıklarına, ne zaman Rum kurumlarını kullandıklarına ya da kullanmadıklarına bakacağım. Bu çalışma, gayrimüslimlerin yaşamına ilişkin yeni eleştirel çalışmalar ışığında, Osmanlı'da Ortodoks Hristiyan inancına sahip olmanın (ya da Rum olmanın), toplumsal olarak, kimler için niçin ve nasıl bir anlam ifade ettiğini sorarak şimdiye kadar yapılmış incelemeleri bir adım ileri taşımayı hedefliyor. Cemaat bağları tam olarak hangi alanlarda görülüyordu ve nasıl işliyordu? Rumları birbirlerine bağlayan veya onları birbirlerinden uzaklaştıran bağlar ve ilişkiler nelerdi? Cemaat bağları, imparatorluğun tüm tebaası için geçerli olan diğer kurumlarla uyum içinde miydi, yoksa Osmanlı ve Rum kurumları birbirlerini dışlayan kurumlar mıydı? Elinizdeki çalışma bu ve bunun gibi sorulara cevap arayacaktır.

YERELDEN BAKMAK

Osmanlı'nın son dönemi üzerine çalışan eleştirel tarihçiler genelde Patrikhane, burjuva çevreleri ya da cemaat önderleri gibi yüksek makamlardaki kişi ve kurumları incelemişlerdir.⁷⁷ Bu çalışmalarda toplumdan ziyade politika ve ideoloji ön plandadır ve çoğunlukla geniş bir coğrafi birim –örneğin Anadolu'nun tamamı– ele alınır.⁷⁸ Söz konusu incelemeler Osmanlı Rumlarına dair bize pek çok yeni bilgi sunsa bile, toplumun yerelden nasıl görüldüğü ile ilgili olarak çok az şey gösterir.

⁷⁶ Bu alanda ilişkisel yaklaşımı temellendiren çalışmalar için bkz. R. Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; *Ethnicity without Groups*, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 2004; R. Brubaker, M. Feischmidt, J. Fox ve L. Grancea, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2006, vd. Daha eski tarihlî bir çalışma için bkz. G. Cohen, *The Politics of Ethnic Survival: Germans in Prague, 1861-1914*, Princeton: Princeton University Press, 1981. Aynı yaklaşımı benimseyen daha yeni tarihlî başka incelemeler için bkz. J. King, *Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848-1948*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2002; H. Case, "A City between States: The Transylvanian City of Cluj-Kolozsvár-Klausenberg in the Spring of 1942," yayımlanmamış doktora tezi, Stanford University, 2004; P. Judson, *Guardians of the Nation: Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 2006.

⁷⁷ Bkz. yukarıda dipnot no. 56.

⁷⁸ G. Augustinos, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent ve Londra: Kent State University Press, 1992, vd.

Yerel perspektifli cemaat incelemeleri ise genellikle 19. yüzyıl öncesine, genellikle de Osmanlı'nın ilk dönemlerine odaklanır ve incelenen bölgeler Balkanlar, Ege Adaları ve Arap topraklarıyla sınırlıdır.⁷⁹ Bu açıdan Anadolu'yu inceleyen pek az çalışma vardır ki bu da kısmen, Türkiye merkezli Osmanlı tarihçilerinin genellikle bu toprakların gayrimüslim geçmişini göz ardı etmelerinden kaynaklanır.⁸⁰ 19. yüzyıla odaklanan yerel incelemeler ise İstanbul dahil büyük liman kentlerini ele alır; modernleşme, millileşme ve burjuvalaşma gibi konulara eğilir.⁸¹ Osmanlı'nın son döneminde

79 Bkz. R. Gradeva, *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions and Communities*, İstanbul: Isis Press, 2004; H. Lowry, "Christian Peasant Life in the Ottoman Empire," H. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* içinde, New York: State University of New York Press, 2003, s. 95-114; I. Kolovos, *I Nisiotiki Koinonia tis Androu sto Othomaniko Plaisio: Proti Prosengisi me Vasi ta Othomanika Engrafa tis Kaireiou Vivliothikis, 1579-1821*, Andros: Kaireios Vivliothiki, 2006; B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

80 Yerel tarih perspektifinden kaleme alınan Rum mübadil anlatılarına benzer çalışmalar, 1930'lu ve 50'li yıllar arasında Türkiye'de de yapılmıştır. Yerel kültür, coğrafya, tarih, idare gibi konular hakkında genel tasvirlerin yer aldığı bu çalışmalarda gayrimüslimlere pek yer verilmez. Örneğin Balıkesir okullarını ele alan bir çalışmada gayrimüslim okullarına hiç değinilmemiştir, bkz. K. Özer, *Tarihte Balıkesir*, Balıkesir: Balıkesir Türküli Matbaası, 1957, s. 11-27. Bazı çalışmalarda da gayrimüslimler sadece yasal haklar ve kısıtlamalar bağlamında ele alınırlar, bkz. K. Su, 17. ve 18. Yüzyıllarda Balıkesir Şehir Hayatı, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1937, s. 90-104. Benzer bir bakışa sahip diğer çalışmalar için bkz. Ö. Ergenç, 16. Yüzyılın Sonlarında Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve Sosyal Durumu Üzerine Bir Araştırma, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006, s. 115-16. Ayrıca bkz. B. Özdemir ve Z. G. Yağcı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balıkesir*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007, s. 15-54: "Balıkesir Köylerinde Gayrimüslimler." Bazı yerel tarihlerde de gayrimüslimler Osmanlı döneminde hiç var olmamış gibi birdenbire Kurtuluş Savaşı'nda ortaya çıkıp Yunan saflarına katılırlar, V. Orkun, *Gemlik Tarih-Coğrafyası*, Bursa: Aysan Basımevi, 1947, s. 107, 117-25; B. Bayraktar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ayvalık Tarihi*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1998.

Eleştirel tarihyazımı ise çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu'nun son evrelerine, özellikle de 1908 sonrası Jön Türk dönemi ve Cumhuriyet Türkiye'sine odaklanır. Bkz. A. Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim, 2000; B. Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, İstanbul: İletişim, 2004; T. Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İstanbul: İletişim, 1992; E. Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul: İletişim, 2003; R. Bali, *Bir Türkleştirme Serüveni: Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri 1923-1945*, İstanbul: İletişim, 1999; D. Güven, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005; F. Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği, 1913-1918*, İstanbul: İletişim, 2008; E. Babül, "Claiming a Place through Memories of Belonging: Politics of Recognition on the Island of Imbros," *New Perspectives on Turkey*, no. 34, 2006, s. 47-65; S. Akgönlü, *Türkiye Rumları*, İstanbul: İletişim, 2007, vd.

Ayrıca üst sınıflar ön plandadır, bkz. M. Hulkiender, *Bir Galata Bankerinin Portresi: George Zarifi, 1806-1884*, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2003; N. Şafak, "Bir Tanzimat Diplomati: Kostaki Musurus Paşa (1807-91)," yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

81 Bkz. Exertzoglu, *Ethniki Tautotita*; E. Eldem, D. Goffman ve B. Masters, *The Ottoman City between East and West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [*Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003]; H. Georgelin, *La fin de Smyrne: du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris: CNRS, 2005 [*Smyrna'nın Sonu: İzmir'de Kozmopolitizmden Milliyetçiliğe*, İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık, 2008]; M.-C. Smyrnelis (ed.), *Smyrne, la ville oubliée? 1830-1930: mémoires d'un grand port ottoman*,

Anadolu geneline baktığımızda, belki Karaman bölgesi hariç,⁸² yerel Rum tarihi çoğunlukla Yunanistan'da mübadil aileleri tarafından derlenmiş anlatılardan oluşmaktadır. Türkiye'deki araştırmacıların Anadolu'nun gayrimüslim geçmişine yönelik ilgisizliği dikkate alınırsa, Yunanistan'da üretilen bu anlatılar tarihçiler için son derece değerlidir.⁸³ Ancak bu derlemeler çoğunlukla eski millet kategorilerini izleyen betimleyici anlatılar olup bize homojen ve yalıtılmış bir Rum varlığı sunar.

Elinizdeki kitap, söz konusu eksiklikleri bir miktar olsun aşabilmek için cemaat incelemesini yerel çerçeveye birleştirmeyi amaçlayan bir çalışmadır. Cemaatin ne olduğuna yerel düzeyde bakmak bize cemaat kavramının somut uygulamalarını gösterdiği için önemlidir. Dolayısıyla 'yerel'le kastedilen, sadece belirli bir bölgeye odaklanmak değil, çeşitli ilişki ağlarının hem makro hem mikro gelişmelerin etkisiyle somut olarak nasıl şekillendiğini incelemektir. Yerel düzey, insanların hayatlarını nasıl yaşadıkları, Rumlara ait kurumların nerede, nasıl işlev gördüğü ya da bir kilisenin niçin burada değil de iki sokak aşağıda kurulduğu hakkındadır. Ayrıca bütün bunları sadece belli bir bölgeye özgü kendi içine kapalı gelişmeler olarak değil, hem yerel hem bölgesel hem de imparatorluk çapındaki düzenlemeler ile olan etkileşimleriyle anlamaya çalışmaktır.

Sonuçta, yerel perspektif Osmanlı toplumunu çok daha derinlikli bir şekilde anlamlandırabilmemizin yolunu açar. Örneğin Leslie Peirce, 16. yüzyıl Antep kadı sicillerini incelediği çalışmasında, yerel alanı "yargı cemaat ve imparatorluğa dair büyük meseleleri görünür kılan bir mercek" gibi kullanarak "kanunların nasıl ancak yerelde hayatiyet ve anlam kazan-

Paris: Éditions Autrement, 2006 [İzmir 1830-1930: Unutulmuş bir Kent mi? Bir Osmanlı Limanından Hatırlar, İstanbul: İletişim, 2008]; V. Kechriotis, "Contesting the Imperial Center: Political Elites in Smyrna and their Rivalry with Istanbul," E. Özdalga (ed.), *Istanbul from a Distance*, İstanbul: İsveç Araştırma Enstitüsü, 2011, s. 83-100; M. Anastassiadou, *Salonique, 1830-1912: une ville ottomane à l'âge des Réformes*, Leiden: Brill, 1997 [Selanik: Tanzimat Çağında bir Osmanlı Şehri, 1830-1912, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001]; R. Ilbert ve I. Yannakakis, J. Hassoun'la birlikte (ed.), *Alexandria 1860-1960: The Brief Life of a Cosmopolitan Community*, Iskenderiye: Harpocrates, 1997 [İskenderiye 1860-1960, İstanbul: İletişim, 2006], vd.

82 Bkz. E. Balta, "Oi Prologoi ton Karamanlidikon Vivlion"; H. Hatziosif, *Synasos*, Herakleion: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, 2005; S. Benlisoy, "Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia during the Nineteenth Century," yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010.

83 Bir istisna olarak, bkz. O. Köker, *100 Yıl Önce Türkiye'de Ermeniler*, İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık, 2005.

dığını” göstermiştir.⁸⁴ Keza Amy Singer 16. yüzyıl Kudüs Vilayeti’ne ilişkin araştırmasında amacını şöyle belirtir:

... Osmanlı taşra idaresinin günlük işleyişini incelemek... köylülerin yaşamına olabildiğince yaklaşmak... ve taşradaki idareyi anlamlandırmak üzere yeni bir ampirik temel inşa etmek için... vilayet memurları ile köylüler arasındaki ilişkiyi araştırmak...⁸⁵

Elinizdeki çalışma da, bu ve bunun gibi örnekleri⁸⁶ izleyerek Osmanlı Rumlarını idari, hukuki, iktisadi ve toplumsal yapılar içinde ete kemiğe büründürmek, Rumların dahil oldukları ilişki ağlarının (bölgesel, patriklik, imparatorluk ve imparatorluk ötesi) pratikte nasıl hayat bulduğunu göstermek için çeşitli kasaba ve köylerin izini sürüyor. Burada sorulan sorulardan bazıları şöyle: Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyıldaki iki ana meselesi, merkezileşme ve milliyetçilik, yerel düzeyde nasıl yankı bulmuştur? Merkezileşme ve milliyetçilik yerel düzeyden bakınca nasıl görünüyordu? Rumlar arasında bu dönemde gerçekten de bir cemaatleşme var mıydı? Yunan devletinin politikaları Osmanlı Hristiyanlarını bir Helen cemaatine dönüştürüyor muydu? İnsanlar köy ve kasabalarda nasıl bir hayat sürüyor, çevrelerindeki gelişmelerden nasıl etkileniyor, bunları ne şekilde yönlendiriyor ya da bu gelişmelere karşı çıkıyorlardı?

KURUMLAR

Osmanlı arşivi idari, iktisadi, hukuki vb. ilişkileri belgeleyen kayıtlarla doludur. Bu ilişkiler bazen aynı bazen de farklı inançtan bireyler arasında gelişir. Bandırmalı Hristo’nun Nikola’ya borçlu olduğunu⁸⁷ veya Ahmet

84 L. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press, 2003, s. 2 [Ahlak Oyunları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005].

85 A. Singer, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth Century Jerusalem*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 3 [Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008].

86 A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Columbia University Press, 1989 [Modernliğin Eşiğinde bir Osmanlı Şehri: Halep, İstanbul: Küre Yayınları, 2014]; D. Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul 1540-1834, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003]; U. Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*, Berkeley: University of California Press, 2000, vd.

87 Ayniyat no. 961, Karesi, s. 12, no. 339.

Şükrü Bey'in Edremitli tüccar Ligor'dan 200 ölçü zeytinyağını geri istediğini gördüğümüzde,⁸⁸ bu ilişkileri dini, etnik ya da milli aidiyetler açısından bir yere koymakta zorlanırsınız, ama belki de bu tür bir çaba zaten çok da anlamlı değildir. Hristo, Nikola ve Ligor gibi isimler bu kişilerin Ortodoks Hristiyan inancına bağlı olduğunu gösterir, Ahmet Şükrü ise Müslümandır. Fakat bu dini belirlemeler bile, mezheplerini veya başka muhtemel dini farklılıklarını ve inanç biçimlerini bilmediğimizden, kaba birer tahmin, soyut birer tanım-lamadır. Ayrıca bu tür belirlemeler bazı önemli soruları cevapsız bırakır. Örneğin din faktörü ekonomik ilişkilerde rol oynar mı, ekonomik alanda dini bağlantılar önem taşır mı? Bu sorulara kesin cevaplar vermek zor. Bu bağlantılar belki önemlidir, belki değildir. Ligor zeytinyağını dindaşı bir Hristiyan'a satmayı tercih ediyor olabilir, ama belki de parasını aldığı sürece kiminle alışveriş ettiğinin bir önemi yoktu. Bu tür iktisadi işlemlerin, sırf bireyler aynı dinden olduğu için, mutlaka bir cemaat ilişkisine işaret ettiğini söyleyemeyiz. Keza, bir Müslüman ile bir gayrimüslim arasındaki alışveriş de cemaatler arası bir ilişkiyi göstermez.

Kurumları incelemek ise bu bağlamda muhtemelen daha anlamlı sonuçlar verecektir. Hristo'nun Nikola'ya mal satması, cemaat pratiklerine dair bize pek bir şey söylemeyebilir, ama aynı Hristo ya da Nikola'nın Rum Kilisesi'ne mal satması ya da bağışlaması sadece Rumların dahil olduğu ilişkilerin varlığını gösterir. Dolayısıyla cemaat pratiğini anlayabilmek için bireylerin hem Rum kurumlarıyla hem diğer kurumlarla olan ilişkilerine bakmamız gerekir. Bu kitapta beş bölüm halinde yerel idare (Birinci Bölüm), mali işler (İkinci Bölüm), tüzel kişilik (Üçüncü Bölüm), hukuk ve yargı (Dördüncü Bölüm) ve tabiyetle (Beşinci Bölüm) ilgili kurumları ele alacağız.

Ele alacağım beş bölümle sadece kurumsal işleyişi araştırmakla kalmayacak, aynı zamanda Osmanlı Rumlarıyla ilgili kapsamlı bir tablo da sunmaya çalışacağım. Şimdiye kadar yapılan incelemeler idare, vergilendirme ya da yargı olsun çoğu zaman tek bir alanı ele almış ve gayrimüslim topluluklara dair bütüncül bir fikir vermekten uzak kalmışlardır.⁸⁹

88 Ayniyat no. 961, s. 5, no. 128.

89 İdare için bkz. Anagnostopoulou, *Asia Minor*; vergilendirme için bkz. Petmezas, "Christian Communities," Greene (ed.), *Minorities* içinde; yargı için bkz. R. Gradeva, "Orthodox Christians in Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century," *Islamic Law and Society*, c. 4, no. 1, 1997, vd.

Ayrıca kurumları inceleyen tarihçiler genellikle yapılara odaklanarak genel varsayımlarda bulunmuş, bu yapıların pratikte ne ifade ettiğine ve işlevleri olup olmadığına pek önem vermemişlerdir. Ana akım Yunan tarih yazımı, Rum kurumlarının her bir alanda faaliyet gösterdiklerini ve tam teşekküllü bir şekilde işlev gördüklerini varsayar. Dahası, yine kesin sınırlarla belirlenmiş bir cemaatin var olduğu fikrine dayanarak Rum idarecilerin, Rumların yaşamlarının her parçasını denetlediğini de söyler. Ana akım Osmanlı tarih yazımı ise Rum kurumlarını hemen hemen hiç araştırmamıştır. Bunun nedeni, tıpkı Yunan tarih yazımı gibi Osmanlı tarih yazımının da Rumları kapalı bir kutu gibi kendi işlerini kendi içlerinde halleden bir topluluk olarak görmesidir. Ayrıca her iki bakış da Rumların imparatorluk yapıları ile olan bağlantılarıyla pek ilgilenmez. Yukarıda değinildiği gibi, özellikle Yunanistan'da Osmanlı çalışmalarının hız kazanmasıyla bu tablo değişmeye başlamıştır. Tarihçiler artık Osmanlı Rumlarını hem Osmanlı hem de Hristiyan yönleriyle incelemekte ve kurumsal çeşitliliği göz önüne almaktadırlar. Elinizdeki inceleme, Osmanlı Rum geçmişine yeni bir bakış getirmek amacıyla, bu bütünleştirici yaklaşımı izleyecektir ve bunu yapabilmek için de en anlamlı yollardan biri olan yerel bakışa odaklanacaktır.

KAYNAKLAR

Anadolu tarihi söz konusu olduğunda, Türkiye'de yapılan incelemeler, olaylara genelde Osmanlı devletinin gözünden bakarken Yunanistan'da yapılan çalışmalar yerellikleri ortaya çıkarma eğilimindedir. İki ülkedeki arşiv malzemesinin düzenlenme şekli de bu farklılığı yansıtır. Osmanlı arşivi İstanbul merkezli bir devlet arşivdir; Yunanistan'da ise arşivler yereldir. Türkiye'deki tek yerel arşiv (bir süre önce Ankara'ya getirilene kadar) ait oldukları şehirlerde bulunan şerîye sicilleridir; Yunanistan'da da Osmanlı'dan kalan şerîye sicilleri ait oldukları şehirlerdedir. Merkezi idare ile ilişki içinde olmasına rağmen belirgin yerel etkiler taşıyan kadı mahkemelerinde tutulan bu belgeler yerel tarih için eşsiz bir kaynak niteliğindedir. Eğer şerîye sicillerinin merkez ile yerel arasında bir denge oluşturduğunu varsayarsak, o zaman Yunan arşivleri –şerîye sicilleri ve diğer kaynaklar– bu yerelliği daha da keskin bir şekilde ortaya koyar.

Genel olarak ana akım tarihyazımıyla ilişkilendirilen eksiklikler, her iki taraf için, arşiv malzemesi kullanımına da yansımıştır. Geleneksel Osmanlı tarihçileri Osmanlı kaynaklarına, Yunan tarihçileri de Rum kaynaklarına yönelmiştir. Her iki kesim Batı kaynaklarına da başvurmuş, ama ‘karşı’ tarafa ait olduğu düşünülen malzemeyi hemen hemen hiç kullanmamıştır. Bu kitapta, yakın dönemde hem Yunanistan’da hem de uluslararası düzeyde faaliyet gösteren Osmanlı tarihçilerini takip ederek hem Rum hem Yunan hem de Osmanlı arşivlerini kullandım ve bunları Batı kaynaklarıyla destekledim. Karşılaştırmalı bir analiz yoluyla farklı tarihsel aktörlerin – Rum cemaat liderlerinin, kasaba ve köylerde yaşayan Rum halkın, merkezi bürokrasinin, yerel Osmanlı idarecilerinin ve konsolosluk görevlilerinin (Yunan ve İngiliz) – görüş açılarını dikkate alan bir çalışma ortaya çıkarmaya çalıştım. Kimi belgelerin belirli konulara odaklandığı ve başka konular hakkında pek fazla bir şey söylemediği durumlarda eldeki değişik kaynakları birbirini tamamlamak üzere kullandım. Bu veri çeşitliliğini bir kaynaktan verilen bilgileri diğeriyle dengeleyerek de işledim.

Osmanlı devletinin Rumlar hakkında ne düşündüğüne bakmak için Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki (BOA) belgelere başvurdum. Bu belgelerde kaydedilmiş olan olaylara Rumların nasıl yaklaştığını inceleyebilmek için de Rum cemaat liderlerinin, kasaba ve köy ahalisinin yani yerel aktörlerin ürettiği belgeleri devreye soktum (Bu belgeleri aşağıda daha detaylı olarak ele alıyorum). Bu iki yönlü incelemenin faydalarından biri devlet-toplum karşıtlığında bir çentik açmaktır. Gerçekten de Osmanlı Rum tarihini incelemek bu tür kısır karşıtlıklara karşı iyi bir uyarı niteliğindedir. Rum cemaat liderleri hem devletin hem toplumun birer parçasıydı. Dahası, tek bir toplum olmadığı gibi tek bir devlet de yoktu. Ayrıca yerel düzeyde Osmanlı idaresi kadar konsolosluklar, okullar vs. aracılığıyla başka devletlerin ya da grupların da mevcudiyeti söz konusuydu. Bu bağlamda ilk olarak Yunan Dışişleri Bakanlığı (YPEx) arşivindeki konsolosluk raporlarını kullandım.

Bu belgelerin çoğu iktidarlar tarafından üretilmiştir ama çeşitli idari, iktisadi ve hukuki bağlantıları kullanan ‘sıradan’ insanlar hakkında da bilgi verirler. Osmanlı yönetimi pek çok konuyu standart bir şekilde formüle eder; yine de bu durum, Osmanlı kaynaklarından köylüler hakkın-

da bilgi edinilemeyeceği anlamına gelmez, hatta bu kaynaklar köylülerin devletle olan ilişkilerinin ötesine geçecek bir biçimde de ele alınabilir. Bir örnek üzerinden açıklamaya çalışayım. Ömer Seyfettin'in I. Dünya Savaşı sırasında İngilizlere ve Rumlara karşı çarpışan bir Müslüman çocuğun kahramanlıkları üzerine kurulu *Aleko: Bir Çocuk* adlı tarihsel öyküsü,⁹⁰ Türk milletine bir methiyedir ama metinde bu övgünün ötesine geçen pek çok ayrıntı vardır. Öykünün kahramanı çocuk, savaştan önce hem Rumların hem Müslümanların yaşadığı bir köyde Rum fırıncının yanında çıraklık yapmaktadır. Savaş başladıktan sonra ailesini kaybedip köyünü terk etmek zorunda kalır ve o bölgedeki Osmanlı askerlerinin yanına sığınıp casusluk yapmaya başlar. Görevi, Rum köylerine girip bilgi toplamaktır. Çocuk bu iş için idealdir, çok iyi Rumca bilir ve hemen köy papazının yanında iş bulur. Rumlardan o kadar farksızdır ki kimse onun Müslüman olduğunu düşünmez. Ömer Seyfettin'in çizdiği bu portre oldukça gerçekçi bir portredir. Elbette çocuğun Rumca'yı Rumlar gibi konuşmasının mümkün olup olmadığı sorulabilir ama modern okulların yeni ortaya çıkmaya başladığı ve henüz pek az kişinin okuma yazma bildiği bir dönemde Hıristiyan köylüler ne kadar standart bir Rumca konuşuyorlardı ki? Ayrıca konuştukları Rumca Türkçeden hiç mi etkilenmemiştir? Köylülerin bozuk imlası ve kötü elyazısı, hatta evraklara imza yerine haç işareti ya da çarpı koyma alışkanlığı, o dönemde sözlü ve formel olmayan bir dünyaya ait göstergelerdir. Ve bütün bunlar bizi köy hayatı üzerine sahip olduğumuz bir başka kaynağa yönlendiriyor. Bu çalışmanın temel kaynaklarından biri, Rum Ortodoks liderler tarafından tutulmuş olan ve bugün Atina'da Yunan Devlet Arşivi'nde (GAK) bulunan cemaat kayıtlarıdır.⁹¹

Yine Ömer Seyfettin'in öyküsünden devam edecek olursak, Müslüman bir çocuğun bir Anadolu kasabasında nasıl Rumca öğrenebildiğini açıklamaya yardımcı olacak başka bulgular da var elimizde; elbette bu köylerdeki Müslümanların anadillerinin Türkçe olduğunu varsayıyoruz.

90 Ö. Seyfettin, *Aleko: Bir Çocuk*. Metni Yunancaya çevirerek bir giriş bölümüyle *Themata Logotechnias* dergisine hazırlayan Dr. Anna Stavrakopoulou'ya bu öyküye dikkatimi çektiği için teşekkür etmek isterim. Erken 20. yüzyıl Türkiye tarihi için kurmacanın önemine ilişkin olarak bkz. A. Ozil, "Anamesa stin Autokratia kai ti Dimokratia: I Periodos 1918-22 stin Tourkiki Istoriographia," A. Liakos (ed.) *To 1922 kai oi Prosfygis: Mia Nea Matia* içinde, Atina: Nefeli, 2011, s. 101-23.

91 Bkz. Kodeks no. 427, Triglia, 6 Ekim 1906.

Güney Marmara'nın Tirilye kasabasında Müslüman çocuklar kasabanın tek eğitim kurumu olan Rum okuluna devam ediyorlardı; yerleşimde yaklaşık 3000 Hristiyan, 30 kadar da Müslüman aile vardı. Bu bilgiye Türk-Yunan nüfus mübadelesi sonucu Yunanistan'a gönderilen Rumların kaydettiği sözlü anlatılardan ulaşıyoruz. Atina'da Küçük Asya Araştırmaları Merkezi Arşivi'nde (AKMS) muhafaza edilen bu kayıtlar, Rumların Mübadele öncesi yaşamlarına ilişkin son derece önemli bir kaynaktır. Elbette bu anıların Mübadele'den yıllar sonra toplanmasına ve görüşmeyi yapan kişilerin konuşmaları çeşitli sorularla ve kalıplarla yönlendirmelerine rağmen, bu kayıtlar yine de bize Rumları kendi seslerinden dinleme olanağı veriyor.

Türk ve Yunan siyasetçileri ve buna uygun olarak her iki ülkenin milli tarih yazımı, imparatorluğun son yıllarındaki politika ve ideoloji yüklü atmosferi vurgular ve Ortodoks Hristiyanları Yunan milli amaçlarının peşinden giden topluluklar olarak betimler.⁹² Yukarıda bahsettiğim arşivdeki belgeler ise köylerde ve kasabalarda yaşayan 'sıradan' insanların böyle indirgemeci bir bakışa sahip olmadıklarını gösteriyor. Bu durum, Rumların Yunanistan'la siyasi, iktisadi vs. hiçbir bağlantısı olmadığı anlamına gelmiyor elbette. AKMS'deki kayıtların bize aktardığı işte tam da çok çeşitli yönelimlerin o dönemde Anadolu'da nasıl bir arada var olabildiğidir. Alternatif bir okumayla, Seyfettin'in öyküsü de aslında buna tanıklık eder.

Ve son olarak, bütün bu tarihi aktörler kendilerine bir ayna tutulmasından yarar göreceklidir. Bu tür bir bakışı da Batılılar tarafından yazılan raporlarda bulabiliriz. Konsolosluk belgeleri Batılı tarihçiler tarafından çokça kullanılmıştır. Osmanlı belgelerinin kullanımı ise, hem Batılı kaynaklara gösterilen geleneksel güvene bir tepki olarak hem de Osmanlı İmparatorluğu'nu kendi kaynaklarından inceleme gereğinden ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Batılı kaynaklar önyargılı, şekilsel ve oryantalist olmakla eleştirilmiştir.⁹³ Bu dönemde Büyük Güçler Osmanlı Hristiyanlarının koruyucusu durumunda

92 H. Berktaş, "Kabahatin Çoğu Senin, Canım Kardeşim ...," M. Pekin (ed.) *Yeniden Kurulan Yaşamlar: 1923 Türk Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 13-26.

93 Bkz. N. Al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus, 1775-1860," yayımlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1996, s. 10-12; Y. Ercan, "Türkiye'de XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukuki, İctimai ve İktisadi Durumu," *Belleten*, c. 27, 1983, s. 1119-20, 1136-49, vd. Genel bir bakış için bkz. S. Faroqi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 140-42.

olduğu için, Batılı kaynakların, Hristiyanları, Osmanlı boyunduruğu altında ezilen topluluklar olarak gösterdiği ve Osmanlı idaresinin olumsuz yönlerinin vurguladığı düşünülüyordu.⁹⁴ Bu haklı çekince, söz konusu malzemenin Osmanlı (gayrimüslimler dahil) arşivleriyle karşılaştırılması gerektiğine işaret eder, ama zaman zaman yapıldığı gibi tek yönlü bir biçimde Osmanlı kaynaklarına odaklanmaya da yol açmamalıdır. Batılı kaynaklarda ne Osmanlı ne de Rum arşivlerinde olan (en azından çok fazla rastlanmayan) bir tür bilgi, toplumun ve kurumların pratikte nasıl işlediğinin canlı tasvirleri vardır. Ayrıca Batılı kaynaklar, yakın dönem tarihyazımının varsaydığı kadar şekilsel ya da Osmanlı İmparatorluğu'nu küçümseyici değildi. Londra'daki Britanya Devlet Arşivi'nde (PRO/NA) bulunan konsolosluk raporları yukarıda belirtildiği şekilde Anadolu toplumuna tutulacak bir aynadır.

94 Bkz. Najwa Al-Qattan'ın Moshe Maoz'a yönelttiği eleştiri, Al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court," s. 78-81. İngiliz ve Osmanlı devlet arşivlerinden yararlanan Maoz'un çalışması: M. Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Geleneksel tarihyazımına göre Rumların nasıl bir idari mekanizmaya sahip olduğu açıktır: Cemaat, kendi yöneticilerinin idaresi altında müstakil bir şekilde örgütlenmiştir. Türkiye’de gayrimüslimler üzerine yapılan çalışmalarda, cemaatlerin idari örgütlenmeleri derinlemesine araştırılmaz, bu topluluklar kendi özerk yönetimlerini yürüttükleri bir dış dünyaya havale edilirler.¹ Yunanistan’da yapılan geleneksel çalışmalarda da, Osmanlı bağlamı bir miktar yer bulsa bile, cemaatin yalıtılmışlığına ilişkin baskın söylem izlenerek Rumların ‘iç’ idaresine vurgu yapılır.² Birbirinin zıddı gibi görünen ama aynı bakışın iki farklı yansıması olan bu tarihyazımları, sınırları açıkça belli bir Rum cemaatinin var olduğu homojen bir alanın mevcudiyetini ima eder.

Peki Rumların idari meselelerini anlayabilmek için bu bakış ne kadar faydalıdır? Yeni ve eleştirel tarihyazımı bu konuda bize pek fazla ipucu vermiyor. Rumların bugün İstanbul’da hangi idari çerçeve içinde yönetildiklerini inceleyen yakın tarihli bir çalışma, imparatorluk döneminde Rum cemaat örgütlenmesi ve bu örgütlenmenin devletle olan bağlantısına dair ne kadar az şey bildiğimizi söyler.³ Gerçekten de bu meseleler hakkında, özellikle Hıristiyan/gayrimüslim idari örgütlenmesinin pratikte nasıl işlediği konusunda bilgimiz şaşırtıcı ölçüde sınırlıdır. Mevcut tarihyazımında idari alanın aktörleri, yapıları ve meseleleri tam olarak belirlenmez ve çözümlenmez. Dolayısıyla şu sorular açıkta kalır: Hangi kişiler ya da gruplar hangi alanı kimler adına idare ediyordu? Bir Anadolu kasabasında çocuğunu okula göndermek isteyen bir Rumun önündeki seçenekler nelerdi? Bu kişiler, köylerindeki kiliselerle ilgili bir şikâyetleri olduğunda ya da tarımsal ürünlerin fiyatlarını görüşmek veya mülkiyetle ilgili birtakım anlaşmazlıkları çözmek istediklerinde ne yaparlardı?

1 Bkz. C. Küçük, “ ‘Millet Sistemi’ ve Tanzimat,” *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri-Bildiriler* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurum, 1987, s. 14, vd.

2 Apostolos Vakalopoulos, *Istoria tou Neou Ellinismou*, Selanik: y.y., 1964, c. 2, özellikle s. 284, 287, 305-7; N. Svoronos, *Episkopisi tis Neoellinikis Istorias*, Atina: Themelio, 1976, s. 47 [ilk basım: *Histoire de la Grèce moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972].

3 K. Tsitselikis, *Ta Vakoufia ton Ellinorthoxon Koinotiton*, Atina: Bibliorama, 2011, s. 39.

Bu sorulara yanıt ararken hem Osmanlı hem Yunan/Rum kaynaklarını kullanabiliyor olmak, Rumların önündeki idari çeşitliliğin –esas olarak Osmanlı ve Rum idareleri, ama sadece bunlar değil– araştırılması bakımından yeni açılımlar getirir. Ben de bu bölümde mevcut idari yapıları bir arada düşünüp karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışacağım. Bu tür bir çözümleme Rum tarihinin daha net ve kapsamlı bir şekilde anlaşılması için son derece önemlidir. Yerel çerçevede yani hem halkın gözünden hem de somut uygulamada, bizim ‘yukarıdan’ farklı yapılar olarak gördüğümüz oluşumlar aynı yerde eş zamanlı olarak var olmuşlardır. Dolayısıyla idari yapılara karşılaştırmalı olarak bakmak gerekir. Ayrıca söz konusu yapıları verili olarak kabul etmeyip bu yapıları kimlerin kurduğunu, kimlerin onayladığı ve kullandığı, kimlerin bu yapılara karşı çıktığına bakmak da bir o kadar önemli ve anlamlıdır.

OSMANLI VE RUM İDARİ ÖRGÜTLENMELERİ⁴

Rumların yerel düzeydeki temel idari birimi cemaat örgütüydü (*kinonita*). Bu birimin idarecileri tarafından derlenen kayıtlara göre, cemaat bir kasaba ya da bir kasaba ve çevre köylerde yaşayan Rumlardan meydana geliyordu. Ortodoks Kilisesi’nin dini-idari hiyerarşisinde, cemaat birimleri metropolitlikleri, yani Patrikhane’ye bağlı en geniş idari birimleri oluşturuyordu. En alt düzeyde ise cemaat *enoria*’lara bölünmüştü, her bir *enoria* bir köyde ya da bir mahallede yaşayan Rumlardan oluşuyordu. Cemaat birimlerinin tümü aynı büyüklükte değildi. Yukarıda belirttiğim gibi, kimi sadece bir kasabayı kapsıyor kimi ise o kasabanın etrafındaki köyleri de içeriyordu. Sözelimi Mudanya’da, cemaat birimi sadece Mudanya Rumlarından oluşuyor ve çevre köylerde yaşayanları kapsamıyordu.⁵ Cemaat biriminin sınırlarının kasabanın sınırlarıyla aynı olduğu Tirilye’de de benzer bir durum vardı.⁶ Bandırma’da ise cemaat sadece kasabayı değil, çevre köyleri de içine alan çok daha geniş bir alana hâkimdi.⁷

4 İdari yapıyı Osmanlı ve Rum olarak ayırmakla devlet ve cemaat örgütlenmeleri arasında analitik bir ayrım yapıyorum; bu, Rumların Osmanlı sayılmadığı olarak anlaşılmalıdır.

5 “Kanonismos tis Ellinikis Orthodoxou Koinotitos Moudanion,” İstanbul: 1911, mad. 1.

6 GAK, Kodeks no. 427, “Kanonismos tis Orthodoxou Koinotitos Triglias,” 1908, mad. 1.

7 Kodeks no. 453, “Kanonismos tis Ellinikis Orthodoxou Koinotitos Panormou,” 1900, s. 39.



Resim 6. Mudanya (Sébah ve Joaillier, 1894, İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü, arşiv no. 10359)

Osmanlı idari yapısında ise, bir bölgenin en büyük kasabası aynı zamanda kaza merkeziydi ve çevresindeki köylerle birlikte kaza birimini meydana getiriyordu. Kaza birimleri sancakları, sancaklar da vilayetleri oluştururdu. Sözgelimi Mudanya ile Gemlik, Bursa sancağının kaza merkezleriydi ve çevrelerindeki köylerle birlikte Mudanya ve Gemlik kazalarını oluşturuyorlardı. Karesi sancağına bağlı olan Bandırma da geniş bir kaza biriminin merkeziyken, Ayvalık kazası istisnai bir biçimde Ayvalık kasabasının yanı sıra sadece bir köyü içeriyordu. Karesi ve Bursa sancakları ise Kütahya ve Afyon sancaklarıyla birlikte Hüdavendigâr vilayetini meydana getiriyordu. Vilayet de İstanbul'a bağlıydı.

Osmanlı ve Rum idari örgütlenmeleri bölgenin başlıca yerleşimlerinde birbirlerine aşağı yukarı denk gelseler bile ancak bir dereceye kadar örtüşüyorlardı. Aslında iki idari bölünme arasında, özellikle hiyerarşinin alt ve üst kısımları karşılaştırıldığında bir hayli uyumsuzluk vardı. Sonuçta bu iki idari yapı farklı bir mantık üzerine kurulmuştu. Osmanlı idari hiyerarşisi bir bölgenin tüm nüfusunu kapsıyor ve özü itibarıyla coğrafi sınırlar

çiziyordu. Rum hiyerarşisi ise Osmanlı nüfusunun sadece bir kesimini –Rumları– içeriyordu ve böyle olunca da topraktan ziyade insanları bölümlere ayırıyordu.⁸ Bir aşamaya kadar elbette Rum hiyerarşisinin de metropolitlikler aracılığıyla coğrafi bölümler oluşturduğunu söyleyebiliriz, ama bu birimler o coğrafi taksimatta yaşayan belirli bir nüfusa hitap ediyordu. Diğer bir deyişle, cemaat birimleri Rumların yaşadığı yerleşim birimlerine göre belirleniyordu. Rum olmayan ama Rumlarla birlikte bu köy ya da kasabalarda yaşayan başka insanlar da vardı.⁹

Ayrıca Osmanlı idari örgütlenmesinin temel birimi olan kazalar Ortodoks cemaat birimleri ile aynı büyüklükte değildi. Sözelimi Bandırma kazası, kazanın merkez kasabası olan Bandırma'nın çevresindeki 85 köyü kapsıyordu.¹⁰ Rum idari sisteminde ise Bandırma cemaat birimine kasabanın etrafındaki 11 köy dahildi.¹¹ Edincik, Rum idari taksimatında Bandırma cemaat biriminin köylerinden biri olarak görünürken Osmanlı hiyerarşisinde daha önemli bir konuma sahipti: Vilayet salnamesine göre Edincik nahiye¹² merkeziydi ve Rum hiyerarşisinin aksine bu kasabaya bağlı 21 köy daha vardı. Sadece cemaat defterlerinden yararlanan bir araştırmacı Edincik'in bir Rum yerleşimi olduğu düşünecektir, ama Osmanlı kayıtlarına göre toplam nüfusu 3.480 kişi¹³ olan Edincik'in içinde 30 hanede sadece 200 Rum yaşıyordu.¹⁴ Dahası, tüm nahiyede 7.919 kişi vardı ve bunların sadece 329'u Rumdu.¹⁵ Hem Osmanlı hem Rum arşivlerinden¹⁶ edindiğimiz tüm bu bilgiler, Rumların coğrafi bir sürekliliği olduğu fikrini

8 Bkz. S. Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, Atina: Ellinika Grammata, 1998, s. 321-22.

9 Hüdavendigâr Vilayeti'nde nüfusun çoğu Müslümandı. Gayrimüslimler arasında Rumlardan sonra en büyük grubu Ermeniler oluşturuyordu, bkz. Giriş, dipnot 35.

10 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Bursa: R. 1307/1891-92, s. 142.

11 Kodeks no. 453, "Kanonismos," s. 39.

12 Nahiye birimi birkaç köyden oluşur ve kazaya bağlıdır, Düstur, 1. tertib, c. 1, Vilayet Nizamnamesi, mad. 3 ve 4, s. 608. Hüdavendigâr'da nahiye birimleri düzensiz, imparatorluk içinde de sınırlı ve parçalıydı. Salnameler, zaman zaman kazaların nahiye, nahiyelerin de kazaya çevrildiğini gösteriyor, İ. Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri, 1840-1880*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000, s. 99-100, 104 [ilk basım: *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler, 1840-1878*, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1974].

13 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, R. 1307/1891-92, s. 146.

14 BOA, İ. AZN 3 Z 1330/13 Kasım 1912.

15 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, R. 1307/1891-92, s. 146.

16 Toplam 4.815 kişilik bir nüfus içinde 117 Rum vardır, *Xenophanis*, c. 3, s. 92.

tartışmalı hale getirir. Cemaat defterlerinde belirtilenin aksine, kesintisiz bir Rum varlığından söz etmek güçtür.

Öte yandan cemaat defterlerinde gördüğümüz idari taksimat bize Osmanlı arşivlerinde bulamayacağımız bazı gerçeklikler sunar. İmparatorluk belgelerinde ara sıra Rum idare heyetlere atıfta bulunulsa da Osmanlı devleti Rumların yönetim yapısını oluşturan, yukarıda anlatılan cemaat birimlerini yok sayar. Genelde Osmanlı kaynaklarına dayanarak araştırma yapan Osmanlı tarihçileri de bu birimlerden pek bahsetmez. Cemaat defterleri ise Rum idari alanını ayrıntılarıyla anlatır. Bu belgelerden edindiğimiz bilgilere göre, cemaat birimleri son derece belirli bir idari yapıya işaret eder ve Rumlar ile ilgili her şeyi kapsamaz, doğrudan veya dolaylı olarak din ile –yani bizim örneğimizde Ortodokslukla– bağlantılı bir alanı düzenler.

CEMAAT BİRİMİ

Öyleyse bu yapı tam olarak neydi, nasıl işliyordu? Cemaat birimi, yani *kinotita*, cemaatin ilerigelenleri tarafından oluşturulan ve yazılı bir nizamnamesi bulunan bir organdı. Bu yapıyı cemaat liderleri arasından seçilen, genelde beş ya da altı kişilik bir ihtiyar heyeti (*dimogerontia*) yönetirdi. Bu heyet, cemaatin ana idari kuruluşturdu –Osmanlı kaynaklarında da yer yer gözüken bu heyettir. Heyetin başında o bölgenin metropoliti bulunur, ama pratikte heyete metropolit vekillerinden biri başkanlık ederdi, çünkü metropolitin kendisi metropolitliğin her bölgesinde daima hazır bulunamaz ve kasabaları ancak yılda birkaç kere ziyaret ederdi.¹⁷ Bu bilgiyi bize sağlayan, yukarıda da belirtilen cemaat defterlerindeki *dimogerontia* toplantı tutanaklarıdır. Bu tutanaklar cemaat nizamnameleriyle birlikte aynı deftere kaydedilirdi. Nizamnamelerde cemaat hayatıyla ilgili kurallar ve düzenlemeler vardı. Buna göre cemaat idaresi tüm idari alanları kapsamıyor, özellikle din ve eğitim kurumlarının yani kiliselerin, mezarlıkların, okulların, hayır ve kültür derneklerinin idaresiyle ilgileniyordu.¹⁸ Ayrıca Patriklik

¹⁷ Bkz. AKMS, Bzr Bathy.

¹⁸ Bursa ve Ayvalık gibi yerlerde eğitim ve kültür kurumları olduğunu biliyoruz ("Kanonismos tis en Prousi Genikis Philekpaideutikis Etairias Bithynias," İstanbul, 1873; "Kanonismos tou Philekpaideutikou Somateiou Kydoneion," Atina: 1882), ama mevcut kaynaklar bu kurumların işleyişine ilişkin ayrıntı vermiyor. Dolayısıyla, bu çalışmada daha çok kilise ve okulları ele alıyorum.

seçimleri için yerel temsilci belirleme gibi konularla uğraşıyordu, ki bu da Ortodoks Hristiyanlığı ilgilendiren konulardan biriydi.

Sonuç olarak Rumluk üzerinden bazı bağlar kurulmasına aracı olan ana mekanizma din, eğitim ve hayır kurumları üzerinden işler, yerel cemaat birimi o bölgede yaşayan Rumlara bu kurumlar aracılığıyla seslenirdi. Diğer bir deyişle bu alanda bir kasaba sakininin Ortodoks Hristiyan inancından olması doğrudan önem taşıyordu. İhtiyar heyeti cemaat biriminin ana idari kurulu olarak cemaat ilişkilerini tanımlar ve Rumlara ait kurumların idaresini üstlenerek cemaat kanalları açardı. Kilise ve okulların, söz konusu idari yapının iskeletini oluşturduğu bu düzenekte cemaat birimi bu kurumlar aracılığıyla şekillenir ve görünür hale gelirdi. Kiliseler ve okullar cemaat bağlarının biçimlenmesinde referans noktalarıydı ve cemaat birimi, cemaat kurumları olmaksızın var olamazdı.

Hemen altını çizmek gerekir ki belli bir bölgedeki Rum ilergelenlerinin karşılarında hazır bir Rum topluluğu bulup onları idare etmeye başladığını söylemek güç. Ortodoks Hristiyan olmak bir cemaat birimine mensup olmanın zorunlu şartıydı ve cemaat nizamnameleri, kapsadıkları yerleşimlerde yaşayan tüm Rumlara sesleniyordu,¹⁹ ama nasıl bu birim her alanı içermiyorsa her Rum da bu birimin parçası değildi. Diğer bir deyişle bir kimsenin Rum olması, onu bu birimin doğrudan mensubu kılmıyordu. Nitekim bu ayrımın önemine dikkat çeken birkaç tarihçi söz konusu cemaat birimini “komün” olarak adlandırarak bu idari birimi, geniş anlamıyla cemaat yani belirli bir bölgede yaşayan ve aynı dinden olan insan grubundan ayırmıştır.²⁰ Bu ayrım, Yunanca *kinotita* teriminin her iki anlamı da içermesi nedeniyle ortaya çıkan anlam karışıklığı nedeniyle yapılmıştır. Benzer şekilde, Türkçede de cemaat sözcüğü her iki anlamı karşılar ve Osmanlı yönetimi cemaat birimini tanımadığından cemaat dendiğinde o dinden olan herkes anlaşılır.²¹ Gerçekten de, geleneksel tarihyazımı yanıltıcı bir şekilde, Rum

19 Kodeks no. 427, “Kanonismos,” Başlık ve mad. 1: “Genikos Kanonismos tis Ellinikis Orthodoxou Koinotitos Peramou,” Sigouridis, *I Peramos tis Kyzikou* içinde, s. 88.

20 S. Petmezas, “Christian Communities in Eighteenth- and Early Nineteenth-century Ottoman Greece: Their Fiscal Functions,” M. Greene (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Markus Wiener, 2005, s. 74.

21 Bazı cemaat mühürleri cemaatin sadece Rumca değil Osmanlıca adını da içerir. Buna göre Osmanlıcada cemaat *ahali-yi Rum* olarak geçer, Kodeks no. 452. Cemaatin, Osmanlıcada *Bandırma Rum Kilise*

idari birimini herhangi bir bölgedeki Rumların tamamıyla eşleştirmiştir. Dolayısıyla yeniden vurgulayacak olursak bir birey Rum olabilir, ama bu onun mutlaka cemaat biriminin bir parçası olduğu anlamına gelmez.

Cemaatin üyesi olmak demek, ihtiyar heyeti seçimlerinde oy kullanmak ve dolayısıyla cemaat meselelerinde söz sahibi olmak demektir.²² Üyelik hakkı elde etmek için bir kişinin (erkeğin) Osmanlı vatandaşı olması, o bölgede ikâmet etmesi ve belli bir yaşın –genellikle 25– üzerinde bulunması gerekiyordu. Keza vergisini de düzenli ödemek zorundaydı.²³ Bu şartları yerine getirenler cemaatin idari işleyişinin bir parçası olabilirlerdi. Sözelimi, kökeni Ege Adaları’ndan Siro’s’a [Sire] dayanan Miltiyadi adlı bir kişi, zeytinliklerinin bulunduğu Kemer yakınındaki Karaağaç köyünde oturuyordu. Aynı zeytinlik üstünde hak iddia eden Panayi oğlu Kostanti ise Ayvalık kökenli olsa da²⁴ geçici olarak Kemer kasabasında ikamet ediyordu. Miltiyadi veya Kostanti’nin cemaatin iç işlerine katılmış olmaları pek mümkün görünmüyor, çünkü Miltiyadi’nin Osmanlı vatandaşlığı yoktu, Kostanti’nin ise daimi ikameti Kemer’de değildi.²⁵ O bölgede yaşıyor ve çalışıyor olmalarına, ayrıca orada topraklarının bulunmasına rağmen durum böyleydi. Diğer başka örneklerde de görüldüğü gibi Miltiyadi ve Kostanti’nin durumu bize cemaat birimi ile o bölgede yaşayan Rumların doğrudan bir bütün oluşturmadıklarını gösteriyor.

Herhangi bir kasabanın daimi sakinlerinin bile mutlaka cemaat biriminin bir parçası olmak istediklerini söyleyemeyiz. Ayrıca bazen, şartları yerine getirdikleri halde, bazı kişilerin cemaate katılmalarına izin verilmezdi. Bandırma cemaat biriminin 1896 Ağustos’unda ihtiyar heyeti seçimleri yapıldığında hepsi usulünce oylarını kullanmış 90 kayıtlı cemaat üyesi vardı.²⁶ Ama kasabanın yaklaşık 3.400 kişiyi bulan Rum nüfusuyla

Cemaati diye tanımlandığı durumlarda bile, bu, Rumcadaki cemaatle aynı anlamı taşıymıyordu, Kodeks no. 453.

22 Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 356.

23 Kodeks no. 453, “Kanonismos,” mad. 4.

24 ŞSA, Balıkesir Sicil, no. 64, Karesi Bidayet Mahkemesi, İstinaf-ı Hukuk Kısmı.

25 Elimizde Kemer cemaatinin nizamnamesi olmamasına rağmen bu tür sınırlamaları diğer nizamnamelerden ve cemaat kayıtlarından biliyoruz. Cemaate üyelik şartlarını yerine getiremeyenlerle ilgili olarak bkz. İkinci ve Beşinci Bölüm.

26 Kodeks no. 452, s. 448.

kıyaslandığında bu düşük bir sayıydı ve üstelik cemaat birimi çevre köylerdeki Rumları da kapsıyordu.²⁷ İyi örgütlenmiş cemaat kurumlarına sahip olduğunu bildiğimiz Mudanya kasabasının bir sakini de, “Kasabamızda bir ihtiyar heyeti vardı, ama sorumlulukları neydi bilmiyorum,” demiştir.²⁸ Bunun tam tersi de olabiliyordu: Mudanyalı bir Hristiyan, kasabadaki kiliseye bir çan bağışlar ve karşılığında cemaat toplantılarına katılmayı talep eder. İhtiyar heyeti ise buna izin vermez ve eğer arzu ederse çanını geri alabileceğini söyler ve bu şekilde karar mekanizmasından dışlanan adam çan kulesini çansız bırakarak geri çekilir.²⁹

Herhangi bir bölgede bir cemaat biriminin kurulması ya da var olan birimlerin sürekliliği o bölgedeki toplumsal ve iktisadi şartlara bağlıydı. Rumların olduğu her yerde bir cemaat birimi mevcut değildi.³⁰ Görece yoksul bölgelerde ya da dağınık veya küçük bir nüfusun olduğu yerlerde bu tür idari birimler ya hiç kurulmamış ya da çok daha basit ve mütevazı birimler olarak varlık göstermişlerdir. Sözelimi Marmara’nın Vati köyünde bir başkan ve köyün birkaç ilericiden oluşan çok basit bir sistem vardı. Formel bir seçim sistemi ve oy pusulası olmadığından, başkan basit bir yöntemle seçiliyordu: Seçim vakti geldiğinde köylüler okul binasında toplanır ve kendi aralarında bir süre görüşürlerdi. Vati’li bir köylünün anlattığına göre, “İşe yarar mı bu adam?” derlerdi, “onu mu seçsek acaba?”

Seçilen başkan yukarıda belirtildiği gibi dini ayrımlar üzerinden belirlenen işlerden sorumlu oluyor, evlendirme hizmetleri ise köyün papazının yetki alanına giriyordu ki bu papazlar da genelde başkanla birlikte yönetimde olurlardı. Bazı yerlerde daha karmaşık kurumsal örgütler ve çokkatmanlı yapılar vardı. Örneğin Mihaliç’te Hristiyanların işlerine bakan, cemaat kurumlarının mali işlerini yöneten ve öğretmenlerle papazların görevlerini düzenleyen yedi kişilik bir ihtiyar heyeti olduğunu görüyoruz.³¹

Daha önce belirtildiği gibi, cemaatlerin kurulduğu yerlerde bu birimler çevre köylerin hepsini içine almıyordu. Dolayısıyla bazı durumlarda

27 Başka bir kasabadaki benzer bir rakam için bkz. s. 62.

28 B157 Moudania, “Kanonismos Moudanion.”

29 B157 Moudania.

30 Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 360.

31 B82 Mihaliç; gelişkin bir cemaat yapısına başka bir örnek için bkz. B136 Bursa.

cemaat birimlerinin dışında kalan yerler de vardı. Örneğin hem Mudanya hem Tirilye’de bir cemaat birimi varken, çevredeki yerleşimlerden Siği [bugün Kumyaka] ve Kurşunlu (Eligmi) herhangi bir cemaatin parçası değildi. Sadece bir muhtarın (bkz. İkinci Bölüm) ve basit bir kilise kurulunun olduğu Kirmastı’da da [bugün Mustafakemalpaşa] cemaat birimi yoktu.³² Cemaat birimi olmayan yerleşimler yine Bursa’daki metropolitliğe bağlı olmakla birlikte idari işlerini enformel olarak kendi aralarında hallederlerdi. Bu da bize dini-idari hiyerarşinin kağıt üstünde görüldüğünden daha farklı işlediğini, formel birimlerin bütün Rumlara ulaşmadığını gösterir.

Burada anlatılan cemaat birimlerinin özellikle Yunan anakarasında ve Ege Adaları’nda 19. yüzyıldan önce de var olduğunu biliyoruz.³³ Ancak bu birimlerin 19. yüzyılda Osmanlı genelindeki gelişimleri önceki dönemlere göre farklılık göstermiş, imparatorluğun son yüzyılını önceki dönemlerden ayıran bazı yapısal değişiklikler olmuştur.

MODERN KİLİSENİN VE OKULUN DOĞUŞU

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kilise ve okul binalarında belirgin bir değişim gözlüyoruz. Gerek sosyoekonomik dönüşümlerin gerekse Islahat Fermanı sonrası gayrimüslim binaları üstündeki kısıtlamaların zayıflamasının bir sonucu olarak, cemaat liderleri ve de ihtiyar heyetleri yeni kiliseler inşa etmeye başlamış, eski ve gösterişsiz yapıları sağlam, dayanıklı ve göze çarpan binalara dönüştürmüşlerdir. Sembolik olarak da son derece önemli olan bu gelişmeyle birlikte binaların boyutları büyümüş, mimari üsluplar çeşitlenmiş, süslemeler ortaya çıkmış, kiliselere çan kulesi yapılmış veya kubbe eklenmişti.³⁴ Yapı malzemesi olarak ahşabın yerini taş ve tuğla da alınca hem binaların ömrü uzamış hem de mahalleleri sürekli olarak perişan eden yangınlara karşı koruma sağlanmıştı.³⁵

Cemaat binaları 19. yüzyıl öncesinde çok daha farklıydı. Bandırma sakinlerinden bir Rum, kasabalarındaki Aya Yorgi Kilisesi’nden söz ederken,

32 B14 Kirmastı.

33 A. Vakalopoulos, *The Greek Nation, 1453-1669*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1976, s. 187-210; G. Kontogiorgis, *Koinoniki Dynamiki kai Politiki Autodioikisi: Oi Ellinikes Koinotites tis Tourkokratias*, Atina: Nea Synora, 1982.

34 Z. Karaca, *İstanbul’da Osmanlı Dönemi Rum Kiliseleri*, İstanbul: YKY, 1995, s. 42.

35 Bandırma’da evlerin çoğu ahşaptı, okul ise taştan yapılmıştı, B18 Panormos.

“Bizim kilise basit bir ev gibidir” der. Söz konusu kilise, eski kısıtlamalara uyan, kubbeden ziyade basit bir çatıya sahip ahşap bir binaydı. Gerçekten de cemaat ibadethanesinden çok bir eve benziyordu.³⁶ Fakat Bandırma’nın başka bir mahallesindeki kiliseler değişmeye başlamıştı bile. Örneğin Aya Nikola Kilisesi, modern zamanların Bandırma’ya geldiğini çarpıcı bir şekilde gösteren, kubbesi ve çan kulesiyle eksiksiz bir taş binaydı.³⁷

Değişim, 19. yüzyıl öncesi hiç var olmayan örgün ilk ve ortaöğretim alanında daha da belirgindi.³⁸ Gerçekten de bu dönemde, Batı Avrupa’dakine benzer bir süreç içinde, Osmanlı toplumunda yaşanan bir dizi toplumsal, iktisadi ve siyasi gelişme, modern eğitimin ve buna bağlı olarak modern okul kurumu ve binasının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. 19. yüzyıl öncesi eğitim sistemi bambaşkaydı: Öğretim üst sınıflara özgü bir uygulamaydı ve genelde evlerde özel ders almak şeklinde olurdu. 19. yüzyıla da yansımış bazı örneklerden bu sistem hakkında bir fikir edinebiliyoruz. 1896’da İznikli bir tüccarın oğlu olarak dünyaya gelen Tomas Anastasiadis’in bir özel öğretmeni vardı. İlk aşamada evde öğrenim gören bu çocuklar eğer çalışmalarına devam etmek isterse, entelektüel ve mesleki ilerlemenin yolu imparatorluğun büyük kent merkezlerindeki Helen akademilerinden ya da Avrupa şehirlerindeki üniversitelerden geçiyordu.³⁹

Toplumun daha geniş kesimlerinin 19. yüzyıl öncesi durumlarına bakacak olursak, köy ve kasaba kiliselerinde papazlardan öğrenilen bazı temel bilgiler dışında belli bir eğitim sistemi olmadığını görüyoruz. Ayrıca köy papazları da her zaman okuryazar olmadığı gibi, aslında her yerleşim de bir papazı sürekli istihdam edecek ekonomik imkâna sahip değildi. Sözelimi Kidia köyündeki Rum okulu, tıpkı Kidia’daki kiliseler gibi bir evin içindeydi. Okullar 19. yüzyıl boyunca ancak tedricen kendi müstakil

³⁶ B118 Panormos.

³⁷ B118 Panormos.

³⁸ Benzer bir okulun (İstanbul Zoğrafyon Rum Lisesi) bu perspektiften bir incelemesi için bkz. A. Ozil, “Education in the Greek Orthodox Community of Pera in 19th Century Istanbul,” yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001.

³⁹ P. Kitromilidis, “Orthodox Culture and Collective Identity in the Ottoman Balkans during the Eighteenth Century,” P. Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth: Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe* içinde, Ashgate: Variorum, 2007, II, s. 137-38; G. Sakkaris, *Istoria ton Kydonion*, Atina: Syllogos pros Diadosin Ofelimon Vivlion, 1920, s. 34-84.

binalarına kavuşmuşlardır.⁴⁰ Eğitim-öğretim, kilisenin kontrolündeki bir etkinlik alanı olmaktan çıkacak, yeni seküler orta sınıflar,⁴¹ ihtiyar heyeti kadrolarını oluşturdıkları gibi, giderek eğitim-öğretim alanını da denetlemeye başlayacaklardı.⁴²

Elbette bu kurumlar, yani kilise ve okul, birbirinden farklı yapıları. Örgün ilk ve ortaöğretim, 19. yüzyıl modernleşmesinin bir ürünüydü ve yukarıda belirtildiği gibi daha önce mevcut değildi. Kilise ise çok eski bir kurumdur; söylemeye hacet yok, 19. yüzyıldan ve elbette Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok daha önce mevcuttu.⁴³ Tirilye'deki Pantovasilis Kilisesi ve Siği'deki Taksıyarhis Kilisesi eski Bizans kiliseleriydi. Keza Kurşunlu'daki ünlü Aberkios Manastırı da öyle.⁴⁴ Ama bu kiliseler bile, 19. yüzyılda toplumsal ve fiziki alanın yeniden düzenlenmesinin bir parçası olmuştu. Dolayısıyla, Rum kiliseleri 19. yüzyıl öncesinde de mevcut olmakla birlikte, örgün eğitimi de kapsayan yeni bir paradigma içinde yapısal/kurumsal ve fiziksel bir değişim geçiriyordu.

Tarihçiler genellikle kiliseyi Patriklik düzeyinde, okulu ise imparatorluğun genel eğitim politikası bağlamında irdelerler. Ayrıca okullar çoğunlukla milliyetçilik bağlamında ele alınır. Kiliseler ile okulların yerel dünyayı yani hem fiziksel alanı hem cemaat ilişkilerini pratikte nasıl şekillendirmiş olabileceğine pek bakılmaz; dolayısıyla toplumsal aktörlerin bu cemaat kurumları ile ilgili tutumları hakkında fazla bir bilgimiz yok. Dahası, gelecekteki tarihyazımı bu kurumların tarihselliğini, yani belli bir zamanda ve toplumsal bağlamda ortaya çıkmış veya belli bir aşamada yeniden yaratılmış olabileceklerini göz ardı etmiştir. 1895'te Eskişehir'de kilise inşa eden Rumlar bu suretle kasabada bir Hristiyan nüfusu oluştuğuna tanıklık ediyorlardı.⁴⁵ Bir bölgede halihazırda bir kilise olması veya yeni bir kilise kurulması oradaki Hristiyan yerleşiminin hem mevcudiyetini hem de gücünü gösterir. Tirilye, Bandırma ve Erdek gibi daha büyük, eski veya varlıklı kasabalarda

40 B154 Apolloniada.

41 H. Exertzoglou, *Ethniki Tautotita stin Konstantinoupoli ton 190 ai.*, Atina: Nefeli, 1996, Birinci Kısım.

42 Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, Birinci Kısım, Birinci Bölüm.

43 B164 Triglia.

44 B164 Triglia; B163 Siği; B159 Eligmoi.

45 İ.AZN 9 Ca 1313/ 28 Ekim 1895. Bu belge, Osmanlı makamlarınca yeni bir kilisenin inşası için verilen izni içerir. Bu dönemde Eskişehir'de sadece 756 Rum yaşıyordu.

birden fazla kilise vardı.⁴⁶ Elbette kiliseler zaman içinde değişikliğe de uğramıştır. Bir yerleşimde bazen bir okulu ve hatta kiliseyi ayakta tutmak ya da tam teşekküllü bir şekilde çalıştırmak köylülerin imkânlarının ötesindeydi.

Gelgelelim, bina yapımına veya halihazırda hangi binaların var olduğuna bakmak kadar, karar alma mekanizmalarını ve inşaa süreçlerini incelemek de bize cemaat ilişkilerine dair yeni ipuçları verecektir. Bir Rum yerleşiminde bir kilise olması bir güç göstergesiydi, ama kimin gücünün göstergesi? Varlıklı Rum sınıflarının sosyoekonomik ve ideolojik hâkimiyetlerini yansıtan bu binalar olayın sadece bir yüzünü gösterirken, önemli bir diğere yüzünü de karanlıkta bırakır. Simon Schama, “Mumyaya bak, Mısır tarihini öğren!” şeklinde eleştirmiştir bu tür kolaycı yaklaşımları ve basit çıkarımları. “Buradaki asıl mesele şu,” der Schama, “bir obje, belirli bir dönemde belirli bir yerde yapılmış olması nedeniyle, o yer ve döneme ait bir bütünün okunabileceğı bir parça mıdır gerçekten?”⁴⁷

Sonuçta objelere veya binalara dışardan bakarak geçmişini ancak yüzeysel bir şekilde anlayabiliriz. Tıpkı başka coğrafya ya da dönemlerde olduğu gibi, 19. yüzyıl Rumlarının üst ve orta sınıfları toplumu kendi görüşlerine göre şekillendirmeyi amaçlamış ve yaptıkları kurumlar ve binalar vasıtasıyla hem kentsel mekana hem de kasaba ve köylere damgalarını vurmuşlardır. Binalar hakkında nispeten daha fazla bilgi sahibiyiz, ama inşaa ve kullanım süreçlerini pek bilmiyoruz. Öyleyse hem inşaa edilemeyen yapılara ve bu yapıların neden inşaa edilemediğine hem de var olan yapıların inşaa süreçlerine bakalım.

TİRİLYE’NİN OKUL VE KİLİSELERİ

Yaklaşık 2.500 sakininin neredeyse tümü Rum olan Tirilye kasabasının 1908-1909 yılı cemaat defterlerine baktığımızda kilise ve okul binalarının inşası ya da yeniden yapımı, tamiri ve fonksiyon değişimine ilişkin pek çok bilgi ediniyoruz. Kasabanın ihtiyar heyeti,⁴⁸ 16 Mart 1908 tarihli toplan-

46 Bu kiliselerin her biri kasabanın bir *enoria*’sını, yani en küçük Ortodoks Hristiyan birimini oluşturuyordu, Kodeks no. 427, “Kanonismos,” mad. 2; B118 Panormos; B5 Artaki; B6 Artaki. Gemlik’in üç kiliseye (Mitropoli, Aya İgnatio ve Odigitria) bağlı üç *enoria*’sı vardı, B72 Kios.

47 S. Schama, “The Thing is...,” *Financial Times*, 23-24 Ocak 2010.

48 Tirilye’nin ihtiyar heyeti aslında genel idare (*dimogerontia*) ile okul idaresini (*eforia*) birleştiren bir kuruldu (*eforodimogerontia*).

tısında bir merkez kilise inşa edilmesine, bir yıl sonra 1909 Temmuz'unda da yeni bir okul yapımına karar verir.⁴⁹ Bu kararların alındığı toplantıların bazısına aslen Tirilyeli olan ünlü İzmir metropoliti Hrisostomos başkanlık etmiştir. Hrisostomos, İzmir metropolitliği görevini üstlenmeden önce 1907 Kasım'ında Tirilye'ye gelmiş ve burada birkaç yıl kalmıştır.⁵⁰ Yine de planlama uzun sürmüş, verilen kararların uygulamaya koyulması kolay olmamıştır. Bir merkez kilise inşa etmek için yer bulmak veya var olan eski bir kiliseyi değiştirmek gerekiyordu; eski okulun da düzgün bir şekilde işlemesi ve daha çekici bir hale gelmesi için ciddi bir tamirattan geçmesi lazımdı.⁵¹

Altı *enoria*'ya yani mahalleye bölünmüş olan Tirilye'de halihazırda altı kilise vardı ve bir merkez kilise yapılırsa bu *enoria* kiliselerinin sayısının azalması gerekecekti. Nitekim ihtiyar heyeti Panayia Kilisesi'ni kız okuluna, Aya Yani Kilisesi'ni de erkek okuluna dönüştürmeyi kararlaştırmış, eski okulun arazisini ise yeni kilisenin inşası için ayırmıştı.⁵² Ne var ki, projeden sorumlu inşaat mühendisine göre okulun arazisi bir merkez kilise inşası için yeterince büyük değildi. Bu durumda baştaki plan yeniden gözden geçirilir ve Aya Yani Kilisesi'nin kasabanın merkez kilisesi olarak yenilenmesine karar verilir ve çok geçmeden cemaat liderleri kilisenin genişletilmesi için yeni bir arsa satın alarak bu planı uygulamaya başlar.⁵³ Karar, 79 cemaat üyesi tarafından imzalanmıştır.

İnşaatlar, mevcut kiliselerin çalışma saatlerinde de değişiklik yapmayı gerektirmiştir. Buna göre Yukarı ve Aşağı Aya Yorgi Kiliseleri ve Pantovasilisis Kilisesi açık kalacak, Pantovasilisis Kilisesi belirli bir *enoria*'ya⁵⁴ bağlı olmaksızın haftanın yedi günü çalışacak, Aya Yorgi Kilisesi ise merkez kilisenin tamamlanmasından sonra kapatılacaktı. Gelgelelim bu plan işlemez.

49 Kodeks no. 427, 16 Mart 1908; 12 Temmuz 1909.

50 Hrisostomos'un bu konudaki faaliyetleri ile ilgili olarak bkz. İkinci Bölüm.

51 Kodeks no. 427, 16 Mart 1908; 12 Temmuz 1909. Tirilye'de altı kilise vardı: Yukarı ve Aşağı Aya Yorgi, Panayia (Ana Kilise ve Pantovasilisis), Aya Yani ve Aya Dimitri, Kodeks no. 427, "Kanonismos," mad. 3. Kiliseler, kasabanın coğrafyasına göre yukarı kiliseler ve aşağı kiliseler olmak üzere iki bölüm halindeydi, Kodeks no. 427, "Kanonismos," mad. 3; 17 Ağustos 1903, 22 Haziran 1908. Bu altı kilisenin her biri kasabanın altı *enoria*'sından birini tanımlıyordu. Okul ise erkek ve kız okulları ve bunların çocuk yuvalarından oluşuyordu, Kodeks no. 427, "Kanonismos," mad. 2.

52 Kodeks no. 427, 16 Mart 1908.

53 Kodeks no. 427, 6 Nisan 1908.

54 Kodeks no. 427, 16 Mart 1908.



Resim 7. Tirilye Rum Okulu'nun bugünkü görünümü (fotoğraf: Ayşe Ozil)

İhtiyar heyeti, merkez kilise açıldığında *enoria* kiliselerinin sayısını azaltmayı hedeflemesine rağmen, sonuçta mevcut kiliseleri yerinde tutmaya ve dönüşümlü olan açık tutmaya karar verir. Yeni kilise için satın alınan arazi de yeni okul binası için kullanılacaktır.⁵⁵ Tirilye sonunda büyük bir okula kavuşacak ama merkez kilise projesinden vazgeçilecek ve eski kiliseler herhangi bir değişikliğe uğramayacaktı. Peki bu süreç neden böyle işlemiş ve baştaki planların önemli bir kısmı uygulanamamıştır?

Cemaat kayıtlarına, Osmanlı belgeleriyle de karşılaştırmalı olarak yakından bakacak olursak, yukarıda anlatılan sürece ihtiyar heyetinden çok daha geniş bir grubun dahil olduğunu, yani son sözü her zaman ihtiyar heyetinin söylemediğini ve kasabanın diğer sakinlerinin cemaat kurumları

⁵⁵ Kodeks no. 427, 12 Temmuz 1909; 21 Temmuz 1912.

hakkında farklı düşünceleri olabildiğini görüyoruz.⁵⁶ Kilise ve okul yapımı ile ilgili süreç ilerledikçe cemaatte değişik güç merkezleri olduğu ortaya çıkar. Örneğin Aya Yorgi *enoria'sı* sakinlerinin ihtiyar heyetinin kararını kabulü ve inşaat süresince kiliselerinin okul olarak kullanılmasına izin vermeleri gerekmiştir.⁵⁷ Yine ihtiyar heyeti tarafından cemaat defterine düşülen bu kayıt, *enoria'nın* söz konusu kararı nasıl aldığı ile ilgili bir bilgi vermiyor. Buradaki kaydın *enoria'da* oturanları mı yoksa sadece *enoria'nın* ilerigelenlerini mi kapsadığını bilmiyoruz.⁵⁸ Yine de, cemaat defterindeki bu küçük kayıt bile, özellikle benzeri cemaat belgeleriyle ve Osmanlı kayıtlarıyla karşılaştırıldığında, ufak grupların, yani mahalle sakinlerinin, yerel cemaat kurumlarıyla ilgili değişikliklere dahil olduklarını ve ihtiyar heyetlerinin her zaman son kararı tek başına vermiş olmayabileceğini düşündürüyor.

Tirilye'de yaşanan gelişmelere ek olarak, başka kasabalara da baktığımızda, benzeri tartışmalar olduğunu görüyoruz. Örneğin, Osmanlı belgelerine göre, bazı *enoria* kiliselerinin açık mı kapalı mı tutulduğu, yani düzgün ve devamlı bir işlerliklerinin olup olmadığıyla ilgili sorunlar yaşanmıştır. Özellikle küçük köylerde, halihazırda bir kilise olsa bile, bu kilise sürekli kullanımda veya tümüyle faal olmayabiliyordu.⁵⁹ Nitekim Tirilyeliler de hangi kiliseyi ne şekilde kullanacakları konusunda sorunlarla karşılaştıklarında *enoria* kiliselerinin her ay dönüşümlü olarak kullanılmasına karar vermişlerdi.⁶⁰

İhtiyar heyetlerinin, *enoria'ların*, metropolitliklerin ve Osmanlı idarecilerinin dahil olduğu benzer bir anlaşmazlığı Erdek'te de görüyoruz. 1846 Kasım'ında Osmanlı yönetimi, Erdek'in Rum sakinleri arasında bir anlaşmazlık olduğunu kaydeder. Tartışmanın bir tarafında *enoria'lar*, yani

56 Antonis Klapsis, *I Trigliani Antalaksimi Periousia*, Rafina: Syllogos Triglianon Rafinas, 2007, s. 46-47.

57 Kodeks no. 427, 22 Haziran 1908.

58 "Sakinler"i kimin oluşturduğuna ilişkin benzer bir tartışma için bkz. A. Anastasopoulos, "Imperial Institutions and Local Communities: Ottoman Karaferye, 1758-74," yayımlanmamış doktora tezi, Cambridge Üniversitesi, 1999, s. 86-89. Sakinlerin kimlerden oluştuğunu bildiğimiz bir durum için bkz. aşağıda s. 71.

59 Arvanitohori köyünün Aya Anna Kilisesi ayin için sadece Pazar günleri Mudanya ya da Bursa'dan papaz geldiğinde açıldı, B157 Moudania. Gemlik'in Aya Yorgi ve Profitis İlias Kiliseleri de kasabanın büyük kiliselerinden değildi ve sadece Pazar günleri açıldı, B72 Kios.

60 Kodeks no. 427, 12 Temmuz 1909. Ayrıca 1908 tarihli cemaat nizamnamesinde Aya Yani Kilisesi'nin belirlenen yortu günlerinde açık olacağı yazılıydı, Kodeks no. 427, "Kanonismos," mad. 3.

Osmanlı belgelerinde geçtiği şekliyle *ahali*, diğer tarafında ise cemaat liderleri ve Kizikos (Kapıdağı) metropoliti vardır. Metropolit, kasabaya yaptığı ziyaretlerden birinde kasabadaki on bir kiliseden yedisinin pazar günleri açılmamasına karar vermiş, böylece bölgede sadece dört kilise faal kalmıştı. Söz konusu karar, cemaat gelirlerinin her kilisede bir papaz tutmaya yetmediğini bildiren cemaat liderlerinin tavsiyesine dayanıyordu. Ne var ki, bu karardan etkilenen yedi *enoria*'nın sakinleri bu işi hiç hoş karşılamamış, söz konusu kararın pazarları açık kalacak dört kilisenin papazını kayırmakta olduğu iddiasıyla durumu protesto etmişlerdir. Görünüşe bakılırsa, *enoria* sakinleri ayinlerini kendi mahalle kiliselerinde yapmayı tercih etmekteydi ve bu yeni düzenlemeyi istemiyorlardı. Nitekim karar sonunda geri alınacaktır.⁶¹ Ayinlerin dönüşümlü yapılmasının dönemin yaygın bir uygulaması olduğu dikkate alınırsa ve cemaat liderlerinin ileri sürdüğü gibi ekonomik kısıtlamalarda bir gerçek payı olduğunu varsayarsak Erdek'te bu tartışmadan önce de herkesin kendi ayinini kendi mahalle kilisesinde yapıp yapmadığını saptamak zordur elbette. Bununla birlikte kesin olan, cemaat liderlerinin kasabanın diğer Rumlarıyla, özellikle de *enoria* sakinleriyle bir uzlaşmaya gitme gerekliliği idi. Kiliseler doğrudan ya da dolaylı olarak cemaat kurumlarının ana gelir kaynağını oluşturduğuna göre (bkz. Üçüncü Bölüm), bu yeni düzenleme bir kilisenin düzenli işleyip işlemediğinden bağımsız olarak, söz konusu kaynağı o *enoria*'nın elinden alıyordu.

Bu durum, pazarları açık kalmak üzere seçilen dört kilise de dahil Erdek kiliselerinin tümünü etkileyen genel bir ekonomik soruna işaret eder. Yukarıdaki anlaşmazlık, ekonomik güçlükler karşısında eşitsiz muamelelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış izlenimini veriyor. Söz konusu *enoria* sakinleri için sorun sadece bazı kiliselerin kapatılacak olması değil, kapatılması için özellikle bu yedi kilisenin seçilmiş olmasıydı. Bu kiliselerin her biri bir *enoria*'ya aitti ve bu idari çerçevede *enoria*'larda yaşayan Rumların itirazlarını dile getirmesine olanak tanıyordu. Bu şekilde *enoria* gibi küçük cemaat birimleri bile kendi kurumları aracılığıyla fikirlerini ve çıkarlarını savunacak bir alan bulabiliyorlardı.

61 A.MKT 54/58, 54/61, 21 Za 1262/10 Kasım 1846.

Peki, bütün bunlara bakarak cemaat pratiği hakkında neler söyleyebiliriz? Şurası kesin ki, cemaat kurumları hakkında Rumlar tüm meselelerde aynı düşünceye sahip değillerdi. Anlaşmazlıklar, bir kasaba dahilinde cemaat dayanışmasının kusursuz olmadığını, Rumların kayıtsız şartsız birbirlerini desteklemediklerini gösteriyor. Bireyler Rumlara ait ilişki ağları içinde var oldukça değişik idari birimler vasıtasıyla çeşitli ittifaklar oluşturabiliyorlardı.

Ama bütün bunlar, Rumların idari birimler aracılığıyla ortaya çıkan cemaat bağlantılarının varlığını yadsımıyor, aksine insanların bu bağlantıları kullandıklarını gösteriyor. Rumlar arası dayanışmanın varlığı veya yokluğu başka, Rumlara özgü bir idari çerçeve ya da ilişki ağının olması başka şeydi. Bu tür anlaşmazlıklara bakarak ‘cemaat’ın bölünmüş olduğu sonucuna varmak yanıltıcı olur, hatta tam tersine bu sorunlar Rumların kilise/okul inşası ve yönetimi gibi çok çeşitli meselelerde harekete geçirebildikleri bir idari çerçevenin –cemaat, *enoria*, metropolitlik gibi– var olduğunu vurgular. Dolayısıyla anlaşmazlıklar Rumlar arasındaki kopuklukları değil, cemaat bağlarının, kilise ve okul idaresi üzerinden uygulama alanı bulduğunu gösterir. Rumlar, bu idari yapılar aracılığıyla aynı dili konuşuyorlardı. Bu saptamayı yaptıktan sonra cemaat ağı içindeki diğer katmanlara bakalım.

FANEROMENİ MANASTIRI: BİR AİDİYET MESELESİ

1900 yılında Güney Marmara’da bir Rum manastırı üzerinden patlak veren bir anlaşmazlık, yerel birimlerin ötesine geçen ilişki ağlarını gözler önüne seriyor.⁶² Herhangi bir Rum birey ya da grup mutlak bir biçimde belirli bir idari birimle özdeş değildi. Erdek ve Tirilye örneklerinde gördüğümüz gibi, Rumlar, ihtiyar heyetlerinin veya metropolitlerin karşısında kendi *enoria* birimlerinin etrafında toplanabiliyorlardı. Şimdi de Faneromeni örneğinde göreceğimiz gibi, koşullar ve sorunlar değiştikçe başka cemaatlara (*kinotita*) karşı kendi cemaat birimlerinde de bir araya gelebiliyorlardı. Hatta bambaşka bir çerçeveye geçebiliyor, işi Ortodoks Kilisesi’ni terk etmeye kadar vardırıbiliyorlardı.

Faneromeni Manastırı, Kapıdağı Yarımadası’nın ortalarında, bölgenin iki büyük kasabası olan Erdek ve Perama [bugün Karşıyaka] arasında,

62 B8a Artaki, s. 363-448.

her iki kasabadan aşağı yukarı aynı uzaklıkta yer alan bir manastırdı (bkz. Harita 3).⁶³ 19. yüzyıl başlarında basit ahşap bir binada küçük odaları olan mütevazı bir kurumken yüzyılın sonuna gelindiğinde büyük salonlara ve geniş koridorlara sahip, iki katlı ihtişamlı bir taş yapıya dönüşmüştü.⁶⁴ Bu değişiklik esas olarak, 1860 yılında binada renovasyon başlatan ve bu iş için toplam 300.000 kuruş harcayan, manastırın başpapazı sayesinde olmuştu. İnşaat yüzyılın sonuna kadar devam etmiş⁶⁵ ve en son Kudüs Patriği Kirilos'tan renovasyonun tamamlanması için benzer bir meblağ talep edilmiştir.⁶⁶ Manastır sağaltıcı güçleri olduğuna inanılan kutsal bir Meryem ikonasıyla tanınıyordu. Bu ikonadan yardım istemeye gelen Hristiyanların manastıra bıraktığı gelirler de binanın restorasyonu için ayrılan miktarın içindeydi. Ayrıca ikona manastır dışına da çıkarılıp Rusya'ya götürülmüş ve orada toplanan para yine renovasyon işine aktarılmıştı.⁶⁷ İkona, renovasyon ihtiyaçlarından bağımsız olarak da birçok ziyaretçi çekerek⁶⁸ manastıra gelir sağlardı. Yıllar sonra bölgenin köylüleri manastırı, büyük tarım arazileri ve çiftlikleri olan bir yer olarak hatırlayacaklardı.⁶⁹

Manastırın renovasyon sonucu işlerliğinin artması ve elde edilen maddi gelirler çok geçmeden yönetim konusunda farklı seslerin ortaya çıkmasına neden olur.⁷⁰ Faneromeni üzerinde hak talep edenler, Erdek ve Perama cemaatleridir. Manastır, Patrikhane taksimatı içinde belirli bir cemaat birimine değil, Kizikos Metropolitliği'ne bağlıydı⁷¹ ve Kizikos Metropolitliği'nin merkezi Erdek kazasında bulunuyordu. Fakat Erdek anlaşmazlığın taraflarından biri olan cemaat biriminin merkez kasabası olduğundan Peramalılar bu durumun kendi aleyhlerine işleyeceğini düşünüyordu; Kizi-

63 B8a Artaki, s. 357. Bu kaynağa göre manastır Erdek'ten 2,5, Perama'dan 1,5 saat uzaklıktaydı; başka bir kaynağa göre ise Perama'dan uzaklığı 2,5 saatti, B128 Peramos.

64 B8a Artaki, s. 361-62; B6 Artaki, s. 598.

65 Kodeks no. 446, Mart 1891.

66 A.DVN 153/24, 27 Za 1276/16 Haziran 1860.

67 Kodeks no. 433, Bandırma cemaat liderlerinin Faneromeni Manastırı ile ilgili olarak Patrik III. İoakim ve Kutsal Sinod'a arzuhalleri, 10 Şubat 1903; B8a Artaki, s. 363, 365-66; B18 Artaki; ayrıca Rus bağlantısı için bkz. AKMS, engrafta [belgeler], fakelos [zarf] no. 5, belge no. 1.

68 B6 Artaki, s. 598; B118 Panormos.

69 B18 Artaki.

70 DH.MKT 2420/24, 1 B 1318/25 Ekim 1900; DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

71 B18 Artaki.

kos metropoliti, manastırı Erdek'ten, yani rakip cemaatin olduğu kasabadan yönetiyordu. Dahası, Erdek'in nüfusu kalabalık olduğundan, Perama cemaati nicel olarak da dezavantajlı durumdaydı.⁷² Yine de Peramalılar baştan pes etmezler. Dönemin Kizikos metropoliti Nikodimos, 40 yıllık hizmetten sonra 1900 yılında öldüğünde,⁷³ Peramalılar bu durumu fırsat bilip yeni metropolit Konstantinos'a⁷⁴ bir dilekçe sunarlar. Perama cemaati bu dilekçe-de Nikodimos'un manastır gelirlerini kendine ayırdığını iddia ediyor⁷⁵ ve bu gelirlerin Perama'nın hakkı olduğunu ileri sürüyordu. Bu suçlama üzerine Patrikhane manastırın resmi statüsünün altını bir kez daha çizir: Fanerome-ni metropolitliğe bağlıdır, dolayısıyla elde edilen gelirler belirli bir cemaate değil, Kapıdağı Yarımadası'nın tüm Rumlarına aittir.⁷⁶

Ama anlaşmazlık devam eder. Bir uzlaşma yolu arayan Metropolit Konstantinos manastır gelirleriyle bir kilise okulu kurulmasını önerir; böylelikle para şu veya bu gruba gitmeyip metropolitlik sınırları içinde yaşayan Rumların ortak yararına harcanacaktır.⁷⁷ Buna göre, manastırın gelirlerini işletmek üzere (yine ihtiyar heyeti denilen)⁷⁸ özel bir idare kurulu oluşturulacaktı. Heyete Erdek ve Perama ikişer üye gönderecek, Ananeohorio, Langada ve Mihaniona adlı çevre köylerden de birer üye bulunacaktı. Heyet, Ortodokslardan gelecek bağış ve miras gelirleri dahil manastırın mali varlıklarını ve mevcut menkul ve gayrimenkul mallarını yönetecekti. Metropolitliği idari yöneticisi heyetin başkanlığını yapacaktı.⁷⁹

Gelgelelim, Peramalılar bu karardan memnun kalmazlar.⁸⁰ Aslında yeni metropolitin 1900 yılında görevi devralmasından beri gelişmelerden

72 B128 Peramos.

73 Nikodimos Konstantinidis, Mayıs 1861-Ocak 1900, V. Stavridis, *Episkopiki Istoría tou Oikoumenikou Patriarcheïou*, Selanik: Adelfoi Kyriakidi, 1996, s. 100.

74 Konstantinos Hatzimarkou-Alexandridis, Ocak 1900-Ekim 1903, Stavridis, *Episkopiki Istoría*, s. 100-101.

75 B8a Artaki, s. 391; B6 Artaki, s. 601.

76 DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

77 B8a Artaki, s. 391; B6 Artaki, s. 601.

78 Manastırın gelirlerini yönetmek için özel bir kurul kurulması ve bu kurulun da ihtiyar heyeti olarak adlandırılması, ihtiyar heyeti dahil cemaat kurullarının belirli şartlar ve gereksinimler altında oluştuğunu, ezeli ve ebedi kurumlar olmadığını ayrıca doğrudan ya da dolaylı olarak din üzerinden işleyen ayrımlara göre belirlendiğini gösterir. Başka bir heyetin de ihtiyar heyeti diye adlandırılabilir olması öteki ihtiyar heyetinin "mutlaklığı" tartışılır kılar.

79 B8a Artaki, s. 391-92.

80 Y.A.HUS 451/52, 6 R 1321/2 Temmuz 1903.

hoşnut değillerdir; bu yeni metropolitin de kendilerini manastırın gelir kaynaklarından mahrum ettiğini düşünmektedirler.⁸¹ Anlaşılan Perama cemaati tek tek metropolitlerin tutumlarına karşı olmaktan çok, metropolitliğin, Erdek cemaatiyle işbirliği içinde olduğunu düşünüyor ve manastır üstünde hâkimiyet kurmasını engellemeye çalışıyordu, en azından böyle bir şüphe ve korkuları vardı.

Sonunda bir idare heyeti kurulur ve bir toplantı düzenleyip manastırın varlıklarını kayda geçirir. Ancak bu toplantı, heyetin ilk ve tek toplantısı olacaktır. Peramalılar toplantıya hiç temsilci göndermemiştir, ama işin ucunu bırakmaya da razı değillerdir ve metropolitin makamında bulunmadığı bir sırada manastıra gidip ikonayı çalarlar.⁸² Bunun üzerine metropolit vekili ve iki sekreter, Bandırma kilise delegesinden, Peramalıları ikonayı geri getirmeye ikna etmesini ister. Bu eylemin, kilise yetkililerini bir dizi yeni sorunla karşı karşıya bırakmasına rağmen olay fazla uzun sürmeyecek ve ikona iki hafta sonra iade edilecektir.⁸³

Ne var ki hikâye burada da tam olarak sonlanmaz. Peramalılar çok geçmeden manastırı ele geçirmek için yeni bir girişimde bulunurlar. Bu seferki plan, idari sınırlarda değişiklik yapılmasıdır, bunun için de Babiâli'ye başvurulur. Perama, 19. yüzyılın ortalarından itibaren nahiye merkezi olarak Erdek kazasına bağlıydı.⁸⁴ Peramalılar nahiyelerinin (nahiye sınırları içinde sadece Perama değil, Mihaniona, Kastelli ve Diavati köyleri de vardı)⁸⁵ Erdek kazasından Bandırma kazasına nakledilmesini talep ederler. Buna göre, kendilerini idari olarak Erdek'ten uzaklaştırmış olacaklardır. Bu talep üzerine Osmanlı idarecileri, Perama'yı gerçekten de Bandırma'ya bağ-

81 Y.MTV 245/113, 13 Ra 1321/9 Haziran 1903.

82 B8a Artaki, s. 393-94.

83 B8a Artaki, s. 397-400.

84 A.DVN 153/24, 27 Za 1276/16 Haziran 1860; Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 1891-92, s. 147. 150; Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1310/1892-93, s. 168, 172-73; R. M. Ertüzün, *Kapıdağı Yarımadası ve Çevresindeki Adalar*, Ankara: Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, 1964, s. 245.

85 Perama, Kapıdağı nahiyesinin merkez kasabasıydı; nahiye buradaki köyleri de içeriyordu, Y.MTV 243/113, 13 Ra 1321/9 Haziran 1903. Rum kaynaklarının yarımadaının doğusundaki dört köye atıfta bulunması, büyük ihtimalle sınırların 1898'de yeniden düzenlenmesinden sonradır. Bu düzenlemeye göre, Kocaburgaz'ın batısındaki köyler Erdek kazasına aktarılmıştı, Ertüzün, *Kapıdağı Yarımadası ve Çevresindeki Adalar*, s. 246.

lar, ama manastırı (aynı nahiyede bulunan diğer köylerin itirazına rağmen) Erdek kazası içinde bırakır.⁸⁶ Dolayısıyla Perama bu yeni düzenlemeyle, talep ettiği gibi Erdek'ten ayrılır, ama manastırı alamaz. Yeni taksimat, manastırı Erdek'ten ayırmadığı ve Perama'yı Bandırma kazasına bağladığı için Perama'nın manastırla ilişkisi daha da azalır.

Bu aşamada Rum cemaat dünyasında Osmanlı idaresinin önemi gündeme geliyor. Osmanlı idaresi, Faneromeni meselesinde imparatorluk vilayetlerinin sınırlarını düzenleyen bir otorite olarak devreye girmiştir. Peramalılar, Erdek cemaatine ve Kizikos metropolitine karşı verdikleri mücadelede kendilerini sadece rakip Hristiyan birimlerinden değil, Erdek'in Osmanlı idaresinden de ayırmak istemişlerdir. Sonuçta Erdek kaza meclisi üyeleri arasında Kizikos metropoliti ile Erdekli Rum liderler de bulunuyordu.⁸⁷ Yani Peramalıların idari düzenlemede değişiklik istemiyle Osmanlı devletine başvurmaları için sebep vardı.

Peramalılar, Erdek'ten ayrılmak için sürdürdükleri mücadelede, Bandırma kazasına dahil olduktan sonra, bu cemaatten de pek destek bulamazlar. Bandırma cemaat liderlerine göre, manastır hiçbir zaman Peramalılara ait olmamıştı –ve olamazdı da– çünkü Perama çok küçük bir cemaatti, dolayısıyla manastırın onların eline geçmesi doğru olmazdı.⁸⁸ Peramalılar, Bandırmalılardan destek bulamayınca bu sefer de İstanbul Rum gazetelerine Erdek cemaatine karşı yayın yapmaları için çağrıda bulunurlar.⁸⁹ Buna ilaveten, normalde her yıl yaptıklarının aksine o yılın üzüm ve zeytin hasadı için Erdek'e gitmeyi reddeder ve bu suretle mümkün olan her düzeyde Erdek'e muhalefet etme kararlılıklarını gösterirler.⁹⁰

Gelgelelim, hepsinden çarpıcı olan hamle, Peramalıların Ortodoks Kilisesi'nden çıkıp Katolikliğe geçmeleri idi. Peramalı papazların Kizikos Metropolitliği adına ayin icra etmeyi reddedip kendilerini Katolik ilan etme-

86 B8a Artaki, s. 397-401; Y.MTV 245/113, 13 Ra 1321/9 Haziran 1903.

87 Bu tek yönlü bir ilişki değildi. Sınırlardaki değişiklikler idari ağları ve vergi birimlerini etkileyeceğinden, söz konusu anlaşmazlık Osmanlı yönetimini de ilgilendiriyordu.

88 Kodeks no. 453, memorandum.

89 Kodeks no. 453, memorandum; B8a Artaki, s. 402. İstanbul gazeteleriyle bağlantı için ayrıca bkz. Dördüncü Bölüm.

90 B8a Artaki, s. 408.

leriyle din değiştirme süreci başlar.⁹¹ Perama belediyesinin önünde toplanan 450 kişi din değiştirdiklerini ilan eder ve bu kararlarını Babiâli'ye bildirirler.⁹² Verdikleri dilekçe tüm din değiştirenlerin imzasını taşıtmaktadır,⁹³ yani konu sadece nahiyenin birkaç ilerigeleniyle sınırlı değildir. Nitekim 450 kişi Perama nüfusunun yarısından fazlasına denk geliyordu. Eğer kadınlar da, yani bu 450 kişinin eşleri de sayılsa, bu rakam neredeyse kasabanın tüm yetişkin nüfusu demektir.⁹⁴ Gerçekten de köylülerin daha sonra anlattıklarına göre aşağı yukarı on kişi hariç Perama'nın neredeyse tümü din değiştirmişti.⁹⁵ Dahası köy halkı kararlarını resmileştirmek için Papalığın İstanbul'daki temsilcisi Mösyö Buntî'ye başvurmuş, Buntî de bu başvurudan Babiâli'yi haberdar ederken bir yandan da yeni cemaatini görmek üzere Kapıdağı'na hareket etmişti.⁹⁶

Bu haberler üzerine, Patrikhane, konuyu Kizikos metropolitiyle müzakere etmek için bölgeye temsilci gönderir. Bu temsilcilerden biri olan İskeçe (Ksanti) Metropoliti İoakim, hazırladığı raporda Perama ihtiyar heyetinin manastır konusunda uzlaşmaz bir tavrı olduğunu söyleyecektir. Ayrıca Perama'daki papazların köylüleri din değiştirmeye teşvik ettikleri duyumu alınmaktadır.⁹⁷ Bu gelişmeler karşısında, 1903 yılında, Patrikhane, manastır metropolitliğin denetiminden çıkararak doğrudan kendine bağlar (*stavropiyiaki* statüsü).⁹⁸ Bu değişiklikle birlikte Meryem Ana ikonasından sağlanacak gelirlerin, Kizikos ve çevresindeki metropolitliklere hizmet vermek üzere manastır dahilinde kurulacak bir papaz okulu veya bir

91 B8a Artaki, s. 384, 409-10, 413.

92 DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

93 Y.MTV 245/113, 13 Ra 1321/9 Haziran 1903; DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903. Yukarıda değindiğimiz Tirilye örneğinde Yukarı Aya Yorgi'nin *enoria* "sakinleri"nin kim olduğu belli değilken burada tersi bir durum söz konusudur.

94 DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

95 B128 Peramos. Patrikhane'ye göre 120 dolayında aile din değiştirmemişti, *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 27, no. 23, 6 Haziran 1903, s. 263. Bu bilgi hem Babiâli'nin hem Rumların raporlarıyla çelişiyor. Bu çelişki, Patrikhane'nin, din değiştirmeleri tanımak istememesiyle ilgili olabilir. Benzer bir durum için (Hristiyanların başka devletlerin uyruğuna geçtiğinde Osmanlı devletinin bu değişikliği tanımayı red-detmesi) bkz. Beşinci Bölüm.

96 DH.MKT 695/28, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

97 *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 27, no. 23, 6 Haziran 1903, s. 263.

98 *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 27, no. 23, 6 Haziran 1903, s. 262-63, B8a Artaki, s. 424-25. Patrikhane, Daimi Karma Meclisi manastırın durumu hakkında karar alması için yetkilendiriyordu, *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 25, no. 33, 17 Ağustos 1901, s. 328.

hayır derneği için ayrılması tavsiye ediliyordu. Bu harcama hem Patrikhane hem de ilgili cemaat birimleri tarafından onaylanmak zorundaydı.⁹⁹

Sonunda Patrikhane planlandığı gibi manastırın denetimini eline alır ve gelirleri iki cemaat arasında bölüştürür. Bu yeni düzenlemeye göre, toplam gelirin % 60'ı Erdek ve çevresine, % 40'ı da Perama'ya verilecektir.¹⁰⁰ Manastırın gelirlerini kullanacak olanlar hâlâ yerel cemaatlerken, kararlar Patrikhane tarafından alınacak, böylelikle para kaynakları sıkı bir denetim altında olacaktı. Peramalılar ise bu düzenlemenin kendi cemaatlerinin gücünü kıracığını düşündükleri için gelişmelerden yine memnun değillerdi. Sonuçta, bir cemaat birimi en sağlıklı bir biçimde ancak kurumlarıyla var olabileceği için Perama'nın, manastır gelirleri olmadan, hareket alanı sınırlıydı. Patrikhane'nin Perama'ya tanıdığı % 40 oranı Peramalıların taleplerinden azdı.

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta Patrikhane'nin yeni düzenlemesinde gelirlerin cemaat kurumlarına ayrılmış olmasıydı.¹⁰¹ Cemaat kurumlarına bu şekilde vurgu yapılması, cemaat ilişkilerinin merkezinde bu kurumlara kaynak bulma ve bu kurumları idare etme meselesinin yattığını göstermekte. Nitekim Peramalılar, neden din değiştirdiklerini açıklarken, Konstantinos'un manastırı devralarak onları önemli bir gelir kaynağından yoksun bıraktığını ve cemaat okullarını idame etmek için para bulmakta zorlandıklarını belirtmişlerdir.¹⁰² Anlaşmazlık, temelde, manastır gelirlerinin diğer cemaat kurumları arasında nasıl paylaşılacağıyla ilgiliydi. Cemaat birimleri ile cemaat kurumları birbirine bağlıydı ve Ortodoks Hristiyan bağlarını canlı tutuyorlardı.

Perama ile Erdek'in ilişkisine baktığımızda ise, evet, iki cemaat arasında anlaşmazlık vardı, ama iki taraf da aynı cemaat bağlantıları içinde hareket ediyordu. Ayrıca bu cemaat bağlantıları metropolitlik ve Patrikhane düzeyine de çıkıyor, söz konusu idari birimler Ortodoks Hristiyan kanallarının varlı-

99 *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 27, no. 23, 6 Haziran 1903, s. 263.

100 Y.A.HUS 451/52, 6 R 1321/2 Temmuz 1903; B128 Peramos; B5 Artaki, s. 602. Başka bir Rum kaynağında yüzdeler bunun tam tersidir: Toplam gelirin % 60'ı Perama'ya ve % 40'ı Erdek, Neohorio ve Langada'ya verilmişti. % 40'ın % 20'si Erdek'e ve her biri % 10 olmak üzere iki köye aitti, B8a, s. 429-30. Bu bilgi, yukarıdaki Osmanlı ve Rum kaynaklarıyla çelişir ve daha büyük bir alan için daha küçük bir yüzde gösterdiğinden muhtemelen yanlıştır.

101 Y.A.HUS 451/52, 6 R 1321/2 Temmuz 1903.

102 Y.MTV 245/113, 13 Ra 1321/9 Haziran 1903.

ğına ve işlerliğine işaret ediyordu. Bazı Rumların kendilerini başka Rumlarla çatışma halinde bulmaları hem yerel hem metropolitlik hem de patriklik düzeyinde bir Ortodoks Hristiyan ilişki ağının mevcudiyetini çürütmüyor, tersine vurguluyordu. Çatışma yapısal bir farklılıktan değil, bir cemaat kurumunun mal sahipliği ve ekonomik durumu üzerinden çıkmıştı; bu şekilde de sistemin işleyişiyle çalışmıyordu. Diğer bir deyişle, her iki cemaat de aynı Ortodoks kurumunun sahipliği için aynı metropolite, birbirlerine muhalif olsalar bile aynı cemaat yapısına başvuruyorlardı. Dolayısıyla bu çatışmalar, Rumların kullandığı ortak referans noktalarının altını çizmekteydi.

Ortodoks Hristiyan bağlarını asıl tehdit şey cemaatler arası çatışma değil, bu çatışmaların bir sonucu olarak, manastırın mali yönetimi kendilerinden alındığında, cemaatlerden birinin Ortodoks Kilisesi'nden ayrılmasıydı. Peramalılar Rumluk bağlantıları içinde güç kaybetmeye başladıkları anda Kilise'yi terk etmiş ve böylece kendilerini Ortodoksluk ağlarının dışına çıkarmışlardı. Cemaatlerin din değiştirme yani bu bağlamda Ortodoksluğa ait idari ve kurumsal düzenlemelerin dışına çıkma kararı, cemaat bağlantılarının değişmez bir olgu olmadığını, mensuplarının bilinçli sadakatine bağlı bulunduğunu gösterir ve Ortodoks Hristiyan dünyasının sınırlarını sorgular.

Biraz geriye dönecek olursak, Patrikhane'nin manastırı kendine bağlama kararı üzerine Kizikos metropolitinin, Erdek cemaatinin ilerigelenleriyle bir toplantı düzenlediğini ve bu toplantıda Erdek cemaatinin de bu karardan şikayetçi olduğunu öğrendiğini görüyoruz.¹⁰³ Gerçekten Erdek cemaati Patrikhane'nin kararının kendilerini Faneromeni karşısında daha düşük bir statüye indirdiğine inanıyordu. Erdek, metropolitlik merkezi olduğuna göre eğer manastır metropolitliğe bağlı kalırsa, Erdekliler manastırı kontrol edebileceklerdi. Nitekim Peramalılar tam da bu durumdan şikâyetle, yani Erdekliler manastır üzerinde hâkimiyet kuramasınlar diye itiraz etmişlerdi. Manastır Patrikhane'nin kontrolüne geçince Erdekliler de kendi görüşlerini iletmek için metropolitliğe gider ve bu görüşme metropolite yapılan fiziksel bir saldırıyla sonuçlanır. Bunun üzerine kaza kaymakamı olay yerine gider¹⁰⁴ ve durumu kasabanın ihtiyar heyeti ve diğer ilerigelenle-

103 B8a Artaki, s. 431.

104 DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

riyle görüştüktan sonra saldırganların tutuklanmasını emreder. Aralarında bir metropolitlik kâtibinin de bulunduğu birkaç kişilik bir grup sancak merkezinde (Karesi) birkaç ay gözaltında tutulur.¹⁰⁵

Anlaşılan o ki Patrikhane'nin manastırı denetimine alma kararı Erdekliilere de Ortodoks Kilisesi'ni terk etmekten başka seçenek bırakmamıştı. Ne var ki Erdekliiler, Peramalılarla kavgalı oldukları için, Katolikliği değil Protestanlığı seçerler.¹⁰⁶ Böylece Kapıdağı Yarımadası'nın bir tarafında Peramalılar Katolikliğe henüz adım atmışken, çok kısa bir süre içinde yaşanan bu ikinci kitlesel din değıştirme vakası, Osmanlı idarecilerinin dikkatini çeker ve din değıştirenlerin samimiyetinden şüphelenilmeye başlanır.

Gerçekten de bir protesto aracı olarak din değıştirme o dönemde alı şılmamış bir durum değildi. 1860'lı yıllarda Bursalı bir grup Rumun, metropolitleriyle yaşadıklarında uzun dönemli bir sorun üzerine din değıştirmeye yöneldiklerini biliyoruz. Bursa metropoliti, o dönemde cemaat mensupları tarafından ruhaniliğe yalınmayan davranışlarla suçlanmaktaydı. Nitekim bir süre sonra Patrikhane tarafından görevden alınmış, ama tekrar işinin başına getirilmesi uzun sürmeyince, şikâyetler yeniden başlamış ve davacılar bu kez temyiz için İstanbul'a gitmişlerdi. Sonunda metropolit azledilmeyince Rumlar Ortodoks Kilisesi'nden ayrılmayı düşünmeye başlamışlardı.¹⁰⁷

Faneromeni meselesinin gelişme şekli ve Peramalılar ile Erdekliilerin iki farklı mezhebi tercih etmeleri, bu din değıştirmelerin Faneromeni'nin Patrikhane'ye bağlanmasını protesto etmek için yapılmış olabileceğini akla getiriyor. Nitekim, Peramalılar din değıştirdiklerine dair Babîâli'ye gönderdikleri mektupta hem Metropolit Konstantinos'u hem Patrik İoakim'i Ortodoks Hristiyan hiyerarşisinin nizamnamelerinde öngörülmüş olan görevlerini yerine getirmemekle suçluyorlardı. Bu suçlama üzerine metropolitlik ve Patrikhane, Perama'yla ilişkilerini kesme ve Perama cemaat biriminin yetki alanına giren ayin, evlilik, vaftiz ve cenaze gibi hizmetlere onay vermeme yoluna gider.¹⁰⁸ Din değıştirme, samimi olunup olunmadığından bağımsız bir şekilde, otoriteler için büyük bir endişe kaynağıydı.

105 B8a Artaki, s. 433-48.

106 B8a Artaki, s. 384, 425.

107 FO 195/598, Brussa, 3 Aralık 1860, D. Sandison'dan H. Bulwer'e.

108 Dini hizmetlerin ekonomik yönü için ayrıca bkz. İkinci Bölüm.

Belirli bir dine bağlılık her zaman sabit bir durum değildi ve bu nedenle kurumların zayıflaması o inanç için önemli bir engeldi. Batı kiliselerinin yani Katoliklerin ve Protestanların yürüttüğü misyoner faaliyetlerinin Rum cemaatleri açısından büyük ölçüde etkisiz olduğunu biz bugün biliyoruz, ama o dönemde ne Osmanlı devleti ne de Rum yetkililer bu faaliyetlerin ne şekilde sonuçlanabileceğini öngörebiliyorlardı.

Osmanlı makamları da Peramalıların ve Erdekliilerin din değiştirmekte samimi olup olmadıklarını anlayabilmek için idari düzeyde inceleme başlatmıştı, çünkü böyle toptan din değiştirmeler aynı zamanda nüfus kayıtlarının da yeniden düzenlenmesini gerektiriyordu.¹⁰⁹ Kayıtları değiştirmeden önce bu kişilerin Ortodoks Hristiyanlığa geri dönme olasılıklarının olup olmadığının değerlendirilmesi lazımdı. Çok geçmeden Babiâli nüfus kayıtlarında herhangi bir değişiklik yapılmamasına karar verecek ve bu suretle Peramalılar en azından resmi olarak Ortodoks Hristiyan kalacaktı. Karar metninde, iç denetim amacıyla ve Fransız Katolik etkisine karşı herkesin kendi mezhebinde kalması gerektiği beyan ediliyordu.¹¹⁰ Karara göre bu tür kitlesel din değiştirmeler bir dini özgürlük meselesi olmaktan çok imparatorluğun güvenliği ve devlet politikalarıyla ilgiliydi.

Peramalıların din değiştirmesinden sonra Babiâli ayrıca Patrikhane ile birlikte ortak bir tebligat yayınlayarak, hem manastırın hem iki diğer kilisenin hem de Perama Rum okulunun kapatılmasını ister.¹¹¹ Bu tür çatışmalı durumlarda kurumları kapatmak da alışılmadık bir durum değildi; belki burada asıl altı çizilmesi gereken, Patrikhane'nin, polis gücüne sahip olması nedeniyle bu kararın uygulanması için Osmanlı yönetimine çağrı yapmasıydı. Olay yerine gidecek ve bu emri uygulayacak olanlar nahiye müdürü ve polisti.¹¹² Nahiye müdürü, metropolitten ikonanın geçici olarak manastırdan alınıp Erdek'te bir kiliseye nakledilmesini ister.¹¹³ Ayrıca, yine Osmanlı

109 DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

110 DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

111 *Ekklesiastiki Aliitheia*, c. 27, no. 23, 6 Haziran 1903, s. 263; Y.PRK.UM 65/15, 26 Ra 1321/22 Haziran 1903; Y.A.HUS 450/113, 27 Ra 1321/23 Haziran 1903.

112 Bu tebligat, yerel idari amir ve polis tarafından, ki bu makamlarda daima Müslümanlar bulunurdu, yürürlüğe konmuştur. Devletin kolluk gücü üzerindeki denetimi için bkz. Dördüncü Bölüm; Rumların kolluk gücü için Osmanlı polisine bağlı olmalarıyla ilgili olarak bkz. Beşinci Bölüm.

113 Y.PRK.UM 65/15, 26 Ra 1321/22 Haziran 1903; Y.A.HUS 450/113, 27 Ra 1321/23 Haziran 1903.

yönetiminin desteğiyle hareket eden Patrikhane, Peramalı altı papazı İstanbul'a çağırır ve bu papazlar Ortodoks kilise kanununa aykırı davranmaktan yargılanıp Aynoroz'a sürgün edilirler.¹¹⁴ Ayrıca Perama cemaat liderlerinden K. Papayannopulo, K. Lalakopulo ve Z. Kiryakidi de Peramalılar din değiştirmeye teşvik edip Papalıkla temas kurmakla suçlanırlar.¹¹⁵ Papayannopulo ve Kiryakidi, Perama cemaati ihtiyar heyetinin yedi mensubuyla birlikte Kili-se'den aforoz edilip cemaatle bağlarını koparılır.¹¹⁶ Dahası, Papayannopulo, avukat olarak çalıştığı Patrikhane'ye girmekten de men edilir.¹¹⁷

Sonuçta, Babiâli Rumların cemaat kurumlarıyla ilgili meselelerine etkin bir şekilde dahil olmuştur. Devlet bu tür durumlarda kendi inisiyatifleriyle de müdahalede bulunurken, incelediğimiz örnekte Babiâli'yi bizzat Rumların ve Patrikhane'nin çağırdığını görüyoruz. Osmanlı devletinin cemaat işlerindeki varlığı, geleneksel tarihyazımının öne sürdüğünün tersine, Rum idari hiyerarşisinin Rumlar üzerinde denetim kurmasının önünde bir engel-di. Rumlar ortak dini bağlara dayanan idari ağlar dışında Osmanlı makamlarına da başvuruyor ve devlet mekanizmalarından yararlanıyorlardı. Ayrıca kolluk kuvveti konusunda Patrikhane, kararlarını uygulamak için Osmanlı devletine bağlıydı. Bu ilişkiler, Ortodoks Hristiyanlığın şekillendirdiği bir dünyada, yapısal olarak Ortodoks olmayan bir kurumun Ortodoks Hristiyan bileşenler üzerinde müdahalede bulunmasıyla gerçekleşiyordu. İdari alanda cemaatin izlediği bir çizgi mutlaka vardı, ama Rumların bir Ortodoks Hristiyan topluluk olarak kapalı bir birim oluşturdıkları fikri Osmanlı kurumlarının varlığıyla tartışmalı hale gelmektedir.

İncelediğimiz din değiştirme olaylarının sonunda, Peramalıların çoğu birkaç aile hariç Ortodoksluğa geri dönmüştür.¹¹⁸ Manastırdan elde edilen gelirler ise eskisi gibi yerel cemaat sandıklarına gitmediğinden keşişler ziyaretçilerle eskisi gibi ilgilenmemeye başlamış ve manastır kötü bir duruma düşmüştür.¹¹⁹ Manastırın aidiyeti konusunda Kapıdağı Rumları ile

114 Y.A.HUS 451/52, 6 R 1321/2 Temmuz 1903; *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 27, no. 23, 6 Haziran 1903, s. 263.

115 DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903.

116 Y.A.HUS 451/52, 6 R 1321/2 Temmuz 1903.

117 *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 27, no. 23, 6 Haziran 1903, s. 263; İstanbul'daki Peramalılar derneği Babiâli'ye iki ve Patrikhane'ye bir avukat göndermişti, B128, Peramos.

118 B128 Peramos.

119 B8a Artaki, s. 446-47.

Patrikhane arasındaki uyumsuzluk devam eder; Patrikhane ziyaretçilerden toplanan gelirleri kontrol etmeyi sürdürür.¹²⁰ Bu şekilde gelirlerin denetimi yerel ellerden çıkınca, manastır Kapıdağlıların gözünde de önemini kaybetmeye başlar. Nitekim, olayın başında, manastır ancak yeniden inşa edilip de hatırısayılır miktarda gelir getirmeye başladığında (ve de tersi) önem kazanmıştı. Kurumlar kendi içlerinde kayıtsız şartsız bir öneme sahip değillerdi. Onları yaratan da yok eden de insandı.

OKULLAR NASIL İŞLİYORDU?

Kiliseden sonra, cemaat biriminin en önemli kurumu okuldu. İhtiyar heyetleri, modern okullar açıp yönetiyor, orta ve üst sınıf Rumlar da bu okullara parasal destek sağlıyordu.¹²¹ Cemaat yönetimi çocuklarını okula göndermeleri için de o bölgedeki Rumlara bağlıydı. Bu sebeple, para ve öğrenci gelmediği takdirde, papazların geleneksel kilise dersleri hariç köy ve kasabalarda düzgün bir eğitim sistemi yerleştirmek kolay değildi. Örneğin 1876 yılında Gemlik Rum okulunun kapanması söz konusu olmuştur. Tüm kasaba 1000 hanelik bir Rum nüfusa sahipken, okula devam eden sadece 15 öğrenci vardı.¹²² Gemlikli Rumlar ya çocuklarını hiç okula göndermiyor ya da bu okulu tercih etmiyordu ve az sayıda öğrenci için okulu açık tutmak anlamsız görünmeye başlamıştı. Gelir açığını kapamak için okullara zaman zaman başka cemaat kurumlarından para aktarıldığı olurdu, ama anlaşılan Gemlik'te bu yöntemin de pek bir yararı olmamıştı. 1900 yılında kasabanın ilerigelenlerinden Todoraki Zafiridi cemaate, okul olarak kullanılmak üzere birkaç bina bağışlayana kadar durum bu şekilde devam etmişti.¹²³ Ne var ki bu binaları da modern bir okula dönüştürmek kolay değildi.¹²⁴ Gemlik Rum okulu 1909-1910 yıllarına kadar sadece ilkokul olarak işlev görür. O yıllarda bir üst sınıf daha açılır, ama okul hiçbir zaman tam teşekküllü bir ortaokul haline gelemmez.¹²⁵

120 Kodeks no. 453, memorandum.

121 Bkz. İkinci Bölüm.

122 Kodeks no. 451a, 14 Eylül 1876.

123 İ. AZN, no. 11, 2 N 1317/4 Ocak 1900. Ayrıca bkz. İkinci Bölüm.

124 E. A. Laskaridis, *Kiana: Istoria tis Kiou apo ton archaiotaton chronon mehri tou 1922*, Selanik: y.y., 1966, c. 1, s. 136, 197.

125 B72 Kios; Laskaridis, *Kiana*, c. 1, s. 136.

Aynı şekilde, Gemlik'te 1880'lerin ortasında bir kız okulu yapımına başlanmış, ama ciddi mali zorluklarla karşılaşmıştır.¹²⁶ İnşaatın nasıl ilerleyeceği konusunda anlaşmazlığa düşen kasaba Rumları içinden genç bir grup, cemaatin mali işlerinin yeniden düzenlenmesini ister. Okul binasının bu yeni düzenlemeye göre inşa edilmesini önerir, ayrıca yönetimde söz hakkı talep ederler. Kasaba sakinlerinden kalabalık bir grup bu harekete destek verir ve desteğini göstermek amacıyla da ihtiyar heyetinin toplandığı metropolitlik binası önünde bir araya gelir. Metropolit ve ihtiyar heyeti hemen Osmanlı makamlarına başvurur ve polis desteği alır. Bu arada Patrikhane de meseleyi soruşturmak için bölgeye bir temsilci göndermiştir. Sonunda, reform talep eden grup, cemaat kaynakları üzerinde söz sahibi olmayı başaracak ve hem yeni bir nizamname oluşturacak hem de kız okulunun yapımı için bir proje hazırlayacaktır. Ancak mali sıkıntılar yine engel çıkarınca bu kez de, cemaate ait olan ve fazla gelir getirmeyen zeytinliklerin satılması kararlaştırılır. Buna hayırseverlerin yardımları da eklenince, okul nihayet 1894'te açılır.¹²⁷

Modern örgün eğitim geleneksel tarım toplumuna yabancı bir olgu olduğu için, çocukların bir kısmı, büyük ihtimalle de yoksul olanlar, okula gitmezlerdi. Tirilyeli bir Rum şöyle diyecekti yıllar sonra: "O zamanlar okuma yazma öğrenmek çok zor bir işti. En az beş altı yıl okula gittikten sonra ancak biraz okuyup yazabilecek düzeye gelirdik."¹²⁸ Bölge Rumlarından bir diğeri, 1890 Gemlik doğumlu Konstantinos Hovardas da herhangi bir resmi eğitim almamıştı ve okuma yazma bilmiyordu.¹²⁹ Ayrıca bazı çocuklar okula gidiyor olsalar bile bir süre sonra çalışmaya da başladıkları için eğitimleri aksardı. Örneğin Bandırmalı rençper İoannis Nenos sadece iki üç yıl okula gitmişti.¹³⁰ 1899 Kurşunlu doğumlu Konstantinos Kiumis, dördüncü sınıfa kadar okumuş, ardından çiftçilik yapmaya başlamıştı; bu açıdan hayatı, marangoz olan babasından çok farklı değildi.¹³¹ Kiumis'in durumu 1874'te bir balıkçının oğlu olarak doğan ve Kurşunlulu olan Spi-

126 İ. AZN, no. 11, 2 N 1317/4 Ocak 1900.

127 Laskaridis, *Kiana*, c. 1, s. 132-33, 192-97.

128 B164 Triglia.

129 B72 Kios.

130 B118 Panormos.

131 B159 Eligmoi.

Resim 8.
Evgenidia Okulu
öğrencileri,
Bursa, 1918
(AKMS, fotoğraf
no. 1187)



ros Haralambidis'in kine benziyordu. Haralambidis okula yalnızca on gün gittikten sonra babasının yanında çalışmaya başlamış, sonra da köyde kendi bakkal dükkânını açmıştı.¹³²

Düzgün bir eğitim alanlar da vardı elbette. Örgün eğitime dahil olan Rumlar genellikle kendi kasabalarındaki Rum okuluna gider, eğitimlerine devam etmek isteyenler de büyük şehirlerdeki okullardan birine devam ederdi. Güney Marmara köylerindeki öğrenciler için Bursa'daki Rum okulu iyi bir seçenektir, ama doğrudan İstanbul'daki Rum liselerine giden çocuklar da vardı. Örneğin, Mudanya'nın önde gelen ailelerinden 1900 doğumlu Marika Vlahopulo kasabasındaki Rum ilkokulunu bitirdikten sonra, öğrenimine İstanbul'daki Zapyon Rum Kız Lisesi'nde devam etmişti.

Duruma somut bir çerçeveden yaklaşacak olursak, Rum çocuklarının hangi okulu seçtikleri önemliydi, çünkü bu okulların varlığı ve sürekliliği okulların öğrenci çekebilmelerine bağlıydı. Çocukların kendi kasaba ya da bölge okulları dışında bir Rum okulunu seçmeleri yerel cemaat birimleri için hem mali olarak hem de öğrenci nüfusu açısından iyi bir haber değildi, bu durum aynı zamanda farklı Rum birimleri arasında rekabet de yaratırdı. Öte yandan, ister kendi kasabalarında ister Bursa'da ister İstanbul'daki Rum

¹³² B159 Eligmoi.

okullarına gitsinler, bu çocukların bir Ortodoks Hristiyan kurumunun parçası olması genel çerçevede Rumluk bağlarını güçlendiren bir durumdu.

Rumları asıl cemaat ağırları dışına çıkaran, çocukların bir Rum okuluna gönderilmemeleri idi. Gerçekten de Ortodoks çocuklar için Rum okulları tek seçenek değildi. Bursa'da İstanbullu bankerler Zarifis ve Evgenidis¹³³ tarafından yaptırılmış iki Rum ilkokulu ve bir lise olduğu halde, örgün eğitime dahil olan Ortodoks çocukların hepsi bu okullara gitmemiştir. Bazıları Fransız okulunu tercih ediyor,¹³⁴ bazıları da bu dönemde imparatorlukta çok yaygın olan misyoner okullarında okuyordu. Rum öğrencilerin Rum okulları yerine Avrupa ve Amerikan okullarına gitmeleri, cemaat pratiğinin önünde bir engeldi. Örneğin önce Bursa'daki Rum okuluna kaydolan Angeliki Kampanu, altıncı sınıftan sonra eğitimine Bursa'daki Fransız okulunda devam etmeye başlayınca, çok geçmeden, Katolik propagandasından endişe duyan ağabeyinin tepkisiyle karşılaşacak ve bu okuldan alınacaktır.¹³⁵ Misyoner okulları 19. yüzyılda Rum ilergelenleri için son derece önemli bir sorundu.¹³⁶

Ancak bu tür korkular Rumların Avrupa ve Amerikan okullarını tercih etmelerini tamamen engelleyememiştir. Bursa'da Fransız okuluna devam etmek¹³⁷ pek de olağandışı bir durum değildi. Bu okula Gemlik Rum ilkokulundan mezun olduktan sonra gidenler vardı; bölgenin diğer kasaba ve köylerindeki gençler de bu tür bir yol izlemişlerdir. Örneğin Mihaliçli İoannis Şeytanidis Bursa ve İstanbul'daki Fransız okulunda okuduktan sonra kendi kasabasına dönüp çiftliğinin başına geçmişti.¹³⁸ Hali vakti yerinde ailelerin çocukları ve burs kazanabilenlerden bazıları da Robert Kolej'de okumuştur. Bu çocuklardan Mudanyalı Nikolaos Gaitanos'un babası ipek tüc-

133 *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 37, no. 52, 31 Aralık 1913, s. 456.

134 A.MKT.MHM 655/29, 9 C 1314/15 Kasım 1896.

135 B136 Prousa.

136 Bu konuda İstanbul'daki bir Rum okuluna ilişkin birincil bir kaynak için bkz. *Ekthesis tis Genikis Katastaseos ton en Stavrodromio Scholeion tis Panagias*, İstanbul: 1859-74. Patrikhane'nin Batılı misyoner faaliyetlerine tepkisi için bkz. K. Mamoni, "Agones tou Oikoumenikou Patriarcheiu kata ton Missonarion," *Mnimosini*, c. 8, 1980-81, s. 179-212. Yabancı misyoner müdahalesine dair bu endişeyi, devlet okullarıyla ilgili olarak Osmanlı makamları da paylaşıyordu, bkz. B. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002, özellikle İkinci Bölüm.

137 Laskaridis, *Kiana*, c. 1, s. 237.

138 B82 Mihaliç.

carı, dedesi de Mudanya ihtiyar heyeti mensubuydu. 1897 doğumlu Kostas Ksantopulos ise babasının işini devralmadan önce Heybeliada Rum Ticaret Okulu'na, ardından da Robert Kolej'e devam etmiştir.¹³⁹ Muhasebe bilgisi ve yabancı dil bilgisi, ticaret alanında ilerlemek isteyenler için önemli birer koşuldu. Çocukların Avrupa ve Amerikan okullarına gönderilmelerinin ya da Rum okullarında aldıkları eğitimin misyoner okullarıyla desteklenmesinin en temel nedenlerinden biri kariyer kaygısıydı.

Ayrıca Osmanlı kurumlarında iş olanağına sahip olsunlar diye devlet okullarına gönderilen Rum çocukları da vardı. 1896 Gemlik doğumlu Agamemnon Martiridis öğrenimine kendi kasabasındaki Rum okulunda başlayıp okulun en yüksek sınıfı olan yedinci sınıfa kadar burada okuduktan sonra¹⁴⁰ Gemlik'teki devlet ortaokuluna devam etmiş, ondan sonra da iki buçuk yıl Bursa'da, başka Hristiyan çocukların da olduğu devlet lisesine gitmiştir.¹⁴¹ Bu da demek oluyor ki Martiridis, dönemin tanınmış bankerleri tarafında kurulan Bursa Rum lisesine gitmeyi tercih etmemiş, devlet dairelerinde iş bulma olanağı, devlet okulunda öğrenim görmek açısından baskın gelmiştir.¹⁴²

OSMANLI İDARESİNDE ÇALIŞAN RUMLAR

Hem devlet liseleri örneğinde hem de Faneromeni meselesinde gördüğümüz gibi Osmanlı idaresi cemaat yaşamıyla yakından bağlantılıydı.

Cemaatin bir birim olarak Osmanlı idaresiyle kurduğu ilişki dışında bu alanın önemli bileşenlerinden biri, Osmanlı devlet kurumlarında çalışan Rumlardı. Osmanlı idaresinden bahsettiğimiz zaman sadece Müslümanlara ait bir dünyaya gönderme yapmayız. Hüdavendigâr Vilayeti ile ilgili veriler de yerel Osmanlı idaresinin yalnızca Müslümanlardan oluşmadığını gösteriyor. Faneromeni olayında, Peramalılar Katolikliğe geçmek için belediyeye dilekçe verdiklerinde, karşılarında sadece Müslüman görevlilerden oluşan bir kurum bulmamışlardır. Bazı kasabalarda Müslüman görevli bile yoktu. Örneğin Tirilye'de tüm belediye personeli, başkan dahil

¹³⁹ Laskaridis, *Kiana*, c. 2, s. 46-47; B157 Moudania.

¹⁴⁰ Okulda yedinci sınıftan büyük sınıf yoktu, B72 Kios.

¹⁴¹ B72 Kios.

¹⁴² B72 Kios.

Rumlardan oluşuyordu.¹⁴³ Gerçekten de Rumların, kalabalık bir nüfusa sahip olduğu ve güçlü bir mevcudiyet gösterdiği kasabaların belediye dairelerinde ve Osmanlı idare meclislerinde yer almaları olağanüstü bir durum değildi. Dolayısıyla, Osmanlı idaresinden bahsedildiğinde, otomatik olarak Hristiyan nüfusu dışarda bırakan bir alanı düşünemeyiz.

Osmanlı idari düzeninde 1856 Islahat Fermanı'nın öngördüğü değişikliklerden biri Osmanlı idare meclislerine gayrimüslim üyelerin katılımıydı.¹⁴⁴ Nitekim, fermanı takiben 1864/1867 ve 1871'de çıkarılan vilayet yasalarıyla bu yönde bir adım atılmış¹⁴⁵ ve gayrimüslimler arasından birer tabii üye (o bölgenin en yüksek dini yetkilisi) ve iki din-dışı seçilmiş üye vilayet meclislerinde yer almaya başlamıştı.¹⁴⁶ Bu uygulamaya yerel idari hiyerarşinin alt kademeleri de dahildi.

Osmanlı yerel idare meclisleri ile ilgili bu yeni mevzuata, Ortodoks Hristiyan hiyerarşisini yeniden düzenleyen Rum Nizamnamesi (1860-62) ile 1902 Kanunnamesi¹⁴⁷ eşlik etmiştir. Bu nizamnameler Rumlara ait olmasına rağmen sadece Rum idari yapısına atıfta bulunmuyor, aynı zamanda bu yapıları Osmanlı idari taksimatı ile ilişkilendiriyordu. Rumların Osmanlı meclislerine gönderdikleri üyeler yenilenmiş haliyle Rum idari yapısından çıkıyordu. Bu nedenle, örneğin yukarıda gördüğümüz Faneromeni meselesinde Perama cemaatinin hem kaymakamlık hem metropolitlik makamının bulunduğu Erdek kazasından ayrılmak istemesi şaşırtıcı değildir. Peramalıların çatışma halinde oldukları Kizikos metropoliti, Erdek kazası idare meclisi üyesiydi.

Bu noktada belki asıl sorulması gereken soru, Rumların Osmanlı idare meclislerine girmelerinin cemaat ilişkileri açısından ne gibi sonuçlar

143 Başkan: Kasroğlu İstefani Ağa; üyeler: Yudaoglu Yorgi Ağa, Gelibolulu Yuvakim Ağa, Gelek oğlu Liavanidi Ağa, Mumcuoğlu Hristo Kazoz Ağa, Gelekoğlu Kostandi Ağa, Kâtib Mumcuoğlu Aleksandros Efendi, Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1315/1897-98, s. 89; Thanasis Pistikidis, *Triglia Bithynias*, Rafina: y.y., 1983, s. 42. Aynı şekilde, Gemlik belediye başkanı Andronikos Efendi'ydi; diğer üyeler de bir Müslüman kâtip hariç Rumdu, Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1315/1897-98, s. 398.

144 "Islahat Fermanı," E.Z. Karal, *Osmanlı Tarihi* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983, c. 5, s. 261.

145 Ortaylı, *Osmanlı Mahalli İdareleri*, s. 61-63; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. 8, s. 309.

146 Düstur, I. tertib, c. 1, Vilayet Nizamnamesi, mad. 3, s. 610, mad. 77, s. 623.

147 "Genikoi Kanonismoï peri Dieutheiseos ton Ekklesiastikon kai Ethnikon Pragmaton ton upon ton Oikoumenikon Thronon Diateloun ton Orthodoxon Christianon Ypikoon tis A Megaleiotitos tou Soultanou," İstanbul: 1862; "Themeliodis Kanonismos" (1902), Ch. Papastathis, *Oi Kanonismoï ton Orthodoxon Ellinikon Koinotiton tou Othomanikou Kratous kai tis Diasporas* içinde, Selanik: Adelfoi Kyriakidi, 1984; Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 325-31.

doğurmuş olabileceğidir. Bu meseleyi ele alan birkaç incelemede Rumların Osmanlı idare meclislerine girmelerinin cemaat yapılarını güçlendirdiği söylenir. Buna göre, Osmanlı idaresinde Islahat sonrası yapılan düzenlemeler, Osmanlı ve Rum idari ağlarını paralel bir hatta sokar. Rum nizamnameleleriyle (ki bu nizamnameler de Osmanlı düzeninin bir parçasıydı) Rum idari hiyerarşisi güçleniyor, bu hiyerarşide yer alan Rum ilerigelenleri yeni vilayet yasalarıyla Osmanlı meclislerinde yer alıyorlar, Osmanlı meclislerinin yeni Rum nizamnameleriyle desteklenmesi de Rum ilerigelenlerinin cemaat içi liderlik rollerini güçlendiriyordu. Diğer bir deyişle, Osmanlı idari yapısının gayrimüslimlerin katılımını öngörmesi ile birlikte cemaat liderleri daha fazla görünürlük kazanıyor, cemaat örgütlenmesinin fazla gelişkin olmadığı yerlerde ise yeni Osmanlı meclis düzeni Rum liderler yaratıyordu. Cemaat nizamnameleri de, ihtiyar heyetlerini merkezi bir organ olarak yeniden yapılandırarak cemaat liderliğine güç kazandırıyor.¹⁴⁸ Cemaatlerini temsil göreviyle Osmanlı meclislerine giren Rum liderler aynı zamanda cemaat yönetiminde yer alan kişilerdi.¹⁴⁹ Sonuç olarak, bu bakışa göre Rumların Osmanlı idare meclislerinde varlık göstermeleri onların cemaat içi idari heyetlerdeki konumlarını güçlendirmiş,¹⁵⁰ cemaat içinde güçlenen konumları da Osmanlı idare meclislerindeki mevcudiyetlerini desteklemiştir.

Gerçekten de sadece nizamnamelere bakınca bu tür bir sonuç olası görünüyor, ama bu nizamnamelerin ne şekilde uygulandığını göz önünde bulundurursak ortaya biraz daha farklı bir tablo çıkıyor. Her şeyden önce, bu bölümün başında açıklamaya çalıştığım gibi, Osmanlı coğrafi birimleri ile Rum idari örgütlenmesi tam olarak örtüşmüyordu, ki bu durum en başından cemaat liderlerinin temsil rollerini belirlemeyi zorlaştıran bir etkendi. Hangi Rum lider hangi Rum nüfusun temsilcisi olarak hangi Osmanlı meclisinde görev yapacaktı? Hüdavendigâr Vilayeti'ndeki Rumların bir kısmı vilayet dışındaki metropolitliklere bağlıydı, yani bu toplulukların metropolitleri başka bir Osmanlı idari birimine dahildi. Örneğin, Bursa'nın kuzeybatısındaki topraklar, Osmanlı idari hiyerarşisinde Hüdavendigâr Vilayeti'ne, Rum

¹⁴⁸ Kodeks no. 453, "Kanonismos," mad. 1; 22 Nisan 1901.

¹⁴⁹ K. Kostis, "Koinotites, Ekklesia kai Millet stis 'Ellinikes' Perioxes tis Othomanikis Autokratorias kata tin Periodo ton Metarithmiseon", *Mnimon*, c. 13, 1991, s. 72; Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 318-24.

¹⁵⁰ Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, s. 327.

idari hiyerarşisinde İzmit Metropolitliği'ne bağlıydı; İzmit Metropolitliği'nin merkezi ise İzmit Sancağı sınırları dahilindeydi. Hüdavendigâr Vilayeti'ne bağlı Edremit ve Ayvalık kasabaları da, Rum idari hiyerarşisinde Efes Metropolitliği'nin bir parçasıydı, Efes metropolitlik merkezi ise Manisa'da, Manisa da Aydın Vilayeti'nde idi.¹⁵¹ Dolayısıyla, bu bölgelerde yaşayan Rumların metropolitlikleri başka vilayetlerin meclislerine bağlıydı.

Keza, Kizikos Metropolitliği Karesi Sancağı'nı kapsıyor, ama aynı zamanda batıda Kala-i Sultaniye (Çanakkale) ve doğuda Kütahya ile Bursa sancaklarına kadar genişliyordu. Yine Karesi Sancağı'na bağlı olan Marmara Adaları'nın ise kendi ayrı metropolitliği vardı (Prikonnisos Metropolitliği).¹⁵² İki sistemin örtüştüğü durumlarda bile, bu her zaman iki hiyerarşinin birbirine denk düzeyinde olmuyordu. Hüdavendigâr Vilayeti'nin merkezi olan Bursa, aynı zamanda Bursa Metropolitliği'nin de merkeziydi, ama Bursa Metropolitliği'nin alanı bir hayli küçüktü ve Bursa Sancağı, İznik Metropolitliği'nin bir bölümünü de kapsıyordu. Bursa metropoliti vilayet genel meclisindeydi, İznik metropoliti ise Gemlik kaza meclisiyle yetinmek durumundaydı.¹⁵³ Benzer bir şekilde, Kizikos Metropolitliği'nin merkezi Erdek'teydi, ama Kizikos'un bağlı bulunduğu Karesi Sancağı'nın merkezi Balıkesir'de bulunuyordu. İdari birimlerin düzenlenme şekli ve bu birimlerin hangi Rum topluluklarına denk geldiği, temsil meselesini karmaşık bir hale getirmiştir.

Osmanlı salnamelerinde, yerel idare meclislerindeki Hristiyanları görüyoruz, ama belki asıl önemli soru Hristiyanların bu meclislerde ne kadar etkin olduklarıdır.¹⁵⁴ Eldeki veriler, Mudanya ve Gemlik gibi büyük ve

151 Kuzeybatı Anadolu metropolitlikleri ve bu metropolitliklere bağlı belligiş yerleşimler şunlardır: Kizikos (Kapıdağı) Metropolitliği: Erdek, Bandırma, Balya, Balıkesir (Karesi); Nikomedia (İzmit) Metropolitliği: Apolyont ve Mihaliçe bağlı köyler; Nikaia (İznik) Metropolitliği: İznik, Gemlik, Bilecik, Söğüt; Prousi (Bursa) Metropolitliği: Bursa, Tirilye, Mudanya ve Kurşunlu; Prikonnios (Marmara Adası) Metropolitliği: Marmara Adaları; Efesos (Efes) Metropolitliği: Edremit ve Kemer; Kydonies (Ayvalık) Metropolitliği: Ayvalık ve Yeniçarohori (Küçükköy), Gömeç ve çevre köyler, Stavridis, *Episkopiki Istoria*, s. 54, 97-98, 110-12, 132-33, 239, 464, 594-97.

152 Ayrıca, bu dönemde Osmanlı'nın vilayet, sancak, kaza sınırlarında sürekli değişiklik oluyordu: Marmara Adaları bir dönem bağımsız kaza, bir dönem de Erdek'e bağlı kaza olarak sınıflandırılmıştır.

153 İznik metropoliti Ieronimos (1902-10) Gemlik idare meclisi üyesiydi, Stavridis, *Episkopiki Istoria*, s. 136; Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 1907-8, s. 396.

154 Dördüncü Bölüm'de görüleceği gibi, gayrimüslim üyeler, Osmanlı'nın önemli addettiği bazı meclislere sokulmamışlardır.

güçlü Rum nüfusu olan yerlerde Hristiyan liderlerin Osmanlı meclislerinde de etkin olduğu izlenimini veriyor.¹⁵⁵ Örneğin 1910'da Erdek Metropolitliği'nin *protosingelos*'unun (yüksek rütbeli idareci) Osmanlı idare meclisinde Rumları etkin bir şekilde savunduğu bilgisine sahibiz.¹⁵⁶ Öte yandan Bursa vilayet meclisinde Hristiyanlar karar alma süreçlerine pek katılmamış, çoğu zaman alınan kararların pasif imzacıları olarak kalmışlardır.¹⁵⁷ Vilayet idare meclislerinde ise muhtemelen Osmanlı yetkililerinin sözü geçiyordu, dolayısıyla merkeze yakınlık ve uzaklık Rumların Osmanlı meclislerindeki etkinlikleri açısından önemliydi.¹⁵⁸ Bu durum, yukarıda sorduğumuz soruya da bir ipucu sunuyor. Rum liderlerin Osmanlı meclislerinde her zaman güçlü bir varlık sergile(ye)mediklerini düşündüğümüzde, bazı tarihçilerin öngördüğü gibi¹⁵⁹ Osmanlı idari yapılanmasının Rum liderlerin cemaat içi rollerini nasıl güçlendirmiş olabileceğini açıklamak zordur.

Dahası, Rumlara ait yeni bir idari örgütlenmenin kurulmuş olmasının ve Osmanlı sistemi içinde Rum üyelere yer verilmesinin, kaçınılmaz olarak Rum halkı cemaatleştirdiğini söylemek de zordur. Bu bölümde göstermeye çalıştığım gibi, Rumlar her zaman idari birimleri takip etmiyor veya kendilerini bu birimlere bağlamıyorlardı. Örneğin Gemlikli bir Rum, kaymakamlık meclisinde Rum üye olup olmadığını bile bilmediğini söylemiştir.¹⁶⁰ Halbuki Gemlik meclisinde Rum üye vardı ve bu kişiler Rumları 'temsil' göreviyle o makamda bulunuyorlardı.¹⁶¹ Ayrıca bölgedeki İngiliz konsolosu, biraz daha erken bir dönemden söz etmekle birlikte, bu üyelerin epey de etkin olduklarını not etmiştir. Dolayısıyla Gemlik meclisinde Rum

155 FO 193/774, Brussa, 18 Nisan 1867, D. Sandison, "Report on the Treatment of the Greek and Other Christian Subjects of the Porte".

156 B8b Artaki, s. 558.

157 FO 195/774 Brussa, 18 Nisan 1867, D. Sandison, "Report on the Treatment of the Greek and Other Christian Subjects of the Porte". İdare meclislerine gayrimüslimlerin katılımıyla ilgili başka sorunlar için bkz. Ortaylı, *Osmanlı Mahalli İdareleri*, s. 75-76.

158 G. Augustinos, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent ve Londra: Kent State University Press, 1992, s. 61.

159 Bkz. yukarıda dipnot no. 149-150.

160 B72 Kios.

161 Gemlik idare meclisinin tabii üyeleri arasında kaymakam vekili Sokrat Efendi'ye ilaveten metropolit Yeranimos Efendi de vardı; Vasiliyos Efendi ise seçilmiş üyeler arasındaydı, Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 1907-08, s. 396. Osmanlı meclislerindeki gayrimüslim üyeler genelde eşraftan olurdu, Augustinos, *The Greeks of Asia Minor*, s. 63-65.

üyeler olmasına rağmen bazı Rum köylülerinin Rum üyelerle pek fazla ilişkisi olmadığını söyleyebiliriz. Dahası, Rumlar her zaman idari hiyerarşiyeye bağlı kalmaz ya da hiyerarşiyi bilmezlerdi. Örneğin Siği'li bir köylü, bir sorunları olduğunda, Mudanya'daki Osmanlı makamlarına gittiklerini söylemiş, yani bu kişiler Siği'nin bağlı olduğu Tirilye nahiyesindeki Osmanlı nahiye müdürüne başvurmamışlardır.¹⁶²

Ayrıca yukarıda Gemlikli Rumun kaymakamlıktan söz etme biçimi, bu idari bölgeyi meclisten çok kaymakamın idare ettiğini düşündürüyor. Gerçekten de yetki, meclislerden çok meclislerin de başı olan vali, mutasarrıf ve kaymakam gibi idarecilerde toplanmışsa, bu durum Rumların aleyhinedir. Çünkü gayrimüslimler meclislere dahil olabilseler bile hiçbir zaman bu meclislerinin başı yani o bölgenin en üst idare amiri (vali, mutasarrıf veya kaymakam) olamazlardı. Diğer bir deyişle vilayet hiyerarşisindeki en yüksek memuriyetler, dinlerinden dolayı gayrimüslimlere kapalıydı. Babıâli bu dönemde, gayrimüslimlerin, kalabalık oldukları yerlerde, başkan vekili olmalarına izin vermiştir.¹⁶³ 1907-1908 yıllarında Gemlik kazasının kaymakam vekili Sokratis Efendi, Mudanya'nınki ise Anastasios Efendi'ydi.¹⁶⁴ Bu durum elbette en yüksek memuriyetlerin Hristiyanlara kapalı olmasını değiştirmiyor. Gerek Osmanlı gerek Rum ve Yunan kaynakları Osmanlı yetkililerine atıfta bulunduğunda, bizzat idarenin başı olan yetkiliyi vurgular. Başkan vekillerinin rolü pek de büyük değildi ya da en azından duruma göre değişiklik gösterirdi. Örneğin, Faneromeni'yle ilgili anlaşmazlıkta, belgelerde sürekli olarak gözüken kişiler Bandırma kaymakamı ile Balıkesir mutasarrıfıydı.¹⁶⁵

Rumlar, öte yandan, vilayet idaresinin birçok meclisinde –her ne kadar bu meclisler önemli kararların alındığı makamlar olmasa da– herhangi bir temsil kuralı olmaksızın yer alırlardı. Bu ikincil meclislere Rum olarak girmenin önünde herhangi bir engel yoktu. Sözgelimi 1897-1898'de Tirilye belediyesi sadece Rum personele sahipti.¹⁶⁶ Ama Rumların bu bele-

¹⁶² B163 Sigi.

¹⁶³ Bkz. Y.PRK.BŞK 48/119, 29 C 1314/5 Aralık 1896; Y.PRK.BŞK 49/2, 1 B 1314/6 Aralık 1896.

¹⁶⁴ Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 1907-8, s. 396, 404.

¹⁶⁵ DH.MKT 695/58, 29 M 1321/27 Nisan 1903; B8a Artaki, s. 437-38.

¹⁶⁶ Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, 1897-98, s. 89, bkz. yukarıda dipnot no. 143.

diyede yani bir Osmanlı kurumunda bir Rum cemaat temsilcisi sıfatıyla ve göreviyle bulunduklarını iddia etmek zordur. Çünkü belediye sadece Osmanlı değil, bir Rum idari makamıydı aynı zamanda: Osmanlı vilayet salnamelerine göre belediye Osmanlı yönetimine bağlıydı, ama belediye başkanı dini inanca göre seçiliyordu, yani Rumlar bir *Rum* belediye reisi seçiyorlardı.¹⁶⁷ Rum kaynakları da aynı makamın yarı resmi bir karakterle Rumlara bağlı olduğunu belirtir.¹⁶⁸

Ayrıca, belediye hariç, Osmanlı ve Rum idari yapıları arasında işlev farkı vardı. Osmanlı tarafı idare, maliye, hukuk ve güvenlik, Rum tarafı ise cemaat kurumlarından sorumluydu. Dahası, Osmanlı idari çerçevesi herhangi bir dini grubun değil, vilayette yaşayan herkesin başıydı.¹⁶⁹ Dolayısıyla Rumlar, merkez meclislerinin ve muhtarlıkların dışında bir Osmanlı devlet makamında çalıştıkları zaman (sözgelimi ticaret meclisi üyesi veya vergi tahsildarı olarak) sadece Rumlarla değil, o bölgedeki diğer bütün kesimlerle ilgilenmek durumundaydılar. Bir Rum, sandık emini, doktor, ticaret veya ziraat memuru olduğu zaman, bu sıfatla sırf Rumlar değil, herkes adına görev yapardı.

Bu bölümde cemaat yapılanmasının niteliklerini ve bu yapının uygulamada nasıl işlediğini incelemeye çalıştım. İlk adımda gördüğümüz, cemaat bağlarının en çok din ve eğitim alanında, yani kilise ve okulların işleyişinde belirgin olduğudur. Bu alan yerel düzeyde cemaat biriminin yetki alanına işaret eder. Cemaat, sadece Rumların, Ortodoks Hristiyanlık üzerinden şekillenen idari meseleleriyle ilgileniyor ve cemaat bağları, bir yandan cemaat birimini oluşturan daha küçük birimler yani *enoria*'lar bir yandan da cemaatlerin bağlı olduğu daha büyük birimler yani metropolitlikler tarafından destekleniyordu. Uygulamaya bakınca ise öncelikle cemaat biriminin her zaman veya her yerde mevcut bir yapı olmadığını gördük. Cemaat liderliğinin şu ya da bu biçimde geçmişten gelen bir geleneği olsa bile, bu bölümde ele aldığımız cemaat birimi modern bir yapı, yerel Rum yönetiminin Osmanlı'nın son döneminde kurumlaştırdığı bir sistemdi. Bu dönemde,

167 Köylerde her cemaat kendi muhtarına bağlı olarak belediye işlerinden sorumluydu, ama köyü bir bütün olarak ilgilendiren meselelerde diğer cemaatlerle işbirliği yapmaları gerekiyordu, Düstur, 1. tertib, c. 1, Vilayet Nizamnamesi, mad. 56, s. 618.

168 Sigouridis, *I Peramos tis Kyzikou*, s. 85-86.

169 Düstur, 1. tertib, c. 1, Vilayet Nizamnamesi, mad. 6, s. 618.

söz konusu birim, görece büyük, zengin ve gelişkin Rum yerleşimlerinde ortaya çıkmıştır.

Uygulamaya biraz daha derinlemesine bakmak ise bize cemaat bağlarının cemaat dayanışmasıyla bir ve aynı şey olmadığını da gösterir. Cemaat bağları Rumların bu kanalları kullanmasıyla işlev ve anlam kazanmakta, cemaat bağlarının varlığı, Rumların bunları mutlaka kullanacakları anlamına gelmemektedir. Ayrıca bir cemaat biriminin mevcut olduğu yerlerde bile Rum nüfusun sadece küçük bir kesimi temsil işlerine karışıyor, çok çeşitli Rum grupları yönetime katılmıyordu. Bireyler kendi tercihleriyle çocuklarını cemaat dışı okullara gönderdiklerinde, hatta başka Hristiyan mezheplerine geçtiklerinde bu idari çerçevenin sınırlarını zorlamış oluyorlardı. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken nokta, modern idari yapıların ortaya çıkışıyla cemaat bağlarının doğrudan ve mutlak bir biçimde güçlendiğinin söylenemeyeceğidir; tam tersine bu yapılar, kimi durumlarda, özellikle içinde bulundukları bağlam ve ortamla beraber düşünüldüğünde, cemaat bağlarının aleyhine işlemiştir.

MALİ İŞLER

CEMAATİN MALİ YÖNETİMİ

Tirilye'nin Aya Yani *enoria*'sından Maria Çeşmeci ile Aşağı Aya Yorgi *enoria*'sından Yorgo Petrakoğlu evlenecekleri zaman gelinin anne babası, Bethleem ile Yani, kızlarının drahomasını cemaat defterine kaydettirmek için ihtiyar heyetinin karşısına çıkar. Tanıkların huzurunda Maria'nın yeni evine götüreceği mallar kaydedilir, ardından taraflar defteri imzalar. Bu iş için Yani ile Bethleem cemaat yetkililerine bir de ödeme yapmıştır. Bu ödeme olmadan sözleşme cemaat kayıtlarına giremiyor ve herhangi bir bağlayıcılığı olmuyordu. Cemaat yetkilileri ise, drahoma ve benzeri sözleşmelerden alınan harçları cemaat sandığına koyuyor ve böylece cemaatin parasal kaynaklarına katkı yapıyorlardı.

Cemaat kurumlarının hizmet verebilmesi için bir gelirlerinin olması şarttı. Bu bağlamda yine cemaat birimi devreye giriyor ve cemaate kaynak temin eden bir örgütlenme alanı oluşturuyordu. Peki, bu süreç tam olarak nasıl işliyordu? Bireyler cemaat sandığına hangi yollarla ödeme yapıyor, para veya mal aktarıyorlardı? Cemaat sandığı kolayca doldurulabiliyor muydu; eğer doldurulamıyorsa bu işin zorlukları nelerdi?

Tarihçi Spyros Asdrachas'a göre cemaat yönetimi ne bireylerin iktisadi kaynaklarına müdahale edebilir ne de gelirlerini kontrol edebilirdi.¹ Buna göre, özel alan ile cemaat alanı arasında ya da iktisadi üretim ile cemaatin finansmanı arasında temel bir ayırım vardı. İktisadi ilişkiler ve bu ilişkilerin cemaat örgütlenmesini nasıl etkilemiş olabileceği pek araştırılmış bir alan değildir, ama cemaatin finansmanı konusunda en azından şunu biliyoruz: Cemaatin zenginliği bireylerin katkısına bağlıydı. Bireyler cemaat sandığa para koydukça cemaat de bu gelirleri biriktirir ve harcardı. Cemaatlerin, bireylerin mali desteği olmadan iş görmesi mümkün değildi.

Ekonomik varlığın cemaat için taşıdığı önemin en büyük göstergelerinden biri, cemaat üyeliğinin kişilerin ekonomik durumuna bağlı

1 S. Asdrachas, "Phorologikes kai Perioristikes Leitourgies ton Koinotiton stin Tourkokratia," *Ta Istori-ka*, 3/5 (1986), s. 52.

olmasıydı. Bunu cemaat nizamnamelerinde açık bir şekilde görüyoruz. Cemaat üyesi olabilmek yani cemaatin karar mekanizmalarına katılabilmek için gayrimenkul sahibi olmak ve bu gayrimenkullerin vergilerini düzenli ödüyor olmak lazımdı. Sözgelimi, Bandırma cemaatine girebilmek için en az 50 kuruş emlak vergisi ödüyor olma koşulu vardı.² 50 kuruş büyük bir meblağ değildi, ama o dönemde herkesin ekonomik durumunun böyle bir ödeme yapmaya müsait olduğunu söylemek zor. Örneğin, bir anaokulu görevlisinin aylık maaşı 50 kuruştur ki maaşı bu düzeyde olan bir kişinin başka bir geliri olmadığı sürece herhangi bir gelir vergisi ödemesi pek mümkün görünmüyor. Öte yandan, o dönemde 50 kuruşa bir çift altın küpe veya bir düzine lüks havlu alabilirdiniz, yani 50 kuruş, 10.000 ya da 20.000 kuruşluk drahomalar hazırlayanlar için küçük bir meblağdı.

Menkul ve gayrimenkul varlıklar, cemaat birimine üyeliği tanımlayan bir ölçüt olduğu gibi cemaatin verdiği hizmetleri de belirliyordu. Bu hizmetler arasında, nikâh ve cenaze törenleri ya da drahoma kayıtları sayılabilir. Çeşitli kategorilere ayrılmış bu hizmetlerin her bir kategorisi belirli bir ücret birimine denk geliyordu. Yine Bandırma'ya bakacak olursak burada birinci sınıf nikâh 100, ikinci sınıf nikâh 60, üçüncü sınıf nikâh ise 20 kuruştur.³ Tarafların menkul ve gayrimenkul varlıklarının cemaat defterlerine kaydedildiği drahoma hizmeti için ise birinci sınıftan 40, ikinci sınıftan 20 ve üçüncü sınıftan 10 kuruş alınıyordu.⁴ Aynı şekilde birinci, ikinci ve üçüncü sınıf cenazeler, ödenecek ücrete göre değişiyordu. Mezarlıkların nizamnamelerinde bu şartlar açıkça belirtilmişti.⁵

Söz konusu hizmetlerden alınan harçlar cemaatin toplam gelirlerinin sadece bir bölümüydü. Asıl önemli gelir kalemlerini kiliseler ve cemaat mülkleri oluşturunuyordu.⁶ Bandırma cemaatinde 1895/1896 yılında toplanan 40.436 kuruş içinde en büyük pay 8.152 kuruş ile Aya Nikola

2 GAK, Kodeks no. 453, "Kanonismos tis Orthodoxou Koinotitos Panormou," mad. 4.

3 Kodeks no. 453, "Kanonismos Panormou," mad. 32. Toplanan vergiler için bkz. Stefanos Euthidis'in hesapları, "Tameiaki Diaheirisis tis Koinotitos," Kodeks no. 453, s. 70.

4 Kodeks no. 453, 20 Ocak 1897.

5 Kodeks no. 427, "Kanonismos tou en Triglia Koinotikou Nekrotafeiou," s. 102.

6 Bkz. Kodeks no. 453, "Tameiaki Diaheirisis tis Koinotitos," 2 Nisan 1902, "Tameiaki Diaheirisis tou Scholikou Etous, 1902-3," 31 Ağustos 1903, "Diaheirisis tou Koinotikou Tameiou," 31 Mart 1904. Bu mülklerden çoğunlukla satış ya da kira yoluyla gelir elde edilirdi.

Kilisesi'ne aitti. Aynı yıl toplanan ikinci büyük miktar, 7.993 kuruş ile kira mülklerinden geliyordu. Aya Yorgi Kilisesi de toplam gelire 7.884 kuruş ekliyor, bu miktarı her iki kilisenin oturma kirasından⁷ kazandığı 3.484 kuruş izliyordu. Bundan sonraki en büyük tutar, 2.634 kuruş ile drahoma, miras hizmetleri ve benzeri kayıtlardan elde edilen harçlardan oluşuyordu. Sonuç olarak, Bandırma cemaat gelirlerinin temelde gayrimenkullerden ve kiliselerden geldiğini söylemek mümkün.⁸

Kilise gerçekten de cemaatin mali omurgasını oluşturuyordu ve mali yönetimi idari düzenden bağımsız düşünmek mümkün değildi; ihtiyar heyetleri, kiliselerin mali kaynaklarının denetimi yoluyla cemaat maliyesini kontrol ederdi. Bireyler belli bir miktar para veya mülkü cemaate aktarırlar, bu gelirler cemaat sandığında toplanır ve ihtiyar heyeti tarafından yönetilirdi. Mali işler cemaat kurumlarının yönetimi için doğrudan önem taşıdığından, cemaat sandıklarıyla ilgili kural ve düzenlemeler cemaat nizamnamelerinin önemli bir kısmını oluşturuyordu. Örneğin, Tirilye ihtiyar heyetinin altı işlevinden üçü cemaat kurumlarının mali denetimiyle ilgiliydi. Tirilyeli yöneticiler cemaat mülklerinden gelen kiranın idaresi, kilise ve okulların hesaplarının tutulması ve din adamlarının ücretlerinin ödenmesi gibi işlerden sorumluydu.⁹

Kilise cemaatin temeliydi, ama elbette diğer cemaat kurumlarını da kiliseyle birlikte düşünmek gerekli. Bu ortak alanı, sembolik düzeyde, ihtiyar heyetinin toplantılarını yaptığı mekânlar üzerinden görmek mümkün. Cemaat liderleri için kilise yerine, cemaate ait herhangi bir binada toplanmak olağan bir durumdu.¹⁰ Bazen metropolitlik binasında toplanılırdı, ama her kasabada metropolitliğe ait bir bina bulunmadığından, ihtiyar heyetleri sık sık cemaat okulunu veya cemaat ait bir başka binayı da kullanırdı. Sözgelimi, Bandırma ihtiyar heyeti 19 Ocak ve 2 Mart 1897 tarihli toplantılarını cemaat okulunun salonunda yapmıştı.¹¹ Tirilye ihtiyar heyeti ise 22 Şubat 1912'de metropolitlik kilisesinin toplantı salonunda bir araya gelmişti.¹²

7 Kiliselerdeki oturma sıralarının cemaate kiralınması.

8 Kodeks no. 453, "Synoptikos Logariasmos tou Tameieou tis Koinotitas," 1895/96; Kodeks no. 427, "Kanonismos tis Orthodoxou Koinotitas Triglias," mad. 10.

9 Kodeks no. 427, "Kanonismos Triglias," s. 43.

10 Kodeks no. 427, 22 Şubat 1912; Kodeks no. 453, 19 Ocak 1897.

11 Kodeks no. 427, 19 Ocak 1897.

12 Kodeks no. 427, 22 Şubat 1912.

Kaynakların ortak kullanımında cemaat kurumları özellikle de kilise ve okullar iç içe geçmiş durumdaydı. Örneğin Bandırma cemaat okulunun sandığı cemaatin genel sandığından ayrı değildi.¹³ Büyük cemaatlerde ise kilise, okul ve metropolitlik sandıkları ayrıydı, ama bir kurumun ihtiyacı diğer kurumun sandığından karşılanabilir ya da bir sandıktan diğerine kaynak aktarılabilirdi. İdeal olan, okul yapılarının yeniden inşası ve onarımı için gereken masrafların okul sandığından ödenmesiydi,¹⁴ ama kilisenin okula destek çıkması da alışılmadık bir durum değildi.¹⁵ Aynı şekilde bir okul inşası için metropolitliğin kasasından da ödeme yapıldığı olurdu.¹⁶

MALİ ZORLUKLAR

Okul ve kilise sandıklarına ayrı ayrı kaynak bulmak kolay olmadığından gelirlerin ortak kullanımını sağlayan bir mali ağın varlığı, cemaat kurumlarının ayakta kalması için hayati önemdeydi. Mihaniona cemaat yetkilileri 1896'da okullarını yenilemeyi kararlaştırdıklarında öncelikle kilise sandığına başvurmuşlardır. Ancak 1911'de yani on yılı aşkın bir süre sonra inşaat hâlâ tamamlanamayınca okul kaynaklarını da kullanmaya karar verirler.¹⁷ Kaynakların ve de yukarıda anlatıldığı gibi binaların ortak kullanımında olması, cemaat işleri için her kurum ve sandığın istenildiği anda ödeme yapmaya uygun olmadığını düşündürüyor. Binaların yenilebilmesi sandıklarda yeterli para olmasına bağlıydı.

Bandırma ihtiyar heyetinin 20 Haziran 1898 tarihinde Kizikos Metropolitliği'ne yazdığı bir yazıdan cemaatin bazı mali güçlüklerle karşı karşıya olduğunu öğreniyoruz. Bu dönemde Bandırma kilise gelirlerinde büyük bir düşüş olmuş ve yönetim, cemaat üyelerinden borç almaya başlamıştı. Ayrıca bölgedeki tüm papazlar için yeterli kaynak olmadığından papaz sayısının azaltılması istenmekteydi.¹⁸ Mali zorluklar sadece kiliselerle değil, Bandırma okuluyla da ilgiliydi. Hesap defterleri bütçenin açık verdiğini ve

13 Kodeks no. 453, "Kanonismos," mad. 32 ve 50; "Synoptikos Logariasmos tou Tameiou to Koinotitas," 1895/96, 31 Mayıs 1898.

14 Erdek için bkz. BOA, İ. AZN, no. 12, 3 Za 1322/9 Ocak 1905.

15 Bkz. Erdek'in Ekinlik köyü, İ.MF, no. 4, 3 S 1330/23 Ocak 1912.

16 Bkz. Bursa'nın Altıparmak mahallesindeki karma okul, İ.AZN, no. 14, 12 Ra 1321/8 Haziran 1903.

17 İ. AZN, no. 13, 14 B 1314/19 Aralık 1896; İ.MF, no. 8, 26 B 1329/23 Temmuz 1911.

18 Kodeks no. 453, 20 Haziran 1898.

okul sandığının borçta olduğunu gösteriyor, yetkililere harcamaları kısımları ve yeni para kaynakları bulmaları telkin ediliyordu. Okul idaresi hem eğitim kadrosu hem de idari kadrodan bazı çalışanların işine son vermişti. Cemaatin sandık emini Sokratis İliadis görevinden istifa etmiş, yerine geçen Vasilius Vasiliadis ise sadece üç ay dayanabilmişti. Süregiden mali güçlükler karşısında yetkililerin düşündüğü çözüm okul harçlarını artırmak ve başka cemaatlerde de uygulandığı gibi, kiliselerdeki mum satışlarından elde edilen gelirleri okul sandığına aktarmaktı.¹⁹

Cemaatler bu tür zorluklarla sık sık karşılaşyordu ve sandıkları doldurmak için esas olarak bireylere bağımlıydılar. Bireylerden cemaate nasıl para aktarıldığını anlayabilmek için, bir kez daha inşaat projelerine dönebilir, bir binanın nerede ve nasıl kurulduğu gibi son derece temel ama yeterince araştırılmamış bir konuyla işe başlayabiliriz. Gerçekten de bir cemaat binasının nerede inşa edildiği pek sorgulanmaz ve detaylı olarak incelenmez. Oysa yer meselesi yani bir binanın neden o noktada bulunduğu da 50 metre ileride olmadığı veya kilise ile okul binaları bazı mahalle ve köylerde yan yanayken başka yerlerde bu yapıların neden birbirlerinden uzak yerlere inşa edildikleri sorulmaya değer sorulardır. Örneğin Edincik okulu kilise avlusundaydı,²⁰ Bursa'nın Balıkpazarı Mahallesi'ndeki erkek okulu kilisenin yanına inşa edilmişti,²¹ Gemlik ve Tirilye'de ise kiliselerden bağımsız okul binaları vardı.²²

Öncelikle, okulların kiliselerden ayrı yerde ve de kendi binalarında bulunması örgün ve seküler eğitiminin başlamakta olduğunun bir göstergesidir. Bunun yanı sıra, cemaat binalarının bulunduğu yer, eğer yapı eski bir Bizans kilisesi değilse veya çok eski bir cemaat arazisi üzerine inşa edilmemişse satışlara ve gayrimenkul bağışlarına bağlıydı. Önceki bölümde gördüğümüz Tirilye'deki merkez kilise inşası için Tirilyeli Ekaterini Tomb-roğlu cemaate bir arsa satmıştır.²³ Bir başka Tirilyeli, Zoi Kosti Botoğlu da, 6 Haziran 1902'de okul sandığına bir zeytinlik bağışlamıştır. Elbette bazı

19 Kodeks no. 453, 30 Haziran 1898.

20 İ. AZN, no. 5, 3 Z 1330/13 Kasım 1912.

21 İ. AZN, no. 2, 16 B 1317/20 Kasım 1899.

22 Bkz. Gemlik'in Balıkpazarı mahallesindeki erkek okulu, İ. AZN, no. 11, 2 N 1317/4 Ocak 1900 veya Tirilye kasabasındaki karma okul, İ.MF, no. 6, 7 M 1329/8 Ocak 1911.

23 Kodeks no. 427, 18 Temmuz 1908.

toprak bağışları, inşaat amaçlarına uygun olmazdı. Böyle durumlarda, ihtiyar heyeti o toprağı ya gayrimenkul olarak elinde tutup gelir getiren bir mülk olarak kullanır ya da satardı. Botoğlu'nun arazisi cemaate geçtikten bir yıl sonra Aşağı Aya Yorgi *enoria*'sından Stavros Z. Grigoroğlu'na satılmıştır.²⁴

Ayrıca bu özel arsaların cemaate satılması veya bağışlanması, cemaate geçen yeni arazilerin bundan sonra bir dizi özel arsa ya da konuta komşu olacağı anlamına geliyor, böyle bir durum da yine cemaatin bireylerle anlaşmaya varmasını gerektiriyordu. Kilise ve evlerin birbirine yakın olması, aşağıda da göreceğimiz üzere, özel alan ile cemaat alanının birbiriyle bir biçimde muhatap olmasını zorunlu koşuyordu. Sözgelimi Yetsimani Anastasiyu Barsi'nin evi, Tirilye'nin Aşağı Aya Yorgi Kilisesi'nin yanındaydı ve Hacı Atanasios'un evine bitişikti.²⁵

Cemaat defterlerine kayıtlı devir işlemlerinden kimlerin cemaate toprak sattığını biliyoruz. Peki ama ya mülklerini elden çıkarmak istemeyenler olduğunda, o zaman cemaat yönetimi ne yapıyordu? Böyle bir durumda halihazırda cemaatin tasarrufunda olan araziler kullanılabilirdi. Nitekim bazı kilise ve okullar bu şekilde inşa edilmiştir. Erdek yakınlarındaki İskoby köy okulu yeni bir bina inşası için uygun olmayan bir yerde bulunduğundan cemaat yöneticileri yeni okul yapımı için halihazırda cemaate ait olan bir arazinin kullanılmasını önermiştir.²⁶

Arazilerin cemaat mülkiyetinde olmadığı, satış ya da bağış vasıtasıyla da elde edilemediği durumlarda, idareciler mülk sahipleriyle bir şekilde anlaşmaya varmak durumunda kalırdı.²⁷ Cemaat binalarının inşasıyla ilgili Osmanlı ve Rum kayıtlarında böyle bir durumda ortaya çıkabilecek muhtemel baskılarla ilgili uyarılar vardır.²⁸ Cemaat binalarının inşası, yenilenmesi veya tamirati için çıkarılan padişah iradelerindeki genel ifade, "... kimse-

24 Kodeks no. 427, 17 Ağustos 1903. Erdek'in kilise ve okulları kasaba zeytinliklerinden gelen gelire geçinirdi, DH.ID 113/25, 23 S 1330/12 Şubat 1912.

25 Kodeks no. 427, 13 Ekim 1906.

26 İ.AZN 19 Ş 1321/10 Kasım 1903. Cemaatin elindeki gayrimenkuller defterlerde kayıt altına alınırdı. Örneğin Tirilye'de: "Η Κοινότης ... έχει άπασαν την κτηματικήν ακίνητον και κινητήν περιουσίαν, ως εμφαίνεται, εν τω επί τούτω καταρτισθέντι κτηματολογικώ Κώδικι της Κοινότητος," Kodeks no. 427, "Kanonismos Triglias," mad. 2.

27 İ.HUS 4/1310, 26 Ra 1310/18 Ekim 1892; DH.EUM.THR 13/44, 15 Za 1327/28 Kasım 1909.

28 Ayrıca bkz. Birinci Bölüm.

den cebren akçe ahz veya suver-i saire ile tazyik ve izac edilmek gibi ahval vukua getirilmeme(si) ..." yönündedir.²⁹ Aynı iradelerde kişilerin cemaate para veya mülk devrettiğinde bunu "hüsn-i rızalarıyla" yaptıkları da yazar.³⁰ Cemaat kayıtları da aynı yöndedir. Örneğin Anastasiyos Tatavlı ile karısı Efterpi H. Moralı kendi mülkleri olan bir kahvehane binasını Tirilye kültür cemiyetine sattıklarında, cemaat kâtibi cemaat defterine bu şahısların binayı, kendi özgür iradeleriyle (οικεία και ελευθέρα θελήσει) sattıklarını kaydetmiştir.³¹ 16 Mart 1908 tarihinde Tirilye ihtiyar heyeti merkez kilise inşasına karar verdiğinde, bu girişimin Tirilye ahalisine (λαός) herhangi bir ilave yük getirmeksizin icra edilmesi gerektiği belirtilir.³²

Eğer yetkililer bu uyarı ifadelerini gerekli görmüşse, o halde halkın cemaat liderlerinin kararlarından veya eylemlerinden memnun olmamaları için bazı sebepler olmalıydı. Bu uyarılar bir ihtimaller dünyasını mı ima ediyordu, yoksa herhangi bir baskının bir gerçekliği olabilir miydi? Ahali bazı uygulamaları kabul etmeye mecbur kalırsa ne oluyordu? Osmanlı ve Rum kayıtlarında gördüğümüz yukarıdaki ifadeler, konuyla ilgili neredeyse bütün belgelerde bulunan standart ifadelerdir, dolayısıyla bunlar bir gerçeklikten çok bir rutini çağrıştırır, ama bu tür uyarıların yalnızca varlığı bile baskıların tamamen gerçek dışı bir durum olmayabileceğini ve belki daha da önemlisi cemaat alanı ile kişisel alan arasında temel bir fark bulunduğunu gösteriyor. Geleneksel tarihyazımı bu farkı pek görmez. Her Rumun otomatik olarak cemaatin yararına davranacağı veya bireylerin sahip olduğu malların rahatlıkla Rum cemaati tarafından da kullanılabileceği varsayılır. Oysa durum böyle değildir.³³

Cemaat kayıtları, ihtiyar heyetlerinin aldığı kararların kasaba halkıyla müzakere edildiğini gösteriyor. Örneğin F. Dimitriu Ksinu, 1897'de Bandırma'da ihtiyar heyetine verdiği bir dilekçede, Aya Paraskevi Kilisesi'nin avlusuna bitişik bir arazinin kendisine ait olduğunu söylüyordu. Görünüşe göre bir tür bağlantı yolu olarak kullanılan bu küçük alanda bir süre önce

29 İ.AZN 9 M 1316/30 Mayıs 1898. Ayrıca bkz. 12 Ra 1321/8 Haziran 1903; 30 B 1321/22 Ekim 1903; 3 Za 1322/9 Ocak 1905.

30 İ.AZN 9 Ca 1313/28 Ekim 1895.

31 Kodeks no. 427, 3 Şubat 1906.

32 Kodeks no. 427, 16 Mart 1908.

33 Bkz. Üçüncü Bölüm.

bir yangın çıkmış ve yangının yol açtığı yıkım, farklı mülkiyet iddialarına neden olmuştu. Ksinu, mülkiyetin kendisinde olduğu bilgisinin cemaatin eski defterlerinden birinde kayıtlı bulunduğunu söyleyecek, ama ihtiyar heyeti böyle bir kaydın olmadığını belirterek bu iddiayı reddedecekti.³⁴

Biz burada kimin haklı olduğuna karar verecek durumda değiliz, olmamız da gerekmez. Fakat, böyle tartışmalı durumlarda hangi otoritenin karar verici pozisyonda olduğunu sormamız, ihtiyar heyetinin hem kayıtlardan sorumlu olduğunu hem de cemaat meselelerinde hakemlik yaptığını düşündüğümüzde bu heyetin karşısında herhangi alternatif bir güç bulunup bulunmadığını araştırmamız yerinde olur. Bu soru bizi hem üst düzey Rum makamlarına yani metropolitliğe ve Patrikhane'ye hem de Osmanlı idaresine götürecek ve bu suretle yerel Hristiyanların, ister Rum ister Osmanlı olsun üst makamlarla olan ilişkileri ortaya çıkacaktır.

Mülkiyet meselesi dışında cemaat yönetimi ile Rum bireyler arasında, mali konularda sorun yaratan başka alanlar da vardı. Örneğin, Perama cemaat nizamnamesinde, kilise ve okul sandıklarına borçlu olanların ya da cemaat mülklerini şahsi malı gibi elinde tutanların cemaat üyesi olamayacağı ve idari görevler için ihtiyar heyeti seçimlerine seçmen ya da aday olarak katılamayacakları belirtiliyordu.³⁵

Öte yandan cemaate bağış yapan, mülk veren ya da bu konuda sorun yaşayan kişilerden söz edince, mutlaka cemaat yönetimi dışında birileri anlaşılmamalı. Cemaat üyelerinin veya cemaatte idari görevlerde bulunanların ortak kullanım için para ya da mülk bağışlamaları son derece yaygındı. Mesele Tirilye'de cemaat idaresinde çalışan bir grup Rum, kasabanın yeni okulu için arazi bağışlayanlar arasındaydı.³⁶ 1901-1904 yıllarında mali hesapları denetleyen heyetin üyesi Sokratis Kalemkeris de cemaat sandığına Kalemkeris biraderler adına bir arazi bağışlamıştı.³⁷ Keza, aynı denetleme heyetinde yer alan Dimitrios Takas'ın akrabası Nikolaos Takas da okula bağış yapanlar arasındaydı.³⁸ Dimitrios Takas'ı cemaatin ilerigelenlerinin katıldığı 23

34 Kodeks no. 453, 23 Kasım 1897.

35 "Genikos Kanonismos tis Ellinikis Orthodoxou Koinotitas Peramou," mad. 5, G. A. Sgouridis, *I Peramos tis Kyzikou* içinde, Atina: Ekdoseis Peramion-Kyzikinon, 1968, s. 88.

36 İ.M.F. 7 M 1329/8 Ocak 1911.

37 İ.M.F. 7 M 1329/8 Ocak 1911; Kodeks no. 427, 23 Mart 1905.

38 Kodeks no. 427, 23 Mart 1905; İ.M.F. 7 M 1329/8 Ocak 1911.

Mart 1905 tarihli bir toplantıda görüyoruz. Beraberinde, aynı soyadı taşıyan Yeoryios Anastasios Takas da vardır. Hem Dimitrios hem de Anastasios Takas aşağıda ele alacağımız vergi komisyonlarında da yer almıştır.³⁹

Tirilye'de 1910'lu yıllarda modern bir okul kurulması için uğraşanlar yine bu bireylerdi. Daha önce belirttiğim gibi, örgün ortaöğretim modern ideolojinin getirdiği ve yeni orta sınıfların benimsediği bir yenilik olduğundan, o ana kadar hemen hiç bilmedikleri bir kurum için geniş köylü kitlelerinden mali destek almak zordu. Bu şartlar altında genellikle cemaatin ilerigelenleri inisiyatif kullanır ve bu kurumların destekçisi olurlardı. Gemlik'in Altıparmak Mahallesi'nde, Todoraki Zafiridi bir erkek okuluna dönüştürülmek üzere cemaat sandığına bir ipek atölyesi, bir küçük arsa ve hamamdan oluşan bir grup gayrimenkul bağışlamış, inşaat masraflarını da bizzat karşılamayı önermişti.⁴⁰ Bu da demek oluyor ki bu bölgedeki okulun nerede ve nasıl kurulacağını bu bağış belirleyecekti. Keza, Yanis Çaryiridis'in 1912'de Edincik kasabasında okul inşası için gereken 150 liralık meblağı tek başına karşıladığını biliyoruz.⁴¹

İnşaat masraflarını bazen birkaç kişinin bir araya gelip ödediği de oluyordu. Örneğin Eskişehir'de kasaba eşrafından 15 kişilik bir grup kilise inşaatı için, toplam meblağın dörtte üçünü karşılayan 600 Osmanlı altını ödemişti.⁴² 1901'de Kemer'de de cemaat idaresi mezarlık için bir *kemikhane* inşa etmeyi kararlaştırmış ve masraflar kasabadaki bir tüccar grubu tarafından karşılanmıştı.⁴³ Ünlü metropolit Hrisostomos da, Tirilyenin ilerigelenleriyle birlikte planladıkları okulun inşaatı için en büyük bağış bizzat yapmış,⁴⁴ inşaat masrafları için toplanan 1.200 liranın 400 lirasını şahsen ödemişti.⁴⁵ Harcamaların geri kalan kısmını karşılayabilmek için

39 Kodeks no. 427, 23 Mart 1905.

40 İ.AZN 2 N 1317/4 Ocak 1900.

41 İ.AZN 3 Z 1330/13 Kasım 1912.

42 Toplam meblağın bir çeyreği, yani 200 altın para kilise fonundan ödenmişti, İ.AZN 9 Ca 1313/28 Ekim 1895.

43 İ.AZN 16 B 1319/29 Ekim 1901.

44 Hrisostomos, Drama metropolitliğinden uzaklaştırılmasının ardından Tirilye'ye gelmiş, daha sonra da İzmir metropoliti olmuştu; Hrisostomos İzmir'de 1920-22 yıllarında Türk-Yunan Savaşı sırasında yaşanan olaylara dahil olan metropolitir, T. Pistikidis, *Triglia Bithynias*, Rafina: y.y., 1983, s. 186-89; A. Exadachtilidou, "O Chrysostomos Smyrnis stin Triglia," *Mikrasiatika Chronika*, c. 19, 1995, s. 11-20.

45 İ.MF, no. 6, 7 M 1329/8 Ocak 1911.

240 lira kilise ve manastır sandıklarından alınmış, buna Yanko Efendi 300 lira eklemiş, bir 240 lira da ABD'deki bir grup Tirilyeli tarafından bağışlanmıştı.⁴⁶ İnşaatın tamamlanmasını sağlayan en son katkısı da 300 liralık bir bağışla Yanis Çaparis yapacaktı. Çaparis'in ödediği 300 lira diğer bağışlardan daha büyük bir meblağ olmasa bile, inşaat ancak bu paranın cemaat kasasına girmesiyle tamamlanabilmişti. Çaparis, Bükreş'te bir işletmesi olan Tirilyeli bir tüccardı. Hrisostomos kendisine şahsen başvurup inşaatın bitirilebilmesi için bağışta bulunmasını istemişti.⁴⁷ Âdet olduğu üzere, okul binası tamamlandıktan sonra Çaparis, adına okunan bir duayla cemaatin büyük hayırseverleri arasına girecekti.⁴⁸

Yanis Çaparis ve ABD'den bağış gönderen Tirilyeli hayırseverler, kurumların tesisi ve sürekliliği için cemaatin bireylere bağımlı olduğu olgusunu bir kez daha vurgulamakla kalmayıp yerelliği aşan bazı Rum bağlarının varlığını da gösterir. ABD'li Tirilyeliler ve Çaparis, daimi ikamet, emlak vergisi mükellefligi ve Osmanlı vatandaşı olma şartlarını yerine getiremeyeceklerinden Tirilye cemaat nizamnamesine göre cemaat üyesi olamazlardı.⁴⁹ Ancak hepsi aynı memleketten olup aynı Rum Ortodoks inancını paylaşan kişilerdi. Tirilye'den uzak bir yerlerde yaşıyor olabilirlerdi, ama doğup büyüdükları yer burasıydı. İki komşu köyün bile birbirine yabancı olabildiği bir toplumda, insanlar doğup büyüdükları yerle özel bir bağ geliştirdi ve bu bağ, Rumları, nerede yaşadıklarına veya çalıştıklarına bakmaksızın, ya şahsen ya da hayır işleri yoluyla tekrar tekrar kendi köy ve kasabalarına çekirdi. Aynı şey Metropolit Hrisostomos için de geçerliydi. Hrisostomos, Tirilye'de ikamet etmiyordu, dolayısıyla kasabanın ihtiyar heyeti toplantılarına resmi olarak başkanlık etmesi mümkün değildi (İhtiyar heyeti başkanlığı nizamnameye göre Bursa metropoliti veya metropolit vekili için ayrılmıştı). Buna rağmen, Ortodoks Hristiyanlık ve hemşerilik bağları cemaatin formel kurallarını aşıyor, Hrisostomos'un hem toplantılara başkanlık etmesini hem de okul başta olmak üzere pek çok cemaat

46 İ.MF, no. 6, 7 M 1329/8 Ocak 1911.

47 Kodeks no. 427, 4 Ekim 1909.

48 Kodeks no. 427, 15 Ocak 1910. O dönemde hayırseverleri bu tarzda anmak ve binalara adlarını vermek olağan bir uygulamaydı.

49 Bkz. Birinci Bölüm.

kurumuna öncülük etmesini sağlıyordu. Bu şekilde iş gören başka kişiler de vardı. Aslen Paşalimanı Adası'ndan olan ünlü İstanbullu banker Zarifis, Rumca eğitime destek olmak için Bursa'da bir ilk ve ortaokul yapımını finanse etmiştir.⁵⁰ Zarifis'in iş ortağı ve akrabası Efstatios Evgenidis de yine Bursa'da kendi adını taşıyan bir lise için (Evgenidia Eğitim Kurumları, bkz. Resim 8)⁵¹ parasal destek sağlamıştır.⁵²

Dolayısıyla, cemaatin mali ihtiyaçlarının karşılanması Rumlara ait bir alandı. Bu elbette her Rumun parasal yardım yapacak güçte olduğu ya da böyle bir yardım yapmak isteyeceği anlamına gelmiyordu, fakat her Rum sadece Rum olması nedeniyle bir cemaat kilisesi veya okulunun finansmanı için potansiyel bir adaydı. Kilise ile okullar için kullanılan cemaat sandıkları, inşaat masraflarını ve cemaat kurumlarının diğer harcamalarını karşılamak için bireylere bağımlıydı. Bu da dini ayırım üzerinden işliyordu: Sadece Ortodoks Hristiyan inancından olanlar bu harcamalara katılıyordu. Osmanlı devleti bu kurumlara yapılan ödemelerin kayıtlarını tuttuğu ve kilise, okul gibi cemaat kurumları için arsa vergisi talep ettiği halde,⁵³ inşaat ve bakım için herhangi bir katkıda bulunmuyordu. Osmanlı'nın müdahil olduğu alan vergilendirmeydi.

VERGİLENDİRME

Tarihçiler gayrimüslimlerin nasıl vergilendirildiği konusuyla nispeten daha çok ilgilenmişlerdir. Özellikle Osmanlı arşivlerinde ve bir miktar da cemaat defterlerinde, bu konuda kayıt bulunması bu ilgiyi besleyen önemli etkenlerdendir. Vergi kayıtları hem Hristiyanların Osmanlı ekonomisindeki rolü açısından hem de imparatorluğun toplumsal ve kültürel çeşitliliğini göstermek amacıyla incelenmiştir.⁵⁴ Fakat bu araştırmaların çoğu 19. yüzyıl

50 G. Zarifis, *Oi Anamniseis Mou*, Atina: Trochalia, 2002, s. 383.

51 Ayrıca bkz. Birinci Bölüm.

52 M. D. Sturdza, *Grandes Familles de Grèce*, Paris: M. D. Sturdza, 1999, s. 153; Zarifis, *Oi Anamniseis Mou*, s. 383.

53 Bkz. İ.AZN 1 Za 1311/6 Mayıs 1894 ve İ.AZN 3 Z 1330/13 Kasım 1912.

54 H. Lowry, *Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, İstanbul: Isis Press, 1992; E. Balta, *Peuple et Production: pour une interprétation des sources ottomans*, İstanbul: Isis Press, 1999; S. Petmezas, "Christian Communities in Eighteenth- and Early Nineteenth-century Ottoman Greece: Their Fiscal Functions," M. Greene (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Markus Wiener, 2005, özellikle s. 71-127. 1453-1856 dönemi için cemaatlerden vergi toplan-

öncesini ele alır, klasik vergi düzeninin değişmeye başladığı dönemlerle pek ilgilenmez ve 18. yüzyılın ötesine nadiren geçer. Bu zaman sınırlamasının önemli bir sebebi Yunanistan'da çalışan Osmanlı tarihçilerinin genelde Yunan toprakları üzerindeki Rum topluluklarını inceleyip 1830'da Yunan devletinin kurulmasından sonraki döneme pek bakmamalarıdır. Dolayısıyla 19. yüzyıl Tanzimat reformlarıyla birlikte Hristiyan vergi sisteminde ne tür değişiklikler olduğu hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz.⁵⁵ Şimdiye kadar bu konuda yapılan incelemeler çok genel nitelikte olup köy ve kasaba düzeyinde vergi toplama uygulamaları hakkında bilgi vermemektedir. Bir Rum hanesinin kapısını çalan vergi tahsildarı kimdir, kimin adına ne tür bir vergi toplamaktadır, vergiler ne kadardır ve düzenli bir şekilde ödenebilmekte midir?⁵⁶ Bu ve bunun gibi sorulara yanıt ararken bu bölümde vergilendirme konusunu cemaat ilişkileri bakımından da irdelemeye çalışacağım.

19. yüzyılın sonlarında, incelediğimiz bölgede, Rumların kilise vergileri ile devlet vergilerinin bir bölümünü nakdi olarak bölgelerindeki Rum yetkililere ödediklerini görüyoruz. Bir de cemaat dışı bir mültezim tarafından toplanan aynı (ürün olarak alınan) vergiler vardı. Cemaat nizamnamelerinde sadece kilise vergileriyle ilgili bir vergi toplama görevi belirtiliyor.⁵⁷ Dolayısıyla, cemaatin Kilise vergilerini toplaması kâğıt üstünde onaylanmış bir sistemdi. Uygulamada devlet adına alınan nakdi vergilerin de cemaat yetkililerince toplanması ise yazılı olmamakla beraber Osmanlı yönetiminin bu konuda cemaate bağlı olduğunu gösteriyor.

Cemaat defterlerindeki vergi kayıtları bize hane listelerinden ziyade toplam meblağları verir. Yine de, Osmanlı vergi reformları ışığında, Rumların vergilerini ödediklerinde aldıkları makbuzlara bakarak, bu dönemde bireysel vergi yükümlülüğüne doğru bir geçiş olduğunu düşünebiliriz.

ması işini Osmanlının iltizam usulünün bir parçası olarak düşünen ve bu konuyu cemaat ilişkilerinin görüldüğü başka alanlarla karşılaştıran yakın tarihli bir inceleme için bkz. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik, 2004.

55 D. Quatert, "The Age of Reforms," H. İnalcık ve D. Quatert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 854-55.

56 Daha erken yüzyıllarda cizyenin nasıl toplandığı hakkında bkz. Linda Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*, Leiden: E. J. Brill, 1996, özellikle s. 203-5. Vergilendirmeyi cemaate ait bir alan olarak gören bir çalışma için bkz. G. Augustinos, *The Greeks of Asia Minor*, Kent ve Londra: Kent State University Press, 1992, s. 44-45, 71.

57 Kodeks no. 427, "Kanonismos Triglias," mad. 7.

Örneğin Nikola oğlu Yorgi, 18 Temmuz 1865'te Mudanya'nın Misepoli köyünde sahip olduğu topraklar için 206 kuruş 8 paralık emlak vergisi öde-miş ve makbuzunu almıştı.⁵⁸ Aynı şekilde Tirilyeli Eleni Moshovu da elinde bulunan bir arazinin 17 yıllık emlak vergisi olarak toplam 15 lira ödemişti.⁵⁹ Keza, Kala-i Sultaniye (Çanakkale) Sancağı'nda, Teodoros Teodoru adlı bir Rum 1913/1914 ve 1914/1915 yılları için gelir vergisini vermiş ve makbuz-larını almıştı.⁶⁰

Vergiler, ödeme biçimine göre, nakdi ve ayni olarak ikiye ayırıyordu. Nakdi vergiler sırasıyla Osmanlı devletinin ve Ortodoks Kilisesi'nin koyduğu devlet ve kilise vergilerinden oluşuyordu. Devlete verilen vergiler cizye (ya da 1856'dan sonraki adıyla bedel-i askeri), emlak vergisi ve temettü (gelir vergisi) olarak üçe bölünüyordu.⁶¹ Ayrıca yine devlet hazinesine giren ve belediye hizmetleri, polis ve benzeri kalemler için alınan bir dizi ek vergi de mevcuttu.⁶² Bu devlet vergilerinin tümü nakdi olarak ödeniyor ve Hristiyan yetkililerce toplanıyordu. Kilise vergileri ise bir bütün halinde veriliyordu; vergi mükellefi her Ortodoks Hristiyan bu vergiyi ödemeye mecburdu.

Söz konusu nakdi vergiler –gerek devlet gerek kilise vergileri– mahal-lelere göre toplanır, bir Rum, vereceği vergiyi mahallesinin ya da köyünün muhtarına öderdi.⁶³ 1902'de Bandırma'da Aya Nikola, Aya Yorgi ve Pana-yia *enoria*'larında oturanlar devlet ve kilise vergilerini sırasıyla Yordanis Çukalas, Daniil Keresteci ve Yeoryios Magos adlı muhtarlara ödemiş ve bu ödemeler cemaat defterlerine işlenmişti.⁶⁴

Muhtarlığın sadece Hristiyan değil bir Osmanlı devlet kurumu da olması ve yerel düzeyde vergileri muhtarların toplaması, Osmanlı yetkilile-rinin imparatorluğun gayrimüslim nüfusuyla kurduğu ilişkide vergilendir-menin ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Muhtarlar hem din esasına

58 AKMS, engrafa, fakelos no. 15, belge no. 11.

59 Kodeks no. 427, 28 Eylül 1909.

60 1329 (1914/15): 40 kuruş ve 35 para; 1330 (1915/16): 29 kuruş ve 15 para; yine 1330'da 113 kuruş ve 20 para, AKMS, engrafa, fakelos no. 17, belge no. 7 ve 8.

61 Bkz. Kodeks no. 453, 1897 yılı vergi hesapları.

62 Bkz. Kodeks no. 453, 1895 yılı vergi hesapları.

63 Köy/mahalle birimlerinin ve *enoria*'nın yapısı ve özellikleri hakkında bkz. Birinci Bölüm.

64 Kodeks no. 453, 12 Mart 1902 (Aya Yorgi); 13 Mart 1902 (Aya Nikola); 19 Nisan 1902 (Panayia). İoordanis Çukalas, Aya Nikola *enoria*'sının; Daniil Keresteci, Aya Yorgi *enoria*'sının; Yeoryios Magos ise Panayia *enoria*'sının muhtarıydı, Kodeks no. 453, 3 Mart 1902.

göre belirleniyor⁶⁵ yani gayrimüslim nüfusla doğrudan ilişkilendiriyor hem de kaza kaymakamı⁶⁶ tarafından atanıyor ve ona bağlı olarak çalışıyorlardı.⁶⁷

Bandırma'nın Servi Mahallesi'ne muhtar olarak seçilen Dimaki oğlu Dimitri görevi kabul etmeyince istifa mektubunu kaymakama gönderir.⁶⁸ Bu mektubun bir kopyası cemaat defterinde de muhafaza edilmiştir, çünkü muhtarlar köy ve mahallelerdeki cemaat işlerinden de sorumludur. Muhtarın cemaat bağlantısı iki düzeyde işliyordu: a) Kilise vergilerini toplamak ve b) toplanan bu vergileri –devlet vergileri de dahil– cemaat yetkililerine teslim etmek. Bu hesaplar cemaat defterlerine kaydediliyor ve toplanan meblağlar Osmanlı ve Rum idari kanalları üzerinden üst makamlara gönderiliyordu. Vergilendirme sadece cemaat idaresince değil, cemaat liderlerinin toplanıp Osmanlı yetkilileriyle mali konuları konuştuğu Osmanlı idare meclislerince de denetleniyordu. (bkz. aşağıda s. 105-106) Diğer bir deyişle aynı idareciler hem Osmanlı hem de Hristiyan idaresinde rol alıyordu. Devlet ve kilise adına vergi tahsildarı olarak ikili bir rolü olan muhtar, hem Osmanlı'nın hem de cemaatin mali idaresinin temel bir aktörüydü.

Toplanan meblağları muhtarlardan vergi mümessilleri teslim alırdı. Vergi mümessilleri ihtiyar heyetleri tarafından cemaat eşrafı arasından seçilen vergi görevlileriydi. Tirilye'de 23 Mart 1905'te bu göreve Dimitrios K. Takas ile Yeoryios A. Takas atanmıştır.⁶⁹ Bandırma'da 1895 yılı devlet ve kilise vergilerinin kaydını tutan vergi mümessili ise Dimitrios Musikos'tu.⁷⁰ Bu mümessillerin işi, muhtarların ilettiği meblağları teslim almanın yanı sıra vergi kayıtlarını takip etmektir.⁷¹ Vergi mükellefleri ile vergi tahsildarları arasındaki ihtilafları çözmekten de onlar sorumluydu. Eğer bir vergi mükellefi ödediği vergilerin cemaat defterlerine gerektiği gibi kaydedilmediğini söylerse, bu duruma çözüm bulmak vergi mümessilinin görevliydi. Bu tür sorunlara aynı zamanda vergi müfettişleri de bakardı. Müfettişler, vergi

65 Düstur, I. tertib, c. I, Vilayet Nizamnamesi, mad. 54, s. 618.

66 Düstur, I. tertib, c. I, Vilayet Nizamnamesi, mad. 54, 55, s. 618.

67 B72 Kios; B14 Kirmash, s. 21.

68 Kodeks no. 453, 30 Mart 1897.

69 Kodeks no. 427, 23 Mart 1905.

70 Kodeks no. 453, 30 Mart 1897.

71 Muhtarlar topladıkları vergileri cemaat yetkililerine imza ile teslim ederlerdi. Kayıtlarda gösterilen hesap tabloları cemaatin vergi mümessilleri tarafından düzenleniyordu.

mümessillerinin tuttuğu hesapları denetleyen cemaat memurlarıydı. 1898'de Bandırma'da, ihtiyar heyetinin üç *enoria* –Aya Nikola, Aya Yorgi ve Panayia– muhtarıyla yaptığı bir toplantıda bu göreve Kostakis Logothetis seçilmişti.⁷²

Vergilendirme, cemaatin mali kaynaklarından ayrı bir alandı. Cemaat kaynakları doğrudan vergiyle değil, cemaat kurumlarıyla bağlantılıydı. Vergi toplanmasını örgütleyen ihtiyar heyeti de esasen vergilerin alıcısı değil, mümessiliydi. Yani ihtiyar heyetinin görevi devlet ve kilise vergilerini halktan toplayıp üst makamlara iletmektir. Dolayısıyla bu iki alanın formel olarak birbirinden ayrı olduğunu söylemek mümkün. Ne var ki uygulamaya baktığımızda bazı ortak alanlar görüyoruz. Örneğin vergilendirme ve cemaat kaynakları, sadece vergi toplamada ortaya çıkan muhtar hariç, aynı kişiler tarafından yönetiliyordu. Yerel vergi mümessilleri ihtiyar heyetince eşraf arasından seçilmekteydi ve bu mümessillerin cemaat kurullarında da görevleri vardı. Örneğin, 1905'te Tirilye'nin vergi mümessili olan Dimitrios Takas, Tirilye cemaatinin harcamalarını denetleyen komitenin de üyesiydi.⁷³ D. ve G. Takas'ın vergi toplama görevleri, mensupları arasında aynı soyadlı bir başka kişinin daha olduğu ihtiyar heyetinin 24 Mart 1907 tarihli toplantısında kararlaştırılmıştı.⁷⁴ Ayrıca D. Takas 1910'da Tirilye manastır idaresi ve hayırseverler derneği komitesinin üyesi olarak görünüyordu.⁷⁵ 1912'de ise en yüksek oyla ihtiyar heyeti üyeliğine seçilmiş⁷⁶ ve Aralık 1912'de ihtiyar heyeti mensubu olarak İstanbul'da gerçekleştirilecek patriklik seçimleri için metropolitlik temsilcilerini belirlemek üzere Bursa'daki genel kurul toplantısına katılmıştı.⁷⁷ Öyle görünüyor ki vergileri denetleyen kişiler aynı zamanda Rum cemaat kurumlarını da yöneten kişilerdi ve bu iki alanının birbirinden ayrılmasının önünde ciddi engeller vardı.

Vergi toplama süreci hem vergi alanını hem de cemaat kurumlarını yöneten ortak bir idari çevrenin varlığını başka bir şekilde daha gösteriyor. Vergi sistemi bireyler tarafından ilgili otoriteye gereken miktarın ödenmesi-

72 Kodeks no. 453, 30 Mart 1897.

73 Kodeks no. 427, 23 Mart 1905.

74 Kodeks no. 427, 24 Mart 1907.

75 Kodeks no. 427, 19 Nisan 1910.

76 Kodeks no. 427, 8 Ocak 1912.

77 Kodeks no. 427, 20 Aralık 1912.

le sınırlı değildi; borç ve kredi gibi parasal işlemleri de kapsıyordu.⁷⁸ Dahası, nakdi vergilerin ödenmesinde kolektif sorumluluk söz konusuydu. Tahsil edilemeyen ödemelerin cemaat tarafından paylaşılması gerekiyordu.⁷⁹

Bandırma cemaat kayıtlarına göre cemaatin ilerigelenlerinden Kosma Mihail, kilise vergilerindeki açığı kapatmak için cemaat idaresine 3.052 kuruş borç vermişti. Bu borç, 1895'te, o yılın vergi gelirlerinden alınan 2.900 kuruşla kendisine geri ödenecekti.⁸⁰ Kosma Mihail'in cemaat yönetiminde bir dizi görevi vardı; bunlardan biri, Kostakis Logothetis'le birlikte cemaatin vergi hesaplarını denetleme işiydi. Logothetis aynı zamanda Bandırma cemaatinin hayırseverleri arasındaydı. Rum kız okulunu desteklemek için 1.000 kuruş ödemiş ve cemaat sandığına da 1.620 kuruş katkıda bulunmuştu.⁸¹ 1898'de, kiliselerin gelirleri öğretmenlerin aylıklarını ödemeye yetmeyince, okul yönetiminin teklifi üzerine ihtiyar heyeti yine Kosma Mihail'den 400 lira borç almayı ve bu borç karşılığında cemaate ait bir binayı kendisine kiralamayı kararlaştırmıştı. Mihail bu dönemde ihtiyar heyetinin de üyesiydi.⁸² Demek ki, cemaate hayır işleriyle yardım eden bir Rum, aynı zamanda ihtiyar heyetinin bir mensubu veya vergi mümessili, hatta bir müfettiş de olabiliyordu. Öyleyse, gerek cemaat kurumlarının parasal işlerinden gerek devlet ve kilise vergilerinden sorumlu bir liderler grubu vardı. Bunlardan farklı bir konumda olan tek kişi, söz konusu vergileri toplayan yani vergi tahsildarlığı yapan ve hem cemaate hem de Osmanlı devletine karşı sorumlu olan muhtardı.

VERGİ TOPLAMADA SORUNLAR

Söz konusu vergi sistemi cemaat idaresinin eline epeyce nakit para geçmesine olanak sağlıyordu, ama cemaat yetkilileri bu parayı toplayabiliyor muydu? Cemaat kayıtları, vergilerin düzenli ve eksiksiz olarak toplanmadığını gösteren borçlarla doludur. 1895 vergi yılında Bandırma'da, devlet ve kilise vergileri olarak toplam 170.597 kuruş toplanmış,⁸³ buna karşılık

78 Petmezas, "Christian Communities," Greene (ed.), *Minorities*.

79 Kodeks no. 453, 21 Aralık 1900.

80 Kodeks no. 453, 1895 Yılı Vergi Hesapları.

81 Kodeks no. 453, "Synoptikos Logariasmos tou Tameiou tis Koinotitas," 1895/96.

82 Kodeks no. 453, 31 Mayıs 1898.

83 Kodeks no. 453, D. Musikos tarafından hazırlanan 1895 (1311) Yılı Vergi Hesapları.

hem o yılın hem de önceki yılların borçları 248.627 kuruşa çıkmıştı.⁸⁴ 1896 yılı bilançosu ise, o yılın tüm bütçesi 163.416 kuruşken, devlet ve kilise vergilerinin gecikmiş ödemelerinden 61.480 kuruş alındığını gösteriyordu.⁸⁵ Devlet ve kilise vergileri için 1896'da düzenlenen ayrı bir bilanço da 255.661 kuruş borca işaret ediyordu.⁸⁶ 1902 yılında Aya Yorgi *enoria*'sı muhtarı Daniil Keresteci, kilise borçlarının 4.292 kuruşunu toplayabilirken kilise vergilerinin yıllık ödemesi için sadece 2.595 kuruş bir araya getirebilmiştir. Aynı yıl Aya Nikola *enoria*'sı muhtarı Yordanis Çukalas borçların 4.098 kuruşunu ve yıllık kilise vergilerinin 2.640 kuruşunu toplamış, Panayia *enoria*'sı muhtarı Yeoryios Magos, borçların 4.863 kuruşunu ve yıllık kilise vergilerinin 2.370 kuruşunu cemaate teslim etmiştir.⁸⁷ Bu hesaplara göre borçlar, normal ödemelerden daha büyük meblağlar oluşturunuyordu⁸⁸ ve bir *enoria*'nın yıllık vergisi, yer yer 20.000 kuruşa ulaşabilen drahomalardan bile daha az olabiliyordu.⁸⁹

Mevcut sistemde yıllık vergilerin yarısı bile toplanamadığı için Bandırma cemaati 1905 yılında kilise harcını birinci sınıf 25, ikinci sınıf 20, üçüncü sınıf 15 ve dördüncü sınıf 10 kuruş olmak üzere indirme yoluna gider.⁹⁰ Bu şekilde mali güçlüklerle bir çözüm bulmaya çalışıyorlardı, ama bu konuda sadece cemaatin sorumlu olduğunu düşünmek doğru olmaz. Vergi toplama ile ilgili sorun çıktıkça Osmanlı yetkilileri de devreye giriyordu. Örneğin 1857'de Gemlik'te emlak vergisi konusunda yaşanan aksaklıklar nedeniyle devlet yetkilileri harekete geçmiştir. Gemlik kaza merkezine ödenecek emlak vergisi toplam 159.000 kuruşu bulmuştu, ne var ki bu parayı toplamak pek mümkün görünmüyordu. Bu durumu gören Osmanlı yetkilileri vergilerini ödemeyen bazı kişileri gözaltına alır. Bu kişilerin çoğu vergilerini ödemekten aciz, yoksul insanlardı. Cemaat liderleri ve hali vakti yerinde olanlar cemaat yönetimine para yardımı yaptıkları veya

84 Kodeks no. 453, G. Yimaloğlu tarafından hazırlanan 1896 Yılı Vergi Borcu Hesapları.

85 Kodeks no. 453, D. Musikos tarafından hazırlanan 1896 (1312) Yılı Vergi Hesapları.

86 Kodeks no. 453, G. Yimaloğlu tarafından hazırlanan 1896 Yılı Vergi Borcu Hesapları.

87 Kodeks no. 453, 3 Mart 1902.

88 Bu durum, vergi tahsildarının toplanan parayı önce gecikmiş borçlara kaydırıldığını, ardından o yılın vergilerine yatırdığını düşündürüyor.

89 Örneğin Ekaterini Speranca'nın drahoması toplam 18.420 kuruşu buluyordu, Kodeks no. 454, s. 579.

90 Kodeks no. 453, 6 Şubat 1905.

borç verdikleri halde, bu destek, vergilerini ödemeyenlerin veya ödemekten aciz olanların sebep olduğu açığı kapatmaya yetmiyordu. Bu durumda da Osmanlı yetkilileri duruma müdahale ediyordu. Osmanlı'nın müdahale biçimlerinden biri, yukarıda kilise vergisi örneğinde gördüğümüz gibi, vergi ödemeyi kolaylaştırmak için yeni bir sınıflandırma yapmaktı.⁹¹ Bu dönemde Gemlik'te de böyle bir düzenlemeye gidilmiştir.

Aynı şekilde, 1901 Ocak ayında, Bandırma kaymakamı kasabanın Rum liderleriyle buluşarak cemaatin hesaplarını gözden geçirir ve ödeme yapmaya gücü yetmeyenleri vergi listesinden çıkarır. Bu ödeme, 1884/1885-1900/1901 yıllarına ait bedel-i askeri vergisiydi ve kaymakamın müdahalesiyle vergilerini ödemekten aciz olanların payı, geri kalan vergi mükelleflerine dağıtılmıştı.⁹² Vergi kayıtlarını tutanlar esas olarak ihtiyar heyeti üyeleri ve *enoria*'ların muhtarları olsa da,⁹³ Gemlik ve Bandırma örneklerinde gördüğümüz gibi, vergilerin sınıflandırılmasında ve toplanmasında Osmanlı yönetiminin de etkisi vardı. Devleti müdahaleye iten neden, halktan gelen şikâyetler veya cemaat yetkililerinin talebi olabiliyordu. Ödenecek vergilerin bir bölümü devlete gittiğinden müdahaleyi doğrudan devlet yetkilileri de yapabiliyordu. Örneğin Kizikos metropoliti 1902 Mart ayında Bandırma kaymakamına başvurarak kilise vergilerinin bir an önce toplanabilmesi için muhtarlara baskı yapılmasını istemiştir.⁹⁴ Tirilye'de de, ihtiyar heyeti ile kasabanın Rum eşrafinın yaptığı bir toplantıda kilise vergilerinin büyük bir bölümünün toplanamadığı belirtilmiş ve bunun üzerine bölgedeki Müslüman eşraf araya girmişti.⁹⁵ Osmanlı idaresi, sonuçta müdahale nedeni ne olursa olsun vergi koyma ve toplamada etkin bir rol üstleniyor, hatta bazen işe doğrudan müdahil oluyordu.

Bu durum, kendi işlerini kendi içlerinde halleden, dış dünyaya kapalı yekpare bir Ortodoks cemaati varsayımına ters düşen bir durumdur. Osmanlı yöneticilerinin katılımı, cemaat yetkililerinin vergi meselelerinde mutlak denetim sahibi olmadığını gösteriyor. Dahası, Osmanlı yetkililerini

91 E. A. Laskaridis, *Kiana: Vios, Thriskeia kai Glossa ton Kianon*, Selanik: y. y., 1966, c. 1, 128-29.

92 Kodeks no. 453, 21 Aralık 1900.

93 Kodeks no. 453, 3 Mart 1902.

94 Kodeks no. 453, 3 Mart 1902.

95 Kodeks no. 427, 10 Ocak 1907.

ilgilendiren, sadece devlete adına toplanan vergiler değildi. Devlet, kilise vergilerinin toplanmasına da müdahil oluyor ve böylece bir kez daha cemaat idaresinin bu alanda tek otorite olmadığını ortaya koyuyordu.

AYNI VERGİLER

Rumlardan alınan vergilerin tümü cemaat yetkililerinin kontrolünde değildi. Aynı olarak yani tarım ürünleri üzerinden alınan vergiler⁹⁶ bir mültezim aracılığıyla toplanırdı. Osmanlı İmparatorluğu gibi tarımsal bir ekonomiye dayanan bir toplumda (vilayette ipek çelme atölyeleri gibi küçük işletmeler tarımsal ürünlere dayanıyordu) bedel-i askeri ve emlak vergileri kadar, belki bunlardan daha önemli bir vergi kalemi olan iltizamın cemaatin yetkisinin dışında olması Rum liderlerin gücünü epeyce sınırliyordu.

Mültezimlerin toplayacağı vergi, yani iltizam, Osmanlı makamları tarafından açık artırma yoluyla veriliyordu. Açık artırmada en yüksek rakamı taahhüt edip vergi toplama işini üstlenen mültezim, Osmanlı makamlarına önce bir avans ödüyor ve ardından iltizamın karşılığı olan ürünü köylüden toplamaya başlıyordu.⁹⁷ Mültezim, genelde vergisini topladığı kasabanın eşrafından olurdu, ama kasaba dışından gelen mültezimler de vardı.⁹⁸ 1900'lerin başında Ayvalık zeytin aşarını toplayan mültezim, kasaba eşrafından Yeoryios Kaldi'ydi.⁹⁹ Tıpkı Ayvalık gibi nüfusunun neredeyse tamamı Rum olan Tirilye'nin zeytin aşarını ise İsmail Efendi adında bir Müslüman topluyordu.¹⁰⁰ Müslüman ya da gayrimüslim olmak mültezimlik açısından bir koşul değildi.

Aşar, ürünün onda biriydi ve mültezimler o bölgenin Osmanlı kaza idaresince bildirilen taban fiyatına uymak zorundaydı;¹⁰¹ eğer devletin verdiği oranın altına inerlerse, köylüler itirazda bulunabiliyordu. Örneğin Tirilyeliler üzüm ve meyve vergileri konusunda, mültezimlerinin Mudanya kaza idaresi-

96 Bu vergiler ürünün cinsine bağlı olarak nakde de çevrilebiliyordu, ama her zaman mültezim tarafından toplanırdı.

97 FO 195/2090, Aivali, 31/13 Ocak 1901, M. S. Sevastos'tan İstanbul İngiliz büyükelçisi Nicolas Roderick O'Connor'a.

98 Sigouridis, *Peramos tis Kyzikou*, s. 87; Pistikidis, *Triglia Bithynias*, s. 169.

99 FO 195/2090, Aivali, 31/13 Ocak 1901, M. S. Sevastos'tan İstanbul İngiliz büyükelçisi Nicolas Roderick O'Connor'a.

100 İ.M.F, no. 6, 7 M 11329/8 Ocak 1911. Belgede bu kişi hakkında detaylı bilgi yoktur.

101 Kodeks no. 427, 6 Aralık 1913.

nin belirttiği oranın altına inmesinden şikâyetle Osmanlı makamlarına başvurmuşlardı.¹⁰² Aşar vergisinin devlete adına toplandığını düşünecek olursak bu sistemin Rumları çok daha açık bir şekilde Osmanlı sistemine bağladığını söyleyebiliriz. İncelediğimiz kaynaklar, aynı vergilerin arkasındaki ekonomik ve mali ilişkilere dair detaylı bilgi vermiyor, dolayısıyla bu konunun farklı kaynaklardan daha detaylı bir şekilde incelenmesi Osmanlı devletinin yerel vergi alanı içindeki rolünün ve iltizam sisteminin yüzyıllar içinde geçirdiği değişimlerin ortaya koyulması bakımından yararlı olacaktır.¹⁰³

Sonuç olarak, nakdi vergiler alanında etkin olan cemaat idaresinin aynı vergiler söz konusu olduğunda arka plana düştüğünü söyleyebiliriz. Nakdi vergilerin bir kısmını oluşturan devlet vergilerinin toplanması cemaatin işleyişini düzenleyen nizamnamelerde yer almıyordu, ama cemaatin düzenli olarak devlet vergilerini topladığını, dolayısıyla da bu alanda rol oynadığını biliyoruz. Osmanlı devleti de, bu iş için, mahalle ve köy düzeyinde muhtarlık makamını oluşturmuştu. Muhtar cemaatin memuru değildi, ama toplanan vergileri bir araya getirirken uygulamada cemaatle beraber çalışıyordu. Bu vergi alanı dahilinde Osmanlı devleti için önemli olan, vergilerin düzgün bir şekilde toplanmasıydı ve dediğimiz gibi bunun için de Osmanlı'nın kendi memuru vardı. Öte yandan bu memur yani muhtar –ki Rumların yoğun olarak yaşadığı yerlerde her zaman Rum muhtar seçilirdi– kilise vergilerini de topluyor ve bunları devlet vergileriyle birlikte cemaat idaresine aktarıyordu. Bu şekilde, cemaat yetkilileri Rumların ödediği nakdi vergileri ellerinde tutarlardı, ama Osmanlı devletinin bir mümessili olan muhtarın varlığı –cemaat yönetimiyle birlikte çalışmakla beraber– cemaat yönetiminin vergi toplama konusunda tek otorite olmadığını gösteriyor.

Bölümün başına dönerek toparlayacak olursak, cemaat kurumları yani kiliseler ile okullar için menkul ve gayrimenkul toplanması, cemaat pratiği bakımından, vergilendirmeden farklı bir alandı. Bu kurumlara dahil olanlar ve bu kurumları finanse edenler sadece Rumlardı. Elbette bir böl-

102 Kodeks no. 427, 6 Aralık 1913.

103 Krs. Quataert, "The Age of Reforms," İncalcık ve Quatert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* içinde, s. 854-55, 870-77. Quataert'e göre, yerel eşrafın güçlü olduğu 18. yüzyılın aksine, Tanzimat döneminde, iltizam devlet tarafından daha sıkı denetlenmekte ve açık artırmalar daha düzenli bir şekilde yapılmaktadır.

gedeki tüm Rumlar bu işlere katılmıyordu ya da katılamıyordu; kurumlar varlıklı bireylere, özellikle de eşrafa ve tüccarlara bağlıydı. Geleneksel tarih-yazımının varsayımlarının aksine, Hristiyan bireylerin maddi varlıkları ile cemaat sandığı birbirinden ayırırdı ve birinden diğerine otomatik olarak kaynak aktarımı olmuyordu. Cemaatin düzenli gelirleri içinde en önemli kalem kilise gelirleri (hizmet harçları, bağışlar, kilisede oturma bedeli vb.) ve gayrimenkul gelirleriydi. Bu kaynaklar olmadan, cemaat işlevlerini yerine getiremezdi. O halde şimdi de bu kalemlerden gayrimenkul gelirlerine daha detaylı bir biçimde bakalım.

TÜZEL KİŞİLİK

İoakim Papadopoulos adlı Tirilyeli bir Rum, vasiyetinde kasabanın Rum okuluna bir zeytinlik bırakmıştır. Papadopoulos'un mirasçıları da bu isteği yerine getirmek üzere harekete geçmiş ama işin hiç de kolay olmadığını anlamaları uzun sürmemiştir. Zeytinlik, okula devredilebilmesine rağmen, yasal olarak okul adına kaydedilemiyordu. Cemaat kâtibi 10 Şubat 1910'da cemaat defterine şöyle yazar: "İhtiyar heyeti yasal devir işlemlerini yapması için gerçek bir kişi seçecektir... Malum mevzuat, cemaati tüzel kişilik olarak tanımadığından [mülkü] okul adına tescil ettirmemiz mümkün değildir."¹

Böylece mirasçılar zeytinliği cemaatin belirlediği gerçek bir kişiye devreder ve bu kişi adına tescil ettirirler. Cemaat kâtibinin belirttiği gibi, "malum mevzuat" a yani Osmanlı hukukuna göre, cemaat biriminin ya da cemaat kurumlarının tüzel kişiliği yoktu, dolayısıyla mülk meselelerinde ve benzeri işlemlerde herhangi bir yasal yetkileri bulunmuyordu.² Böylece zeytinlik Tirilye cemaatine devredilmiş ama devir işlemi yasal olarak ancak vârisler ile bir gerçek kişi arasında yapılabilmiştir.

Bu tür gerçekliklere dikkat etmeyen eski millet anlayışı cemaatlerin tüzel kişilikleri olduğunu varsayar.³ Tüzel kişiliğin bir grup kimliği veya aynı dinden olan insanlar anlamında genelleştirilmesi mümkün olmayan özel bir hukuki terim olduğu görmezden gelinir. Son yıllarda yapılan bazı yerel tarih çalışmalarında, haklı olarak, soyut bir cemaat kavramına değil, cemaat birimine işaret edilmeye başlanmıştır.⁴ Bu yeni bakışa göre gayri-

1 GAK, Kodeks no. 427, 10 Şubat 1910.

2 Tüzel kişilik kavramı hakkında bkz. D. Walker, *The Oxford Companion to Law*, Oxford: Clarendon Press, 1980, s. 951; P. Harris, *An Introduction to Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 113; T. G. Watkin, *An Historical Introduction to Modern Civil Law*, Aldershot: Ashgate, 1999, s. 161-62.

3 N. Svoronos, *Episkopisi tis Neollinikis Istorias*, Atina: Themelio, 1976, s. 44 [ilk basım: *Histoire de la Grèce Moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972]; N. Adıyeke, "İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair," *Osmanlı* içinde, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, c. 4, s. 260.

4 E. Gara, "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of Kara Ferye District," *Turcica*, c. 30, 1998, s. 136-37; S. Petmezas, "Christian Communities in Eighteenth- and Early Nineteenth-Century Ottoman Greece: Their Fiscal Functions," Molly Greene (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Markus Wiener, 2005, s. 74-75; H. Hatziosif, *Synasos*, Herakleion: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis, 2005, s. 149, 185. Cemaat birimi için ayrıca bkz. Birinci Bölüm.

müslimler bazı idari ve mali işlevlerde kolektif bir şekilde davrandıkları halde, Osmanlı yasal çerçevesinde tüzel kişilik olarak kabul edilmiyorlardı. Osmanlı devleti bu kolektif kümeleri vergi toplamada kullanıyor (bkz. İkinci Bölüm), ama onları hukuki olarak tanımıyor, bu durum da yasal hükümler ile fiili uygulama arasında tutarsızlığa neden oluyordu.

Bu tutarsızlığa dikkat çeken tarihçiler meseleyi ayrı bir konu olarak ele almamış, tüzel kişiliğe incelemelerinin giriş kısmında kısaca değinmiş ve cemaatin idari, mali ve adli işlevlerinin tüzel kişilik ile olan bağlantısına ya da tüzel kişilik ile cemaatin faaliyet alanları arasında herhangi bir ilişki olup olmadığına bakmamışlardır. Bu incelemelerde tüzel kişilik meselesinin zaman içinde geçirmiş olabileceği değişimlere de değinilmemiştir. Örneğin 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarındaki mali ilişkilere ilişkin bir inceleme ile 17. yüzyıldaki adli meseleleri konu alan bir çalışmada tüzel kişiliğe aynı soyut şekilde atıfta bulunulur. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında bir Orta Anadolu kasabasının idari teşkilatına dair bir monografi de bu bakımdan pek farklı değildir.⁵ Tüzel kişilik konusunda devletin izlediği siyasetin belirli bir devamlılığı olduğunu varsaysak bile, bu çalışmalarda konu tarihsel olarak araştırılmaktan çok İslam hukukunun genel parametreleriyle açıklanır. Buna göre “İslam hukuku sadece gerçek kişileri tanıdığından”⁶ Osmanlı düzeninde tüzel kişiliğe yer yoktur.

İSLAM HUKUKU – OSMANLI HUKUKU

Ortadoğu tarihi hakkındaki herhangi bir standart çalışmada, İslam devletlerinde gayrimüslimlerin statüsünün İslam hukuku yani şeriat tarafından belirlendiği yazar.⁷ Buna göre, Osmanlı İmparatorluğu’nda da gayrimüslimlerin hem bazı haklar hem de bazı kısıtlamalar içeren özel bir statüsü vardı. Bu, Müslüman idareciler ile gayrimüslim halk arasındaki sözlü bir sözleşmeye atıfla, *zımma* olarak da bilinen ve gayrimüslimlerin

5 Bkz. yukarıda dipnot no. 4.

6 Petmezas, “Christian Communities,” s. 75. Bu neredeyse standart ifade, yukarıda 4. dipnotta belirtilen her üç çalışmada da görülür.

7 Diğer tektanrılı dinlerin mensuplarına, İslami yönetime bağlı kalmak şartıyla, İslam devletlerince yönetilen topraklarda kalma izin verilmişti, C. Cahen, “Dhimma,” *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, Londra: Luzac, 1965, c. 2, s. 227; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964, s. 130-31.

yasal kimliğini belirleyen bir statüydü ve İslami yapı içinde Hristiyan unsurların mevcudiyetinin kaçınılmaz bir sonucuydu.⁸ Diğer bir deyişle bir tarafta Hristiyan bir içerik diğer tarafta da İslami bir yapı vardı ve İslam devletleri, gayrimüslim varlığının dış çerçevesini çizebilir ama iç örgütlenmesini düzenleyemezdi. Bundan dolayı İslam hukuku kendi kendilerini idare etsinler diye gayrimüslim millet örgütlenmesini yaratmıştı.

Yine geleneksel tarihyazımına göre, İslam hukuku sadece gerçek kişileri tanıdığından, gayrimüslim cemaatlerin tüzel kişiliğe sahip olması mümkün değildi. Tarihçileri, gayrimüslimlerin tüzel kişilik meselesini her şeyden önce şeriat hükümlerinin bir sonucu olarak görmeye yönelten de bu çıkarımdır.⁹ O halde şu soruyu nasıl yanıtlayacağız: İslami çerçeve, bir yandan gayrimüslim cemaatler yaratıyor, bir yandan da bu cemaatleri tanımıyor muydu?

Bu soru halihazırda pek çok araştırmada cevapsız kalırken, İslam hukukunun tüzel kişilikleri gerçekten tanıyıp tanımadığı da tartışmaya açıktır. Bazı araştırmacılar İslam hukukunda herhangi bir kurumsal kimliğe yer olmadığını, tüzel kişilik kavramının İslam'a modern hukukla birlikte girdiğini söylerken,¹⁰ bazıları da İslam hukukunda belirli kurumların bir tür tüzel kişiliğe sahip olduğunu belirtirler.¹¹ İslam hukukunda tüzel kişiliğin varlığına en iyi örnek İslam dünyasının en yaygın kurumlarından biri olan vakıftır.¹² Bunun yanı sıra Müslüman toplumlar iktisadi ortaklıklara¹³ ve benzeri teşkilatlara, ayrıca beytülmal (devlet hazinesi) gibi kamu tüzel varlıklarına izin veriyordu.¹⁴ Dolayısıyla tüzel kişilik konusunu İslami ilkelerin soyut bir yorumuyla açıklamak bizi pek de ileri götürmüyor.

8 *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 34, no. 24, 10 Haziran 1910, s. 187.

9 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 125, 155.

10 S. Ş. Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953, s. 75, 177; J. Nasir, *The Islamic Law of Personal Status*, Hague: Kluwer Law International, 2002, s. 34.

11 H. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974, s. 206, 209; H. Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1979, c. 1, s. 47.

12 Bkz. M. Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2000.

13 Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, c. 1, s. 48, 53-57; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, s. 202-4, 207.

14 Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, c. 1, s. 37-40; BOA, İ.MMS 22 Ra 1331/1 Mart 1913.

Ayrıca Osmanlı'da vakıflar sadece Müslümanlara değil, Hristiyanlara da hitap ediyordu; vakıf statüsünde olan Hristiyan manastırları vardı. Aslında bu 'olmaması' gereken bir durumdu, çünkü vakıf eninde sonunda İslami, yani hukukî olarak gayrimüslimlere kapalı bir kurumdu. Fakat tarihçi Eugenia Kermeli'nin, tüzel kişilik konusunu cemaat kurumları ve mülkiyet meselesiyle birleştiren öncü incelemesinde göstermiş olduğu gibi, Osmanlı yönetimi bazı Hristiyan cemaat kurumlarına vakıf statüsü vererek gayrimüslimleri Osmanlı sistemine dahil etme yoluna gitmiştir.¹⁵

Diğer bazı araştırmacılar da konuya katı bir hukukî çizgiden bakmak yerine somut gelişmeleri inceleyerek Osmanlı'da tüzel yapıların var olduğuna dikkat çekmiş ve devletin, gayrimüslimlerin cemaat kurumları da dahil, teşkilatlarla iş gördüğünü ileri sürmüştür.¹⁶ Bu da bizi, İslam imparatorluklarında devlet ile birey arasında ara bir kurum olarak dini cemaatin varlığına işaret eden o eski millet görüşüne götürür. Halil İnalcık'a göre, "Osmanlı İmparatorluğu'nda" loncalar gibi "kiliseler de bir kurumsal teşkilatlanma içinde her biri kendi cemaatini temsil etmek üzere muhafaza edilmiştir."¹⁷ Bu açıdan bakınca, gayrimüslim teşkilatlanması sadece var olmakla kalmıyor, aynı zamanda bizzat devlet tarafından da destekleniyordu.

Bu klasik anlayış, gayrimüslimlerin kurumsallığını tanımakla birlikte bazı tarihsel gerçeklikleri göz ardı eder. Örneğin Osmanlı Rumları 18. yüzyıla kadar tek bir Kilise idaresi altında yaşamadığı gibi, farklı idari otoriteler 19. yüzyılda bu kez de milliyetçi akımlar nedeniyle birbirlerinden kopmuştur.¹⁸ Ayrıca, Hristiyanların, loncalara benzeyen ve bir tür ara kurum işlevi gören mali-idari teşkilatlarının 18. yüzyıldan önce yaygın bir işlerliği olduğunu söy-

15 E. Kermeli, "Ebu Suud's Definitions of Church Vakıfs: Theory and Practice in Ottoman Law," R. Gleave ve E. Kermeli (ed.), *Islamic Law: Theory and Practice* içinde, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1997, s. 141-56. Karş. T. Kuran, "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence," *The American Journal of Comparative Law*, c. 53, no. 4, 2005.

16 H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Londra: Oxford University Press, 1957, s. 120-21, 211-12; P. J. Vatikotis, *Islam and the State*, Londra: Croom Helm, 1987, s. 87.

17 H. İnalcık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans," *Turcica*, c. 21-23, 1991, s. 420. Ayrıca bkz. G. Augustinos, *The Greeks of Asia Minor*, Kent ve Londra: Kent State University Press, 1992, s. 33-38.

18 R. Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire," B. Braude ve B. Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, New York: Holmes and Meier, 1982, c. 1, s. 187.

lemek güçtür.¹⁹ 18. yüzyılda bile Rumlara ait yekpare bir yapıdan söz etmek mümkün değildir. Osmanlı'nın Ortodoks Kilisesi'yle olan bağlantısı temelde bireysel düzeydeydi; padişahlar patrik ve metropolit gibi yüksek dinadamlarını muhatap alır, onlara unvan ve imtiyazlar verirdi. Osmanlı devleti Kilise'yi soyut bir hukuki varlık, bir tüzel kişilik olarak görmüyordu.²⁰

Devlet, zımmilere ait bir idari alanı sadece ruhban sınıfı için değil, bir bütün olarak Rumları kapsayacak şekilde ancak 19. yüzyılda tanır.²¹ Osmanlı makamları Ortodoks Kilisesi'ni (İstanbul Rum Patrikhanesi üzerinden) bir kurum olarak görmeye bu dönemde başlar. Diğer bir deyişle, 19. yüzyılda, gerçek kişilerden soyut varlıklara doğru bir değişiklik olur. Bununla birlikte, yüzyıl boyunca, hatta imparatorluğun sonuna kadar, Osmanlı yönetimi, Ortodoks Kilisesi'nin tüzel kişiliğini açıkça kabul etmemiş, Patrikhanelerin hiçbir zaman tüzel kişiliği olmamıştır. Bu gelişmeleri inceleyen tarihçiler, 19. yüzyılda gayrimüslim kurumlarının tüzel kişiliğe sahip olduğu sonucuna sadece bazı yasal ve idari belgelerin yorumu üzerinden dolayılı olarak varıyor, tüzel kişiliğin varlığını somut olarak göstermek yerine sadece varsayıyorlardı.²²

Bu yasal ve idari belgelerin çoğu, İslam hukukunun modern yazılı kanunnamelerle tüm imparatorluğu kapsayıcı bir şekilde yeniden formüle edildiği 19. yüzyılın ikinci yarısına aittir.²³ 1877 tarihli Medeni Kanun (*Mecelle*) bazı tüzel kişiliklerin mevcudiyetini zımnen ifade ediyor ve buna dayanak olarak da teamülleri gösteriyordu.²⁴ Mecelle, kurumsal yapılara

19 K. Kostis, "Koinotites, Ekklisia kai Millet stis 'Ellinikes' Perioches tis Othomanikis Autokratorias kata tin Periodo ton Metarrithmiseon," *Mnimon*, c. 13, 1991, s. 57-75.

20 P. Konortas, *Othomanikes Theoriseis gia to Oikoumeniko Patriarcheio 170s-arches 200u aiona*, Atina: Ekdoseis Alexandreia, 1998, s. 315-61.

21 S. Anagnostopoulou, *Mikra Asia*, Atina: Ellinika Grammata, 1998, s. 282.

22 Konortas, Patrikhane'nin tüzel kişiliği olduğunu, 1856 Islahat Fermanı'na ve bu fermanı takiben çıkarılan Rum Nizamnamesi'ne (1862) bakarak ileri sürer, *Othomanikes Theoriseis*, s. 325, 337, 354, 357, 360. Hüseyin Hatemi ve İlber Ortaylı da konuyu köy vb. birimlerin tüzel kişiliği olup olmadığını değerlendirerek ve büyük ölçüde yasal belgeler üzerinden tündengelim yoluyla ele alır, Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, c. 1, s. 46-47, 64; İ. Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000, s. 113-14 [ilk basım: *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler*, 1840-1878, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1974].

23 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 92.

24 Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, c. 1, s. 46; *Mecelle*, Ali Himmet Berki (ed.), İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982, mad. 36, s. 22.

açıktan açığa tüzel kişilik tanımasa da, köy veya mera gibi bazı birimlerin tüzel kişiliği olduğuna dolaylı olarak değiniyor,²⁵ bir köyün, en azından bir ölçüde, gerçek bir kişiye denk gelecek şekilde bir bütün halinde hareket edebileceğini söylüyordu. Köylüler ortaklaşa bir çoban tutabilir²⁶ veya meraları kolektif olarak kullanabilir,²⁷ ama tek bir birim olarak tüm köyün mülkiyetine sahip olamaz, ayrıca bu şekilde hareket edecek temsilciler de seçemezlerdi.²⁸ Bir birim olarak köy, bazı ortak haklar sayesinde bir dereceye kadar tüzel kişiliğe sahipti,²⁹ ama tüzel kişiliğin tüm yetkilerinden yararlanamıyordu.³⁰

UYGULAMADA TÜZEL KİŞİLİK

Rumlar için tüzel kişilik meselesi köy birimi ile değil, cemaat birimiyle ilgiliydi ve Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere cemaat ve köy birimleri birbirinden farklı yapıları. Dolayısıyla cemaatlerin, köy biriminin sınırlı da olsa tüzel haklarını kullanmış olmaları pek mümkün görünmüyor. Nitekim, İoakim Papadopoulos'un miras meselesinde ve benzeri durumlarda, tüzel kişiliğin bir idari veya mali işleyişten çok, kilise, okul, mezarlık, hayır derneği gibi kurumlarla bağlantılı olduğunu görüyoruz. Daha önceki iki bölümde saptadığımız üzere, Rumlar, sanıldığıının aksine, her şeyi kendilerinin yönettiği kapalı bir cemaat oluşturmuyor, cemaat bağları sadece Rumluğa ait kurumlarda ortaya çıkıyordu. İşte Osmanlı devleti de sadece Rumların katılabileceği ve sadece Rumlar tarafından yapılandırılan kurumsal alanda, diğer bir deyişle cemaat ilişkilerinin en görünür olduğu alanda, tüzel kişiliği sorguluyordu. (Rumluğa özgü olmayan vergi toplama konusunda ise cema-

25 Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, c. 1, s. 46; *Mecelle*, mad. 1238, 1267, 1270, s. 252, 257-58; A. Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986, s. 597, 601-602. Bu durum, bağımsız köylü hanesini imparatorluğun sosyoekonomik yapısının çekirdeği olarak gören Osmanlı tarih yazımındaki hâkim çizgiye terstir; ayrıca köyü bir cemaat gibi düşünmek sorunludur, H. İnalçık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk," H. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi* içinde, İstanbul: Eren, 1993, özellikle s. 12-13.

26 Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, c. 1, s. 46-47; *Mecelle*, mad. 423 ve 570, s. 80, 105.

27 Arazî Kanunnamesi, 2. kısım, 1. fasıl, *Düstur*, 1. tertib, c. 1, s. 189-91.

28 Arazî Kanunnamesi, 1. kısım, 1. fasıl, mad. 8, *Düstur*, 1. tertib, c. 1, s. 167.

29 Arazî Kanunnamesi, 2. kısım, 1. fasıl, mad. 15, *Düstur*, 1. tertib, c. 1, s. 168.

30 Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, c. 1, s. 46-47; *Mecelle*, mad. 570, 1238, 1267, 1270, s. 105, 252, 257-58.

at birimini zaten zımnen kullanıyordu.) Tüzel kişilik konusunun özünde cemaat kurumları yatıyorsa, diğer temel mesele de mülkiyetti ve bu iki alan ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıydı. Diğer bir deyişle, tüzel kişiliğin ana konusu cemaatin kurumsal mülkiyet meselesiydi. Tüzel kişiliğin tanınması, cemaatin gayrimenkul mülkiyeti açısından hayati önemdeydi.

Öte yandan, cemaatin mülk sahipliği resmi olarak tanınmаса ve mülklerin bağlı olduğu kurumların tüzel kişiliği kabul edilmese de, bu durum Rumların mülk sahibi olmadıkları veya sahip oldukları mülkleri kullanamadıkları anlamına gelmez. Hem Rum hem de Osmanlı kaynakları Rum cemaatlerinin çok yaygın bir şekilde mülk sahibi olduğunu gösteriyor. Devlet tarafından kilise ve okul inşaatları için çıkarılan iradelerde, bir bölgedeki Rum cemaatine ait arazilerin tek tek kaydedildiğini görüyoruz. Örneğin Erdek yakınlarındaki İskobyа köyünde inşa edilecek okul için cemaate ait bir arazi kullanılacaktı ve bu durum Osmanlı devletinin çıkardığı iradede açıkça belirtiliyordu.³¹

Cemaat defterlerinde de bu konuda pek çok bilgi var. Örneğin Tirilye Rum okulunun inşa edildiği arazi aslen özel mülkken³² bağış ve satış yoluyla cemaate geçmiş bir araziydi. Cemaate mülk satan kişilerden biri olan Eleni Moshovu satış işlemi gerçekleşince, cemaat idaresi karşısında şu beyanda bulunmuştur: "...tapusu [üstümde bulunan] ve halihazırda okul binası inşa edilmekte olan bu arsayı Tirilye okulu idare heyetine bırakıyorum..."³³ Moshovu bu kayıtle beraber mülk sahibinin Tirilye cemaati olduğunu onaylıyordu: "... Bu araziyi Tirilye cemaatine satıyor ve arsanın sahibinin Tirilye cemaati olduğunu kabul ediyorum..."³⁴ Aynı şekilde, 1900 yılında Gemlik'in Balıkpazarı mahallesinden Todoraki Zafiridi kendisine ait birkaç arsa ile bir gayrimenkulü kasabanın Rum cemaatine bağışlamıştır.³⁵

31 "... cemaate aid olan ... bir arsa ..." İ.AZN 19 Ş 1321/10 Kasım 1903. Cemaat birimiyle ilgili açıklama için bkz. Birinci Bölüm.

32 GAK, Kodeks no. 427, 4 Ekim 1909.

33 "... επισημου ταπίου ευρισκομένου εις χείρας μου και παραδοθέντος τη εφορεία Τριγλίας οικοπέδον όπου νυν κτιζεται το σχολειον της κοινότητος..." Kodeks no. 427, 28 Eylül 1909.

34 "...πωλώ ... εις την κοινότητα Τριγλίας το οικοπέδον τούτο... και από την σήμερον αναγνωρίζω την κοινότητα Τριγλίας κυρίαν και κάτοχον του εν λόγω οικοπέδου..." Kodeks no. 427, 28 Eylül 1909.

35 "... bir kita böcehaneyi etfal-i zükura mahsus mekteb itihaz olunmak üzere bahçesiyle beraber Rum cemaatine terk ettiği.. hamamı dahi irad olmak üzere mektebe terk ve tahsis edildiği..." İ.AZN 2 N 1317/4 Ocak 1900.

Öyleyse, tüzel kişilik meselesi, cemaatlerin arazisinin olmaması ile ilgili değildi. Aksine, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Rumlar cemaatlere sık sık arazi ve bina bağışlıyor veya satıyordu. Cemaat idaresi de böylece yeni gayrimenkuller elde ediyordu. Dolayısıyla sorun Osmanlı devletinin bu mülkler üstünde cemaatin mülkiyet hakkını resmi olarak tanınamaması ve bu suretle cemaat yönetimlerini, mülkleri gerçek kişiler adına tescil ettirmeye mecbur bırakmasıydı. Cemaat birimlerinin tüzel kişiliğinin olmaması, cemaat mülkü olmadığı için değil, *olduğu* için önem taşıyordu. Eğer cemaatler hiç mülk sahibi olmasaydılar, tüzel kişiliklerinin tanınmasına da gerek olmayacaktı.

Tüzel kişilik konusundan söz eden tarihçiler, devletin, cemaat yöneticilerini resmen tanımamasına rağmen bu yöneticilerin hem Rumlar hem de Osmanlı yönetimi için mali ve idari görevler üstlendiklerini vurgular, diğer bir deyişle hukuki durumun çok da önemli olmadığını ima ederler. Bu çıkarımı tersine çevirerek konuya şu şekilde de bakmak mümkün: Cemaatler fiilen mülk sahibi olup bu mülkleri kullanıyordu, ama cemaatlerin mülk sahipliği devlet tarafından yasal olarak tanınmıyordu ve bu kanuni boşluğun önemli sonuçları vardı. Cemaat mülklerinin resmi güvence altında olmaması Rum mallarını çeşitli hak iddialarına karşısında korunmasız bir hale getiriyordu.

Görünen o ki cemaatler ve cemaat kurumları, kullandıkları arazilerin sadece fiili sahibiydi. İşte tam da bu nedenle mülk alım satım işlemlerini cemaat defterlerine dikkatle işlemek gerekiyordu. Cemaati, cemaat arazisinin sahibi olarak gösteren ve böylelikle mülkü güvenceye alan beyanlardı bunlar. Tirilye örneğinde gördüğümüz gibi, cemaate arsa satanlar, paralarını gerektiği şekilde aldıklarını beyan ederek cemaat defterine imza atıyor ve böylece söz konusu mülklerin artık kendilerinde olmadığını kayıtlara geçirmiş oluyorlardı. Bu bilgi Osmanlı kayıtlarına da giriyor, arsa sahipleri paralarını teker teker aldıklarını beyan ediyorlardı.³⁶ Satışlardan sonra ise gayrimenkuller, cemaat kurullarınca idare edilmek üzere cemaat mülkiyetine alınıyordu.

36 “... Mektep mütevellî ve heyeti namına fûruht etmek ve bedelatını her birilerimiz yekar yekar almak ...” BOA, İ.MF 7 M 1329/8 Ocak 1911.

Hem cemaat hem de Osmanlı belgelerindeki bu kayıtlar cemaat kurumlarına geçen mülklere atıfta bulunurken, bu aslında resmi tapuda yazılı olanı değil, uygulamada olanı gösteriyordu. Ne var ki, tapuda ne yazdığı, özellikle mülkiyet üstünde farklı iddialar olması durumunda hayati öneme sahipti. Örneğin, 1903 yılında Patrikhane, bazı karışt mülk talepleri karşısında, cemaat mülklerinin cemaat kurumları yani manastırlar, kiliseler, okullar ve hayır dernekleri adına tescil edilmesi için Babıâli'ye dilekçe vermiştir.³⁷ Çünkü cemaatin uzun yıllardır kullanmakta olduğu bazı araziler devlet yetkililerince müsadere edilmeye başlanmıştı. Bu araziler cemaatlerin tüzel kişiliği olmadığı için, gerçek kişiler adına tescil edilmiş arazilerdi. Gerçek kişilerin vefatı üzerine devlet yetkilileri, bu arazilerin terk edilmiş mülk olduğuna karar verip müsadereye başlamış,³⁸ Patrikhane bunun üzerine harekete geçmişti.

Gayrimenkuller, önceki bölümde değindiğim gibi, cemaate gelir sağlayan en önemli kaynaklardan biriydi. Bunun nedeni gayrimenkullerin cemaat kasasına büyük miktarda irat getirmesi ve özellikle nakitle kıyaslandığında çok daha güvenilir olmasıydı. Arazilerden veya başka gayrimenkullerden elde edilen gelirler olmaksızın cemaat kurumlarının faaliyetlerini sürdürmesi çok güçtü. Tirilye'deki arazi satışının kayda geçirilmesi cemaat için bu sebeple önemliydi. Patrikhane, cemaat arazilerinin cemaat kurumları adına tescili için Babıâli'ye dilekçe verirken cemaat mülkiyeti üzerinden Rum varlığını garanti altında almayı amaçlıyordu.

CEMAATİN MÜLKİYET HAKKI: ARAZİ MÜLKİYETİ – BİNA MÜLKİYETİ

Arazi, cemaat dışı öznelerin gözünde binalardan daha önemliydi. Güney Marmara bölgesinde tüzel kişilik sorunlarının çoğu kilise ve okul binalarından çok, bahçe ve tarla gibi gelir getiren arazilerle ilgilidir. Bu araziler cemaat dışı öznelerin eline geçtiğinde de yine gelir sağlayacak şekilde kullanılabilirdi. Cemaat mülklerinin muhtemel rakiplerinin, özellikle de devletin, dini yapılardan ve eğitim kurumlarından çok arazilerle ilgilenmesi bu nedendendi.

37 Y.PRK.AZN 23/77, 15 B 1321/7 Ekim 1903.

38 16. yüzyılda Kudüs'te, mal sahibinin vefatı üzerine cemaat kira mukavelesinin feshedildiği benzer bir durum için bkz A. Cohen, "Communal Legal Entities in a Muslim Setting, Theory and Practice: The Jewish Community in Sixteenth-Century Jerusalem," *Islamic Law and Society*, c. 3, no. 1, 1996, s. 78.

Aslında kimi binalar gelir getiren topraklardan çok da farklı değildi. Sözelimi büyük okul binalarının giriş katlarında ya doğrudan cemaat tarafından işletilen ya da dışarıya kiralanarak dükkânlar olurdu.³⁹

Cemaat binalarının mülkiyeti sadece ekonomik değil ideolojik olarak da çekişme konusuydu. Bu duruma en iyi örnek, 20. yüzyılın başlarında, Yunan ve Bulgar milliyetçilerinin Makedonya'nın gerilim yüklü siyasi ortamında Ortodoks kilise ve okullarının mülkiyeti için verdikleri mücadeledir. Kuzeybatı Anadolu bölgesinde Ortodokslar arasında bu tür siyasi/ milli ayrımlar pek olmadığı için, kilise ve okul binaları üzerinde büyük çekişmeler yaşanmamıştır. Ancak bazen hem Rum hem Ermeni nüfusunun bulunduğu yerlerdeki binalar bir rekabet alanı oluşturabiliyordu. Örneğin, Bursa ile İzmit arasında Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde bazı anlaşmazlıklar olmuştur. İznik Rum Metropoliti 9 Kasım 1868'de Bursa Ermeni Metropoliti'ne yazdığı bir mektupta İnegöl'ün köylerinden birinde Hristiyan mezarlığının ortak kullanımı ile ilgili bir sorunu dile getiriyordu.⁴⁰ Metropolitin bölge köylerindeki Rumlardan edindiği bilgiye göre, Ermeniler Rumların mezarlığı kullanmasına izin vermemekteydi. Rum Metropoliti, Ermeni Metropoliti'nin bu konuda herhangi bir talimatının olup olmadığını sorduktan sonra, eğer Rumlardan aldığı bilgi doğruysa sorunun hemen düzeltilmesini ister, ayrıca köydeki mezarlığın yıllardan beri Rumlara da ait olarak bilindiğini ekler. Bu tür çekişmeler ortaya çıktığında, mülkiyet haklarına ilişkin ayrıntılar, dolayısıyla da tüzel kişilik meselesi önem kazanıyordu.

Cemaat binalarının durumuna biraz daha yakından bakacak olursak, tüzel kişilik meselesinde bize yeni ipuçları veren bir başka değişkenin daha olduğunu görüyoruz. Tüzel kişilik, bir binanın kırsal alanda mı kentsel alanda mı olduğuyla yakından ilişkiliydi. Dikkatimizi kentsel alana, özellikle toprağın daha değerli olduğu büyük şehirlere yönelttiğimizde eldeki bulgular binaların kırsal alanda olduğu gibi sadece diğer Hristiyan grupları değil, Osmanlı idaresini de ilgilendirdiğini gösteriyor.

Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük ve en önemli kültür kurumlarından biri olan Rum Edebiyat Cemiyeti'nin İstanbul'daki

39 Kodeks no. 427, 19 Nisan 1910.

40 Kodeks no. 451a, 9 Kasım 1868.

binasıyla ilgili büyük bir anlaşmazlık yaşanmıştır. Babiâli'ye yazılan 1911 tarihli bir dilekçeden, cemiyetin emlak vergisinden muaf olmakla beraber bir süre önce vergi borçlusu olarak görüldüğünü ve cemiyet binasının bu nedenle müsadere edilmek istendiğini öğreniyoruz. Patrikhane verdiği dilekçede cemiyetin vergiden muaf statüsünün teyit edilmesini istemiştir. Rum Edebiyat Cemiyeti bir hayır kurumuydu ve kâr amacı gütmeyen kurumlar Osmanlı vergi mevzuatına göre emlak vergisinden muaftı.

Osmanlı yetkililerinin buna bir itirazı olmamıştır. Cemiyet binası resmi gereklilik üzerine bir kişi adına tescil edilir ama bu sadece kâğıt üstünde böyledir: “ ... mahal her ne kadar nama muharrer [ise de] bu nam muvazeneden ibaret[tir]... bina-yı mezkûr da namına mukayyed bulunduğu zatın mülkü [değildir].”⁴¹ Osmanlı idaresi ayrıca cemiyetin, “Rum cemaatine aid mekâtib ve medaris miyanında... mebani-i milliyeden”⁴² olması nedeniyle tüzel kişiliğini tanıyordu. Cemiyetin bu şekilde resmen bir Rum cemaat kurumu olarak kabul edilmesi vergi statüsünü de açığa kavuşturur. Buna göre, Rum Edebiyat Cemiyeti, cemaatin eğitsel, yani kâr amacı gütmeyen bir kurumu olarak emlak vergisi ödemekle yükümlü değildir. Bu tür eğitim ve hayır kurumlarının tek sorumluluğu, kilise binalarından da alınan, arazi vergilerini ödemektir.

Osmanlı idaresi böylece söz konusu binanın, resmi olarak bir şahıs adına kayıtlı olsa bile o kişinin mülkiyetinde bulunmadığını açıkça kabul etmiştir. Eğer Osmanlı devleti sorunun ne olduğunu bu şekilde beyan edebiliyorsa, o zaman neden hukuk ile pratik arasında uyuşmazlık vardı? Sorun cemaat mülkiyeti hakkında hiçbir yazılı belgenin olmaması idiyse, o zaman tüm cemaat mülkleri müsadere tehdidi altında mıydı? Ayrıca yetkililer, niye cemiyetin kuruluşundan elli yıl ve binanın inşasından kırk yıl sonra bu mülkü müsadere etmeye ve cemiyetin tüzel kişiliğini sorgulamaya kalkışmışlardı? Babiâli, bu örnekte, Edebiyat Cemiyeti'nin lehine karar vermiştir, ama tüzel kişilik böyle tekil ve parçalı onaylara bağlı olabilir miydi? Belki de, burada asıl önemli olan, tüzel kişiliğin tüm kurumsal mülkiyet alanını ilgilendiren bir konu olarak ilk defa bütüncül bir şekilde ortaya çıkmış olmasıdır.

41 İ.MMS 10 M 1329/11 Ocak 1911; *Praktika, Peridiko tou Ellinikou Philologikou Syllogou Konstantinou-poleos* (Rum Edebiyat Cemiyeti), c. 43 (1910-11), s. 9-10.

42 İ.MMS 10 M 1329/11 Ocak 1911.

Cemaatlerin ve cemaat kurumlarının hukuki statüsü gerek cemaat idarecilerini gerek devlet yöneticilerini önceki yüzyıllarda da meşgul etmiş bir konuydu. Bu konu, farklı tarihsel şartlar altında farklı şekiller almıştır. Örneğin 16. yüzyılda Osmanlı idarecilerinin bazı manastır mülklerini müsadere ettiklerini biliyoruz.⁴³ Aynı yüzyılda, birtakım kilise binaları da camiye dönüştürülmek istenmiş ve bu mülklerin cemaate ait olduğunu ispatlamak için yazılı veya sözlü kanıtlar aranmıştır.⁴⁴ Sorun, cemaat kurumlarının tüzel kişiliklerinin olmamasıydı. İmparatorluğun son döneminde, yani fetihlerden çok sonra artık Hıristiyan kiliselerinin camiye dönüşümünün söz konusu olmadığı dönemlerde bu kez de başka meseleler ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılın müsadereleleri, Rum Edebiyat Cemiyeti gibi bu döneme ait bir kurum olan ve daha ‘nötr’ bir karakter taşıyan yapılara yönelmişti. Bu binalar kiliselere kıyasla daha az ayırt edici etnik ya da dini özelliğe sahipti, dolayısıyla cemaat dışı aktörlerin eline geçerse rahat bir şekilde kullanılabilirdi.

Rum Edebiyat Cemiyeti 19. yüzyıla ait bir kurumdu. Bu dönemde cemaat yapıları, bir yandan yeni binaların inşası bir yandan eski binaların yeniden düzenlenmesiyle kentsel doku içinde hem sayıca artmış hem de daha görünür olmuştu. (Bkz. Birinci Bölüm) 20. yüzyılın başına gelindiğinde, görünürlük ve süreklilik açısından çok daha sağlam bir zeminde duran⁴⁵ ve bu nedenle de hukuki düzenleme ve denetim konusunu gündeme getiren birçok modern yapı vardı. Ayrıca, yeni binaların sayısındaki artışa paralel bir şekilde, devlet de bina ve arazi arasında yasal bir ayırım yapmaya başlamış, binaları kendi içinde bir değer olarak görüp ayrı olarak vergilendirme yoluna gitmişti.⁴⁶

Tüzel kişilik meselesinin önem kazanması sadece bina yapımındaki gelişmelerin değil, mülkiyet ilişkilerinin ve buna bağlı olarak hukukun değişmesinin de bir sonucuydu. 19. yüzyılın ikinci yarısında çıkarılan yasa-

43 E. Kermeli, “Central Administration versus Provincial Arbitrary Governance: Patmos and Mount Athos Monasteries in the 16th Century,” *Byzantine and Modern Greek Studies*, c. 32, no. 2, 2008, s. 189-202.

44 T. Papadopoulos, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brüksel: 1952, New York: AMS Press, 1973, s. 4-5.

45 Bkz. Birinci Bölüm.

46 A. Şener, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990, s. 107-8.

lar, kişilere özel mülkiyet hakkı tanımış, mülkler yazılı olarak tescil edilmeye başlanmıştı. Mal sahipliği artık sadece vergiyle ilişkilendirilmiyor, kendi başına bir değer taşıyordu;⁴⁷ bu da arazi mülkiyetinin bireyselleşmesine bağlıydı.⁴⁸ Osmanlı tarihçileri, yerel cemaatleri bu hukuki perspektiften pek incelememişlerdir. Halbuki gelişmelere bu şekilde bakınca tüzel kişilik, mülkiyetin bireyselleşmesinin farklı bir biçimi, yani cemaat mülkünün sanki tek bir kişinin mülküyümü gibi bir grubun elinde bulunması olarak düşünülebilir. Bu statü, İslam hukukundaki bireyden farklı bir 'birey'di. İslam hukukundaki gerçek kişinin aksine bir grup insanı soyut bir kişi olarak belirliyordu. Tüzel kişilik ortak mülkiyetin veya cemaat mülkiyetinin bir anlamda bireyselleşmesi ve bunun hukuki olarak tanınması demektir.

20. yüzyılın başlarında devlet, tüzel kişilikle ilgili gelişmeleri düzenlemek için bir dizi yasa çıkarır. Rum Edebiyat Cemiyeti'nin yaşadığı sorun da iki yeni düzenleme arasındaki döneme denk gelmiştir. Cemiyetin yaşadığı sorunlardan yaklaşık bir yıl önce çıkarılan Cemiyetler Kanunu⁴⁹ kâr amacı gütmeyen kuruluşlara bazı mülkiyet hakları tanımıştı.⁵⁰ Bu düzenleme, Osmanlı medeni hukukunda ortak mülkiyete atıfta bulunan ilk örneklerden biridir. Cemiyetler Kanunu ile artık kâr amacı gütmeyen kuruluşlar taşınmaz mal sahibi olabileceklerdir. Yalnız, bu hak derneklerin idari işlevleriyle sınırlıdır. Cemiyetler toplantılarını yaptıkları binalardan başka mülke sahip olamazlardı ve bu basit bir kısıtlama değildi. Söz konusu düzenleme yeni bir açılım getirmekle birlikte Rum Edebiyat Cemiyeti gibi bir eğitim ve kültür kurumunun mali destek alanını sınırlıyor ve bu tür kurumların sağlıklı bir şekilde varlıklarını sürdürmelerinin önünde bir

47 H. İslamoğlu, "Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858," R. Owen (ed.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* içinde, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 2000, s. 5-7, 24, 30-31.

48 İslamoğlu, "Property as a Contested Domain," s. 5-7, 24; Y. Terzibaşoğlu, "Land Disputes and Ethno-politics: North-Western Anatolia 1877-1912," S. L. Engerman ve J. Metzger (ed.), *Land Rights, Ethno-Nationality, and Sovereignty in History* içinde, Londra ve New York: Routledge, 2004, s. 157-58; İslamoğlu, "Property as a Contested Domain." 1858 Arazi Kanunnamesi'nin devlete karşı bireysel mülkiyetin korunması açısından daha erken tarihli bir eleştirisi için bkz. Ö. L. Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi," Ö. L. Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi* içinde, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980, s. 291-375 [ilk basım: *Tanzimat* içinde, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940].

49 *Düstur*, 2. tertib, c. 1, 604, 29 B 1327/16 Ağustos 1909.

50 Cemiyetler Kanunu, mad. 1 ve 8.

engel oluşturunuyordu. Bu kısıtlama, mülkiyet açısından, yukarıda sözünü ettiğim bina ve arazi farkının da altını çizer.

Cemiyetler Kanunu'nda birkaç yıl sonra, 1913 Mart'ında bir mülkiyet yasası yürürlüğe girmiştir. Bu yasa doğrudan tüzel kişiliklerin gayrimenkul mülkiyetini ele alan ilk modern kanundu.⁵¹ Yasanın ilk iki maddesi, hükümet ve belediye daireleri ile cemiyetlere, ayrıca ticaret, zanaat, inşaat ve ziraatla uğraşan şirketlere mülkiyet hakkı tanıyordu. Gayrimüslimleri ilgilendiren kısım ise, yasanın "Osmanlı cemaat ve müessesat-ı hayriyesi"ne mülkiyet hakkı veren üçüncü maddesiydi. Bu maddeye göre, belirli şartlar altında, o tarihe kadar bir gerçek kişinin adına kayıtlı olan taşınmazların müesseseler namlarına tesciline izin veriliyordu.⁵²

Aslında üçüncü maddede hiçbir bir şekilde gayrimüslimlerden, cemaatlerden ve kurumlardan söz edilmez. Bunun bir nedeni cemaat kurumlarının bu yasayla tüzel kişilik edinebilmelerinin, gayrimüslim olmalarından ziyade bir teşkilat⁵³ veya özellikle de bir hayır kurumu (*müessesat-ı hayriye*) niteliği taşımalarıyla ilgili olmasıdır. Nitekim, Osmanlı'da kilise, okul, hastane, yetimhane gibi kurumlar hayır kurumu kapsamına giriyor ve Osmanlı belgelerinde bu şekilde geçiyordu.⁵⁴ Dolayısıyla cemaat kurumları yasa kapsamına dolaylı yoldan –yani cemaat kurumları *zımmi* alanla özdeş olduğu için– giriyordu.⁵⁵ Sonuçta açık bir referans olmasa bile, pratikte bu madde gayrimüslimlerle ilgiliydi. Hukuk tarihçisi Ebulula Mardin yasaya ilişkin yorumunda, maddenin gayrimüslim cemaatler ile gayrimüslim kurumlarına atıfta bulunduğunu hiç şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koyar.⁵⁶

51 "Eşhas-ı hükmiyenin emval-i gayr-i menkuleye tasarruflarına mahsus kanun-ı muvakkat" (22 Ra 1331/1 Mart 1913), *Düstur*, 2. tertib, c. 5, s. 114-15.

52 "Eşhas-ı hükmiye," mad. 3.

53 Türk hukukunda mülki idare, şirket ve derneklerin tüzel kişilikleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. H.V. Velidedeoğlu, *Medeni Hukukun Umumi Esasları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1948, s. 93 ve T. Ansay, "Legal Persons, Societies and Associations," T. Ansay ve D. Wallace (ed.), *Introduction to Turkish Law* içinde, Boston: Kluwer Law and Taxation Publishers, 1987, s. 99-100.

54 1856 Hatt-ı Hümayunu'nda şu ifade yer alır: " ... Hristiyan vesair tebaa-i gayr-i müslime cemaatlerinin milletçe olan maslahatlarının idaresi... icray-i ayine mahsus olan ebniyyenin ve gerek mektep ve hastahane ve mezarlık misillü sair mahallerin..", *Düstur*, 1. tertib, c. 1, s. 9; E. Mardin, *Toprak Hukuku Dersleri*, İstanbul: Stad Matbaası, 1947, s. 55.

55 Patrikhane'nin yukarıda bahsedilen dilekçesinde de manastır, kilise, okul, hastane vb. kurumları içine alan *müessesat-ı hayriye* terimi kullanılmıştır, bkz. yukarıda dipnot 37.

56 Mardin, *Toprak Hukuku Dersleri*, s. 47-49.

Bu durum Osmanlı belgelerinde açıktır. Elimizde, yasayla beraber çıkan bir dizi tezkere var ve bu tezkereler gayrimüslim kurumlarla ilgili. Ayrıca Adliye ve Mezahib Nezareti tarafından bu yasanın şartlarının ve sınırlarının altını çizmek üzere İstanbul Rum Patrikhanesi'ne gönderilen ve gayrimüslim cemaatler ile cemaatlerin hayır kurumlarına ait gayrimenkullerin nasıl tescil edileceğine dair ayrıntılı bilgi veren yazışmalar da var.⁵⁷

Nitekim, bu yasayla birlikte İstanbul ve Kudüs Rum Patrikhaneleri ile Bulgar Eksarhlığı cemaat mülklerini gerçek kişilerden alıp cemaat kurumlarına nakletmeye başlar. Ama kısa bir süre sonra bu işin sanılandan çok daha zor olduğu görülür. Nakledilecek büyük miktarda gayrimenkul vardır ve bu gayrimenkuller imparatorluğun dört bir yanına dağılmış durumdadır.⁵⁸ Bunun üzerine kilise idareleri, devir işlemlerini tamamlayabilmek amacıyla, yasanın izin verdiği altı aylık sürenin uzatılması için Osmanlı yetkililerine dilekçe verir. Babıâli dilekçeyi onaylar, süre altı aylık dönemler olarak uzatılır. Gerçekten de cemaat mülklerine erişim sağlamanın ve bu mülkleri koordine etmenin teknolojik zorlukları dikkate alındığında, bu işin başarılı bir şekilde tamamlanması için zamana ihtiyaç vardı. Yasa koyucuların ve cemaat yetkililerinin gözünde, zaman kısıtlaması bir formaliteden ibaret değildi.

Zaman meselesinin dışında başka zorluklar da vardı. Yasa, cemaat taşınmazlarının her yönünü kapsamıyor, uygulama alanını akar⁵⁹ olarak belirliyor ve akarları da küçük kasaba ve köylerle sınırlıyordu. Yasa koyuculara göre bunun nedeni akar olmayan mülkün (*arazi*) 1858 Arazi Kanunnamesi'nde cemaat mülkü olarak tanınmış olmasıydı. Arazi Kanunnamesi'ne baktığımızda ise sadece manastırların (hem de çok dar bir çerçevede) ele alındığını görüyoruz. Kanunname diğer cemaat mülklerini yani kilise, okul ve hayır kurumlarını ise kapsamıyor. Dolayısıyla yeni yasa, ancak dolaylı bir tümdengelim üzerinden 1858 düzenlemesini tamamlayıcı sayılabilir: Osmanlı'da manastırlar çoğunlukla kırsal alandaydı, dolayısıyla manastırları ele alan Arazi Kanunnamesi'nin kırsal

57 *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 37, no. 20, 18 Mayıs 1913, s. 153-54. Müslüman kurumlarının tüzel kişilik meselesi için bkz. Sonuç Bölümü.

58 I.MMS 22 L 1331/24 Eylül 1913; *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 37, no. 20, 18 Mayıs 1913, s. 154.

59 Ev, dükkân, tarla, bahçe gibi gelir getiren emlak.

alanı kapsadığı, küçük kasaba ve köylerin ise herhangi bir düzenlemeye tabi olmadığı düşünülebilir.⁶⁰

Ne var ki, Arazi Kanunnamesi manastırlar için bile yeni mülk satın alımında açık kurallar koymamış, manastır mülklerini “mine’l-kadim” yani eskiden beri sahip olunan arazilerle sınırlı tutmuştu.⁶¹ Devletin gözünde kadim araziler manastırların kendilerini idame ettirebilmeleri için yeterliydi.⁶² Dahası, 1858 kanunnamesi manastırlara tapu vermediği için manastır mülkleri yasal olarak mali işlemlerde kullanılamıyordu.⁶³ Manastırların yeni arazi edinebilmelerinin yegâne yolu papazların alım işlemini yapıp ilgili tapuyu üzerlerine geçirmeleriydi. Eğer yeni araziler manastır mülkiyeti olarak idare edilecekse, bu, tapu olmadan yapılmak durumundaydı. 1858 düzenlemesi tapuları kurumlarla değil, bireylerle⁶⁴ özdeşleştiriyordu. Manastırlar mülk sahipliğinden tümüyle uzaklaştırılmıyor, ama taşınmazlarını hâlâ tapusuz kullanmak zorunda kalıyorlardı. Söz konusu araziler manastırlara yani bir kuruma aitti, fakat kurumların tapu sahibi olma izni yoktu.

1913 kanunnamesinin 3. maddesine geri dönecek olursak, bu madde ile ilgili diğer bir sorun, tüzel kişiliğin sadece kasaba ve köyler dahilinde⁶⁵ uygulanabilir olmasıydı. Bu sınırlama, mevcut düzenlemelerin hiçbirinin –aynı yasanın diğer bölümlerinin ve de Arazi Kanunnamesi’nin– kapsamadığı büyük miktarda toprağı dışarıda bırakıyordu. Eğer gelir getiren bir mülk bir yerleşim biriminin dışında bulunuyorsa, yeni düzenlemelere göre bu mülkün bir kurum adına tescil edilebilmesi mümkün değildi. Örneğin, İ. Papadopoulos’un Tirilye okuluna miras bıraktığı yaklaşık 160 ağaçlık zeytinliğin⁶⁶ kasaba dahilinde olması ihtimal dışı olduğuna göre,⁶⁷ zeytinlik

60 Osmanlı tarihçileri 1858 Arazi Kanunnamesi’ni nadiren Hristiyanların perspektifinden ele alır.

61 Nitekim Patrikhane 1913 Kanunnamesi’nde manastırlara değinilmemesini eleştiriyordu, *Ekklisiastiki Alitheia*, c. 37, no. 20, 18 Mayıs 1913, s. 155-57; M. E. Elöve, “Türkiye’de Din İmtiyazları,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 11, 1954, s. 274.

62 Mardin, *Toprak Hukuku Dersleri*, s. 42.

63 Arazi Kanunnamesi, 3. Kısım, mad. 122, *Düstur*, 1. tertib, c. 1, s. 197.

64 D. Quataert, “The Age of Reforms, 1812-1914,” H. İnalcık ve D. Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 856-57.

65 Patrikhane bu sınırlamayı vurguluyordu, *Ekklisiastiki Alitheia*, c. 37, no. 20, 18 Mayıs 1913, s. 155.

66 Kodeks no. 427, 10 Şubat 1910.

67 20, 25 ve 50 ağaçlı zeytinlikler de vardı, Kodeks no. 427, 13 Ağustos 1906; 5 Eylül 1906; 19 Aralık 1906.

özel mülkiyetten cemaat mülkiyetine geçtiğinde gerçek bir kişi adına tescil edilmesi gerekiyordu.

1913 kanunnamesi, gelir getiren mülkle sınırlı olması, ayrıca kilise ve okul binalarını kapsamaması nedeniyle zaten kısıtlı bir yasayken, bunun yanı sıra pratikte akar ile araziyi birbirinden ayırt etmenin zorlukları yine yasanın uygulanmasını zorlaştırıyordu. Eğer tüzel kişilik akar ile arazi ayırımına dayanıyorsa pek çok tartışmalı durumun ortaya çıkması işten bile değildi, çünkü bu her iki mülk biçimi pekâlâ aynı yerde bir arada bulunabiliyordu. Örneğin, Tirilye okulunun zemin katında bir dizi dükkân vardı ve cemaat idarecilerinin yeni okul binasını tamamlamak için aldığı borç, bu dükkânlardan elde edilen gelirlerle ödenecekti.⁶⁸ Demek ki okul binası aynı zamanda gelir getiren mülktü. Her iki işlevin bu şekilde bir arada var olması zaten olağandışı bir durum değildi. Örneğin Apolyont yakınlarındaki Tahtalı köyünün iki katlı okul binasının zemin katı kahvehane olarak kullanılıyordu ve hem okul hem de kahvehane köy kilisesine aitti.⁶⁹ Ayrıca her iki cins mülk zaman içinde işlev de değiştirebiliyordu. Birinci Bölüm'de ayrıntılı olarak ele almaya çalıştığım gibi, Tirilye cemaat idarecilerinin bir merkez kilise ve okul inşasına ilişkin kararlarından biri, eski okulun bulunduğu araziye gelir getiren mülke dönüştürmekti,⁷⁰ ki bu durum da açıkça arazi ve akarın birbirinin yerine geçebildiğini gösteriyor.

Sonuç olarak, bu dönemde yasal düzenlemelerde bireylerden çok soyut varlıkların vurgulanmaya başlandığını görüyoruz, ama eski sistemin dönüşümü pek de kolay olmuyordu. İstanbul Rum Patrikhanesi'nin zaman kısıtlamalarına dair endişesini dile getiren dilekçesine tekrar bakacak olursak devir işlemlerinin önünde engel oluşturan başka konular da olduğu dikkatimizi çekiyor. Patrikhane görevlileri, ellerindeki senetlerden bazılarının, tasarruflarında bulunan mevcut mülklerle örtüşmediğini ve kimi senetlerin zaman içinde kaybolduğunu belirtiyorlardı.⁷¹ Keza tapu kayıtları düzgün bir şekilde tutulmamıştı.⁷² Bu önemliydi, çünkü devletin kurumlar

68 Kodeks no. 427, 19 Nisan 1910.

69 AKMS, B31 Apolloniada.

70 Kodeks no. 427, 19 Nisan 1910.

71 Y.PRK.AZN 23/77, 15 B 1321/7 Ekim 1903.

72 Y. Terzibaşoğlu, "Landlords, Nomads and Refugees: Struggles over Land and Population Movements in North-Western Anatolia 1877-1914," yayımlanmamış doktora tezi, Londra Üniversitesi, 2003, s. 28.

adına kaydedilebilir diye belirlediği mülkler Defter-i Hakani'de kayıtlı olanlardı. Halbuki Defter-i Hakani'de kayıtlı olmayan ama cemaatlerin ve cemaat kurumlarının tasarrufunda bulunan başka gayrimenkuller de vardı.⁷³

CEMAAT MÜLKLERİNİN TÜMÜ GERÇEK KİŞİLER ÜSTÜNE Mİ KAYITLIYDI?

1913 yasasına bağlı uygulamalara baktığımızda cemaat mülklerinin hepsinin gerçek kişi kategorisinde olmadığını görüyoruz. Yasanın 3. maddesinde, bir cemaat kurumu tarafından mine'l-kadim kullanılmakta olan ve bu sıfatla Defter-i Hakani'de kayıtlı bulunan gayrimenkul –arazi– sahipliğinin aynı şekilde devam edeceği belirtilir. Bu düzenleme, 1858 Arazi Kanunnamesi'nde beyan edilmiş olduğu gibi manastırların kadim mülkleri için de geçerliydi. Peki bu gayrimenkuller zamanında ne şekilde tescil edilmişti?

Kiliselerden bazılarının kökeni Bizans'a dayandığı için bazı cemaatlerin o dönemden beri sahip olduğu topraklar vardı. Osmanlı döneminde ise 19. yüzyıldan önce kiliselere padişah fermanıyla toprak verilir ve bu toprakların açık bir şekilde kime ya da nereye ait olduğu belirtilmezdi.⁷⁴ Ayrıca yazılı kaydın bürokrasiye tamamen egemen olmadığı erken modern dünyada, eğer belirli bir mülk o bölgenin Hristiyanları tarafından kullanılıyorsa, bu durum ek bir yasal tanımlama gerektirmeyen malum bir olgu olarak görülürdü. 19. yüzyılda modern tapu kavramının ortaya çıkışıyla mülk sahipliğinin karakteri değişecek, geç Osmanlı döneminin modern tescil talepleri kiliselerin ilk inşa edildikleri dönemdeki düzenlemelere ters düşecekti. Gayrimüslim mülklerinin gerçek kişiler adına tescil edilmesi de modern tapu kavramının ortaya çıkışıyla artmış olmalıdır.

Adına mülk tescil edilen bireyler ayrıca, her zaman, bildiğimiz anlamda gerçek kişiler değildi. Mülklerin gerçek bir kişi adına tescil edilmesi

73 *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 37, no. 20, 18 Mayıs 1913, s. 154. Rum Edebiyat Cemiyeti örneğinde gördüğümüz gibi konunun önemli bir yönü de vergilendirmeydi. Devlet, cemaat mülkü olarak tanıdığı emlaktan alamadığı vergilerin bir kısmını telafi etmek için, tüzel kişilik kazanan cemaat kurumlarına ek vergi yükleme yoluna gidiyordu. Patrikhane, yasayı, cemaat kurumlarının vergilerini artırdığı için de eleştirmiştir, *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 37, no. 20, 18 Mayıs 1913, s. 154.

74 M. Anastassiadou ve P. Dumont, *Oi Romioi tis Polis*, Atina: Estia, 2007, s. 279-80. Yeni bir kurum olarak okullar ile hayır derneklerinin tüzel kişiliği kiliselerin tüzel kişiliğinden daha gündemde bir konuydu, bkz. Anastassiadou ve Dumont, *Oi Romioi tis Polis*, s. 290. Kilise ile okul karşılaştırması için bkz. Birinci Bölüm.

mülkiyette süreklilik sağlayamadığı için cemaatler gerçek kişilerin de devre dışı bırakıldığı bir başka yol bulmuştu. Bu yöneme göre mülkler Hristiyan azizlerin veya İsa, Meryem gibi kutsal kişiler adına tescil ediliyor, böylece tescil işleminin gerçek kişiler adına yapılmasına dair resmi talep ile cemaatlerin mülkiyette süreklilik sağlama gereksinimi karşılanıyordu. Bu yöntem, bir cemaat mülkünün, adına tescil edildiği gerçek kişinin vâris bırakmadan ölmesi durumunda mülkün müsaderesini engellemek bakımından da önemliydi; özellikle manastır mülklerinde toprakların vârisiz kalması genel geçer bir durumdu. 1913 yasası da bu yöntemi göz önünde bulundurmuş ama kutsal kişiler üzerine tescili, gerçek ve yaşayan bireyler üzerine tescille eşit saymamış, bir azizin adına yapılan tescil (*mevhum*) ile gerçek bir kişi adına yapılan tescil (*müstear*) arasında yasal bir fark gözetmiştir. Yasa, sadece gerçek kişi kategorisindeki mülklerin transferine izin verdiği için bu durum mevzuatın uygulanmasında ek bir kısıtlama yaratıyordu.⁷⁵

CEMAAT MÜLKLERİNİN TALİPLERİ

Cemaat mülkleri sadece Osmanlı idarecileri karşısında savunmasız değildi; Rum bireyler de cemaat mülkiyetine itiraz edebiliyordu. Yukarıda gördüğümüz şekilde, bireylerin, cemaat mülkleri üzerinde hak talep etmediklerine dair belge imzalamalarının nedenlerinden biri buydu. Tirilye cemaat defterinde, Panayia metropolitlik kilisesi idarecilerinden Sotirios Avramoğlu bir zeytinlik sahibi olarak görüldüğü halde mülkün aslında ona değil kiliseye ait olduğu yazılıydı. Kayıтта, mülkün kilise kaynaklarıyla satın alınmış olduğu, dolayısıyla gerek Avramoğlu'nun gerek mirasçılarının bu mülk üstünde herhangi bir hakkının olmadığı, gelecekte de herhangi bir hak iddia edemeyeceklerini belirtiliyordu.⁷⁶ Sonuçta, mülkiyetle ilgili yasal bir garanti olmadığından, herhangi bir cemaat mülkünü kağıt üstünde ellerinde tutan bireyler bu mülkler üzerinden hak iddia edebilirlerdi. Aynı şekilde söz konusu bireylerin vârisleri de cemaate sadece fiilen ait olan mülklerin aidiyetini tartışmaya açabilirdi. Bir kişinin Rum olması onun cemaatin yararına davranacağı anlamına gelmiyordu.⁷⁷

⁷⁵ Mardin, *Toprak Hukuku Dersleri*, s. 47-48.

⁷⁶ Kodeks no. 427, 2 Şubat 1908.

⁷⁷ Bkz. Birinci ve İkinci Bölüm.

Peki adları cemaat belgelerinde yazılı olan ve bu suretle cemaat mülkleri üzerinde hak iddia edebilecek kişiler kimlerdi? Bu bölümün başında gördüğümüz üzere, İ. Papadopoulos'un cemaate bıraktığı zeytinlik ile ilgili olarak, yasal devir işlemleri için gereken gerçek kişinin ihtiyar heyeti tarafından seçileceği belirtmiştir:⁷⁸ Papadopoulos'un vârisleri, mülkü, "cemaat idaresi kimi belirler ve onaylarsa onun adına ..." ⁷⁹ cemaat sandığına devretmek zorundaydılar. Cemaat idarecileri tescil için genelde kendi içlerinden birini seçerdi. Tirilye cemaati adına bir zeytinlik satın aldığı için feragatname imzalayan Sotirios Avramoğlu, kasabanın metropolitlik kilisesinin idarecilerindendi.

Tirilye cemaat defterlerinde konuya ilişkin başka ayrıntı olmamasına rağmen, söz konusu uygulamanın Anadolu'nun başka yerlerinde de görüldüğünü biliyoruz. 1918'de Adana'nın Çınarlı cemaati 340 lira değerinde bir mülkü, Adalıoğlu Hacı Avram'ın kızı ve mirasçısı Kaliyopi'den aynı tescil yöntemiyle satın almıştı.⁸⁰ Aslında bu bir mülkün sadece yarısıydı ve önceki bölümlerde gördüğümüz üzere bu durum cemaat idarecileri ile özel mülk sahipleri arasında uyuşmazlıklar için uygun bir zemin hazırlıyordu. Çınarlı cemaati ihtiyar heyeti, satış sözleşmesini o sırada kasabanın ihtiyar heyeti üyesi olan Karayosifoğlu Anastasios Efendi'nin adına kaydetmişti. Keza Kayseri'de, Aya Nikola Kilisesi için birkaç dükkân ile bir tarladan oluşan altı parçalık bir mülk satın alınmış ve bu mülkler yasal olarak okul müdürü ile eşraftan bir kişinin üzerine yazılmıştı.⁸¹

Cemaat mülklerinin yasal sahipleri sadece ihtiyar heyetlerinden değil, cemaatin diğer ilerigelenleri ve eşraf arasından da çıkıyordu. Örneğin Adana'da Aya Nikola Kilisesi'ne ait iki ev ile bir dükkândan meydana gelen üç parça mülk bir papaz adına kaydedilmişti. Berberoğlu Nikola tarafından Han Kurbu mahallesinde satın alınan bir ev ise cemaat defterinde Hacı Teodosios, Kosma Efendi ve Habib Ağa'nın adı altında

78 Kodeks no. 427, 10 Şubat 1910. Cemaat mülkünün bir kısmı eşraf adına tescil ettirilirdi, *Ekklisiastiki Alitheia*, c. 37, no. 20, 18 Mayıs 1913, s. 154.

79 '... μη δυνάμευσι, ένεκα των γνωστών συνθηκών, καθ' ας αι κοινότητες δεν αναγνωρίζονται νομικά πρόσωπα, να μεταβιβάσωσιν αυτό επ' ονόματι των σχολών της κοινότητος, να δώσουν την εντολήν στην κ. Μαριγώ να μεταβιβάσει αυτό επ' ονόματι οιονδήτινος η κοινότης ήθελεν εγκρίνει...' , Kodeks no. 427, 10 Şubat 1910.

80 Kodeks no. 478 Kilikia, 3 Mart 1918, 25 Mayıs 1918, s. 96.

81 Kodeks no. 322, Kappadokia, 1890, s. 7, 9.

görünüyordu. Bu kişilerin tamamı unvanlarının gösterdiği üzere kasaba eşrafındandı. Aynı şekilde, Çınarlı mahallesinde cemaatin çocuk yuvası için Hacı Daniil'in vârislerince satın alınan ev Berber Vasilis adına tescil edilmişti. Musa adlı bir diğer bireyin vârisi, Han Kurbu mahallesindeki zahire pazarında bulunan dükkânını cemaate bağışladığında ise bu mülk kendi adına tescil edilmişti, çünkü bu hanım aynı zamanda kasabanın papazı Nikola'nın karısıydı.⁸²

Sadece gayrimenkuller değil, cemaat sandığındaki paralar da çekişme konusu olabiliyordu. 1900 yılında, Adana cemaati ihtiyar heyeti, eşraftan İsaia Keşişoğlu Ağa'ya, kendisine emanet edilmiş kaynakları cemaate geri vermesini bildirir. İhtiyar heyeti, gelir sağlamak amacıyla, sahip olduğu dükkânlardan birinin üstüne yeni bir daire eklemeyi düşünmektedir ve inşaat masrafları, o sırada İsaia Ağa'nın elinde olan kaynaklardan karşılanacaktır. İsaia Ağa, cemaate ait olan parayı ancak fiilen inşaat başladığında iade edeceğini söyler.⁸³

Acaba Ağa bu şekilde davranmakla kendisine ait olmayan kaynakları iade etmeyi red mi ediyordu, yoksa söz konusu kaynakları, belki de güvenilmez bulduğu cemaat idarecilerine karşı koruyor muydu? Ağa'nın cemaat parasını hangi şartlar altında elinde tuttuğunu ve paraları cemaate teslim etmemekte haklı olup olmadığını bilmiyoruz, ama bu duruma bakarak, en azından, bireylerin cemaat mülkleri ile ilgili olarak imzaladıkları feragatnamelerin bir anlamı olduğunu söyleyebiliriz. İmzayla teyit edildikçe tek başına güven pek de itibar görmüyordu.

Tarihçi Dimitris Stamatopoulos, Patrikhane yönetimi ile ilgili makalelerinden birinde, 1880'li yıllarda dönemin Rum hayırseverlerinden Sarantis Arhiyenis'in⁸⁴ vârislerinin mülk sahipliği konusunda cemaat yetkilileriyle tartışmaya girdikleri aydınlatıcı bir örnek sunar.⁸⁵ Arhiyenis

82 Kodeks no. 477, Adana, 1875, s. 74.

83 Kodeks no. 478, 26 Mayıs 1900, s. 6.

84 Arhiyenis aynı zamanda Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane hocasıdır.

85 D. Stamatopoulos, "O Nomos tou Millet: O Rolos tou Diarkous Ethnikou Miktou Symvouliou sti Diacheirisi ton 'ulikón' upotheseon tou Oikoumenikou Patriarcheiu (1860-1922)," *To Oikoumeniko Patriarcheio kai i Oikonomia tou Genous*, Epistimoniki Diimerida, Atina: Adolfotis Offiliakon tou Oikoumenikou Patriarcheiu "Panagia i Pammakaristos," 2007, s. 135-54.

vasiyetinde, memleketi Epivates kasabasında⁸⁶ kurmuş olduğu Arhiyenia Okulları'na hatırı sayılır miktarda para bırakmıştır. Kasabanın ihtiyar heyeti usule uygun olarak bu bağışı kabul eder, ama Arhiyenis'in mirasçıları bu paranın cemaate gitmesine karşı çıkarlar. 1887 yıllarında işler alevlenir ve cemaat liderleri, mirası kötü yönettikleri ve bazı kaynakları alıkoydukları gerekçesiyle vârislere karşı Patrikhane'de dava açar. Duruşmaya başkanlık eden Patrikhane Karma Meclisi, mirasçıların aleyhinde karar verir; buna göre vasiyet edilen para cemaat sandığında kalacaktır.

Tıpkı İsaia Ağa vakasında olduğu gibi, vârislere yöneltilen suçlamanın herhangi bir temeli olup olmadığını bilmiyoruz, ama burada bireyler ile cemaat arasında bir çıkar çatışması olduğu kesin. Sonuçta, özel alan ile cemaat alanı birbirinden ayrıydı. Bireylerin cemaatin lehine hareket etmeleri ne verili bir durumdu ne de onlardan böyle bir şey beklenebilirdi. İşte tüzel kişiliğin önemi tam da bu noktada devreye girer. Tüzel kişilik olmadığı sürece mülkiyet, çekişmelere açıktı. Aynı cemaat alanı içinde hareket eden farklı kurumlar ya da gruplardan farklı mülkiyet talepleri gelebiliyordu. Diğer bir deyişle, cemaat mülklerini sadece Osmanlı idarecileri değil, Rum bireyler de hedef alıyordu.

Böylece, tüzel kişilik sorunu, cemaatin pratikte ne türlü çekişmeler içerebileceğini de ortaya koymuş oluyor. Yukarıdaki örnekler bize Rumların, yalnızca aynı dini paylaştıkları için otomatikman bir cemaat oluşturmayacaklarını gösteriyor.

Öyleyse Osmanlı devletinin tam olarak hangi varlığa tüzel kişilik vermesi bekleniyordu, veya soruyu tersten soracak olursak, tüzel kişilik tam olarak hangi alanda önem taşıyordu? Cevap açıktır: Tam da cemaat ilişkilerinin ortaya çıktığı, kilise, okul gibi cemaat kurumları alanında tüzel kişiliğe ihtiyaç vardı. Rum cemaatlerinin gücü ve görünürlüğü din, eğitim ve hayır kurumlarına bağlıydı.⁸⁷ Bu kurumların gelişmesi ise cemaat mülklerinden elde edilecek gelirlere bağlıydı. Osmanlının basit mülk (arazi) ile gelir getiren mülk (akar) arasında yaptığı yasal ayırım da işte bu nedenle

86 Silivri yakınlarında bir kasaba [Selimpaşa].

87 19. yüzyıldan önceki dönemlerde tüzel kişilik konusu belki daha az gündemdeydi, çünkü manastırlar hariç bu kurumların bazıları (okullar) mevcut değildi, mevcut olanlar da (kiliseler) mütevazı bir tarzdaydı.

önemliydi; arazi cemaat binalarının bulunduğu toprağı, akar ise bu cemaat kurumlarını ayakta tutmak için kullanılan gayrimenkulleri belirliyordu. Akar, basit mülkün devamı için hayati bir öneme sahipken, gelir getiren karakterinden dolayı hak iddialarına açıktı. Ve akar, cemaat için son derece önemli bir gelir kaynağı olduğu halde, tüzel kişilik olmadan cemaatin satış ve bağışlarla elde ettiği mülkler resmi bir şekilde tescil ettirilemiyordu. Mülk, gerçek bir kişiden ziyade tüzel bir kişi üstüne tescil edilebilseydi, emlakın mülkiyet hakları bakımından hukuki güvencesi olacaktı.

Sonuç olarak, hem modern kurumların/binaların ortaya çıkışı hem de Osmanlı hukukunun ve mülkiyet ilişkilerinin bireyselleşmesi karşısında, tüzel kişilik konusu 20. yüzyılın başlarında özel bir önem kazanmıştır. Daha sağlam ve daha gösterişli binalar Rum cemaat hayatının canlanmasına işaret ederken, binaların ve mülklerin resmen tanınması meselesi de bu dönemde sıkça gündeme gelmeye başlar. Nitekim 1913 yılında tüzel kişiliğin tanınmasına doğru bazı adımlar atılmıştır. Cemaat kurumlarının mülkiyet haklarını düzenleyen bu yasanın belki de en önemli özelliğı, yasanın ne içerdiğinden ziyade böyle bir düzenlemenin ortaya çıkmış olmasıydı. Bu şekilde tüzel kişilik meselesi ilk kez resmi olarak tanınmış oluyordu. Ayrıca yasanın tüm imparatorluk sınırlarında geçerli olması, bu yeni yasama biçiminin önceki dönemlerin bölgesel düzenlemelerinden çok farklı modern bir uygulama olduğunu göstermektedir. Gelgelelim, söz konusu düzenleme beraberinde pek çok kısıtlama getirdiğı için, tüzel kişilik talep eden kesimleri çok da memnun etmemiştir. Artık tüzel kişiliğın şartları sınıflandırılmış ve kâğıda dökülmüş olduğuna göre, daha önceki dönemlerde var olan padişah fermanlarına ve tekil çözümlere geri dönüş yoktu. Öte yandan, yeni düzenlemeleri uygulamaya koymak için yepyeni bir sisteme geçmek gerekiyordu, ama yasa da öngörülenler, iki sistem arasındaki uyumsuzluğu ve uygulamada ortaya çıkacak güçlükleri hemen hemen hiç dikkate almamıştı. Bu yasa, cemaatlere mülk sahipliğı konusunda belirli haklar veriyor, ama aynı zamanda onların elini de bağlıyordu. Sonuçta tüzel kişilikle ilgili bir düzenleme vardı, ama bu düzenleme, tüzel kişiliğın tanınması yönünde çok sınırlı bir adımdı.

HUKUK VE YARGI

Geleneksel Osmanlı tarihyazımı, şimdiye kadar gördüğümüz konularda olduğu gibi hukuk ve yargı alanında da gayrimüslimleri kendilerine ait kapalı bir dünyaya hapseder. Bu bakışa göre, gayrimüslimler aralarındaki anlaşmazlıkları kendi cemaat mahkemelerinde çözmektedir. Ne var ki, bu saptama, cemaat mahkemeleri üzerine yapılmış herhangi detaylı bir incelemenin sonucu değil,¹ gayrimüslimlere dair her şeye kuşatıcı bir cemaatçi yaklaşımla bakmanın bir uzantısı, bir varsayımdır. Bu bakış hâlâ pek çok taraftar bulurken, diğer bazı tarihçiler ve toplumbilimciler konuyu eleştirel bir biçimde ele almaya başlamıştır. Ronald Jennings, Haim Gerber, Najwa Al-Qattan, Fatma Müge Göçek ve Rossitsa Gradeva'nın vd.² çalışmaları bize gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerini³ yaygın bir biçimde kullandığını, Hristiyanların ve Yahudilerin Osmanlı yargı sistemi içinde aktif olarak yer aldığını gösterir.

Gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerini kullanmalarının nedenlerinden biri bazı yerlerde cemaat mahkemesi olmaması,⁴ cemaat mahkemelerinin olduğu yerlerde ise birtakım konularda Osmanlı kurumlarının

1 Osmanlı yargı sistemini yasama erkinin doğası, kadı mahkemelerinin niteliği, İslam hukuku, devlet-hukuk ilişkisi, merkez-çevre ilişkisi ve modernleşme gibi çok çeşitli açılardan ele alan geniş bir literatür vardır. Gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerindeki teorik ve pratik statüsü ise nispeten daha az incelenmiştir. Gayrimüslimlerin adalet konusundaki deneyimleri, cemaat pratiklerinin yanı sıra Osmanlı yargı sistemi üzerine de ipuçları sunacaktır, bkz. N. Al-Qattan, "Inside the Ottoman Courthouse: Territorial Law at the Intersection of State and Religion," V. Aksan ve D. Goffman (ed.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 201-12.

2 Bkz. R. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York ve Londra: New York University Press, 1993; H. Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, New York: SUNY Press, 1994; N. Al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus, 1775-1860," yayımlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1996; F. M. Göçek, "The Legal Recourse of Minorities in History: Eighteenth Century Appeals to the Islamic Court of Galata," M. Greene (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Markus Wiener, 2005, s. 47-69; R. Gradeva, *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions and Communities*, İstanbul: İsis Press, 2004.

3 Burada Osmanlı mahkemeleri derken kadı mahkemelerini ve 19. yüzyılda kurulan modern mahkemeleri yani doğrudan ya da dolaylı olarak Osmanlı devletine bağlı mahkemeleri kastediyorum.

Yoksa, Rum mahkemelerini, Rumlar da Osmanlı tebaası olduğundan, Osmanlı mahkemesi olarak saymamak için bir neden yok.

4 Bkz. aşağıda dipnot no. 13.

daha iyi bir seçenek sunmasıdır.⁵ Gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerindeki varlığı elbette yere, zamana ve cemaatin niteliğine göre değişiyordu, ama sonuçta kesin olan, adalet alanında gayrimüslimlerin cemaat dünyasıyla sınırlı olmamasıydı. Nitekim Suraiya Faroqhi'ye göre, Ronald Jennings, Anadolu ve Kıbrıs'taki kadı mahkemelerini kullanan gayrimüslim toplulukları incelediği çalışmasında,⁶ Benjamin Braude'nin çığır açan makalesinden⁷ çok daha önce, millet sisteminin –en azından 15. ve 16. yüzyıllar için– gerçek dışı olduğunu göstermiştir.⁸

Eleştirel tarihçiler bu konuya yeni bir bakış getirmiştir, ama yaptıkları çalışmaların çoğu, sadece Osmanlı mahkeme kayıtlarına dayanır ve 19. yüzyıl öncesine odaklanır.⁹ Bu bağlamda Yunanistan'da yapılan Osmanlı tarihçiliği daha çok cemaat mahkemelerine yer verir, bölge olarak Yunan anakarası, Ege Adaları ve Balkanları ele alır, bazı istisnalar dışında Anadolu'ya bakmaz¹⁰ ve cemaat kurumları ile Osmanlı mahkemeleri arasındaki ilişkiyle nadiren ilgilenir. Dolayısıyla, Osmanlı ve Rum kurumlarının karşılaştırmalı bir incelemesiyle gayrimüslimlerin 19. yüzyılda Anadolu'daki durumlarına bakmak hukuk ve yargı konusunda önemli bir eksiği tamamlayacaktır.

Bu bölümde hangi mahkemelerin ne tür davalara baktığını saptayıp, kimin hangi mahkemeye ne şekilde başvurduğunu ve bu kurumların

5 Bkz. R. Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier: Intra-Communal Dispute Resolution and Legal Transactions among Christians and Jews in the Plural Society of Seventeenth Century Istanbul," yayımlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 2008, s. 29, 51, 126, 262, vd. Ayrıca bkz. aşağıda dipnot no. 45.

6 R. Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the 16th and 17th Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, İstanbul: Isis Press, 1999. Ayrıca bkz. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus*.

7 B. Braude, "Foundation Myths of the Millet System," B. Braude ve B. Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York: Holmes and Meier, 1982, c. 1, s. 69-87.

8 S. Faroqhi, "Introduction," Jennings, *Studies on Ottoman Social History* içinde, s. 7-10 [ilk basım: *Turkish Studies Association Bulletin*, c. 21, no. 2, 1997]. Bu ciltte toplanan makalelerin çoğu ilk olarak 1960 ve 1970'lerde yayımlanmıştır.

9 Cemaat mahkemelerine değinen Osmanlı tarihçileri için, bkz. Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier," s. 52-67 ve E. Kermeli, "The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth-Nineteenth Centuries," alıntıldığı yer: Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier," s. 55-56; Hacker, "Jewish Autonomy," A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire* içinde, s. 153-202; "Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century," *Islamic Law and Society*, c. 4, no 1, s. 37-69.

10 Makedonya ve Ege Adaları'ndaki cemaat mahkemeleri ve Patrikhane mahkemesi için bkz. N. J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Selanik: Institute for Balkan Studies, 1967, s. 44-45.

ne şekilde işlediğini incelemeye çalışacağım. Sorduğum en temel sorulardan biri, Osmanlı mahkemelerindeki gayrimüslim mevcudiyetinin, Müslümanlar ile gayrimüslimlerin hukuk alanları arasındaki geleneksel bölünmeyi geçersiz kılıp kılmadığıdır. Ayrıca eğer gayrimüslimler Osmanlı mahkemelerine başvurabiliyordusa, o zaman Müslümanlığın imparatorluk kurumları üzerindeki etkisi sanıldığı kadar belirleyici değil miydi?¹¹ Osmanlı mahkemelerinin yarattığı ortak dünyada gayrimüslim kimlikler siliniyor muydu? Yönetici sınıflar tarafından hukuk ve yargı alanında ne tür ayrımlar belirleniyordu? Ve nihayet, bütün bu kurum ve uygulamalar cemaat ilişkileri açısından ne anlam ifade ediyordu?¹²

MAHKEMELER

Tüm bu sorulara cevap arayabilmek için öncelikle kurumları tarihsel birer yapı olarak ele almalıyız: Mahkemeler bulundukları bölgenin toplumsal, siyasi ve ekonomik koşullarının bir ürünüdür. Her zaman ve her yerde bir mahkeme mevcut değildi. Özellikle Hristiyan mahkemeleri belirli bir bölgenin nüfusuna ve toplumsal özelliklerine, ayrıca söz konusu Hristiyan yerleşiminin görece zenginliği ve gelişimine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Cemaat mahkemelerinin olduğu yerlerde ise, bu mahkemelerin yerel yönetim ve adalet mekanizması içinde ne denli kurumlaşmış ve etkili olduğu da aynı derecede önemliydi. Cemaat mahkemeleri belirli bir bölgenin daha geniş cemaat ağının bir parçasıydı ve merkezi cemaat ağının gelişkin olup olmadığı da yukarıdaki değişkenlere bağlıydı.¹³ Büyük metro-

¹¹ Gayrimüslimlerin (dini bir alan olan evlilik gibi konular dahil) bu mahkemelere gitmeleri, Osmanlı mahkemelerinin katı bir İslami karaktere sahip olmadığını göstermek için kullanılmıştır, Al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus," s. 170-78.

¹² Bu incelemeye din adamlarının yargılanması dahil değildir.

¹³ Najwa Al-Qattan, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın ilk yarısında Şam'da, Yahudilere ait pek az mahkeme olduğunu, var olanların da tam işlevli bir şekilde çalışmadığını belirtir. N. Al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination," *International Journal of Middle East Studies* 31, 1999, s. 439; Al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus," s. 35. Suraiya Faroqhi, 17. yüzyılda Ankara ve Kayseri'de kadı mahkemelerinin gayrimüslimler tarafından sadece mali meselelerde değil, miras davalarında da sık sık kullanıldığını belirtir ve burada kilise mahkemesi olup olmadığını sorar, S. Faroqhi, *Men of Modest Substance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 200-201. Bu çalışmalarda yalnızca Osmanlı kaynaklarına bakılmıştır. Osmanlı mahkemelerinin cemaat mahkemelerinden en önemli farkı, imparatorluk genelinde daha yaygın olmalarıdır. Elbette tarihsellik Osmanlı mahkemeleri için de geçerliydi. Osmanlı idaresinin pek

politikler ve Patrikhane hariç, cemaat mahkemelerinin varlığı bir cemaat biriminin mevcudiyetini gerektiriyordu. Bazı Hıristiyan toplulukların çok daha basit ya da enformel yargı mekanizmaları vardı.

19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başlarında Kuzeybatı Anadolu'da, kurumsal yapısı epey gelişmiş olan Erdek, Bandırma, Gemlik, Ayvalık, Bursa ve Perama gibi kasabalarda cemaat mahkemeleri olduğunu görüyoruz.¹⁴ Hatta kurumsal yapısı iyice yerleşmiş olan yerlerde yargılayıcı otoritenin doğasına göre değişik işlevler içeren iki cemaat mahkemesi olurdu. Bandırma'da kilise mahkemesi (*pnevmatikon dikastirion*) ve karma meclis (*mikto symvoulion*) olmak üzere iki cemaat mahkemesi vardı. *Pnevmatikon dikastirion* dini mahkemeydi. Ruhban sınıfı tarafından idare ediliyor, nişan ve evlilikle ilgili anlaşmazlıklara bakıyor, boşanma davalarını ve diğer ailevi meseleleri ele alıyordu.¹⁵ *Mikto symvoulion* daha seküler nitelikli mahkemeydi, ihtiyar heyetinin dört mensubundan meydana geliyordu. Bu mahkeme, incelediğimiz dönemde cemaat meseleleri konusunda sivil otoritenin giderek artan denetimi sonucu ortaya çıkmış veya en azından kurumlaşmıştı. *Mikto symvoulion* da evlilik ve nişanla ilgili anlaşmazlıklara bakıyor, ama kilise mahkemesinden farklı olarak sorunların maddi ve mali taraflarıyla ilgileniyordu. Drahomalar, evlilik öncesi hediyeler, nafaka, tazminat ve miras hakkında hüküm veriyordu.¹⁶

Cemaatin adli çerçevesi ile ilgili bilgileri bize cemaat nizamnameleri sağlıyor. Nizamnamelere eşlik eden cemaat defterlerinden de sistemin uygulamada nasıl işlediği hakkında bilgi ediniyoruz. Davalar bölge metropolitenin ya da çoğunlukla metropolit vekilinin başkanlığında görülüyor,¹⁷ Patrikhane tarafından yayınlanmış olan yönetmeliğe göre hükme bağlanıyordu.¹⁸ Bandırma'nın Mihaniona köyünden Hristos Stefanu, karısı Eleni

baskın olmadığı Kiklad Adaları'nda ve Yunan anakarasının güney kesimlerinde Osmanlı mahkemesi ya yoktu ya da sadece bazı merkez kasabalarda vardı. Bu bölgelerde cemaat mahkemeleri güçlüydü.

14 AKMS, B5 Artaki; G.A. Sgouridis, *I Peramos tis Kyzikou*, Atina: Ekdoseis Peramion-Kyzikinon, 1968, s. 92-93; *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 32, no. 6, 9 Şubat 1908, s. 80 [Kios]; *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 33, no. 33, 19 Ağustos 1909, s. 264 [Kydonies]; *Ekklesiastiki Alitheia*, c. 36, no. 21, 19 Mayıs 1912, s. 184 [Prousa].

15 GAK, Kodeks no. 453, "Kanonismos tis Orthodoxou Koinotitos Panormou," mad. 71, 72; Kodeks no. 453, 3 Mart 1902.

16 Kodeks no. 453, "Kanonismos Panormou," mad. 73, 74.

17 Kodeks no. 453, "Kanonismos Panormou," mad. 69.

18 Kodeks no. 427, "Kanonismos Panormou," mad. 75.

Andoniyu'dan boşanmak istediğinde, Bandırma'daki kilise mahkemesine resmi bir dilekçe vermiş ve dava, mahkemenin 24 Kasım 1907'deki oturumunda ele alınmıştı. Mahkeme heyeti, Kizikos metropolit vekilinin başkanlığında toplanan asil üyelerden oluşuyordu. Dava ile ilgili belgeler bize çiftin özel hayatı hakkında birçok ayrıntı sunuyor: Stefanu ile karısı yedi buçuk yıldır evlidir; dört yıl boyunca İstanbul'da birlikte yaşamışlardır, ama mutlu değillerdir. Stefanu, Mihaniona'da çalışmak üzere İstanbul'dan ayrıldığında karısı onunla gelmemiş ve İtalyan sevgilisiyle kaçmıştır. Mahkeme, Andoniyu'ya resmi bir celp gönderdiği halde bu çağrıdan sonuç alınamamıştır, kadının nerede olduğu bilinmemektedir. Patrikhane nizamnamesine göre mahkeme Andoniyu'nun yokluğunda bir karar verebiliyordu. Eş sadakatsizliği ve haneyi terk, evliliğin feshi için geçerli ve meşru sebepler olarak gösterilip mahkeme boşanma kararı verir. Karar İstanbul merkezli *Tahidromos* gazetesinde yayınlanır.¹⁹

Yerel mahkemeden, boşanmanın kamuya duyurulduğu gazeteye kadar tüm süreç bize bir Rum yargı ağının mevcudiyetini gösteriyor. Bu ağ belli bir bölge ile ilgili sınırlı kalmayıp kasabadan Patrikhane'ye kadar geniş bir alanı kapsıyordu.²⁰ Yerel mahkeme, Rum üyelerden meydana geliyor ve Rumlarla evlenen, Rum çocuklar yetiştiren ve miraslarını Rumlara bırakan bir topluluğu temel alan medeni hukuk davalarını hükme bağlıyordu. Mahkeme ayrıca Patrikhane'nin yasal yönetmeliğini izlemekle kalmıyor, verilen kararlar bir Rum gazetesinde ilan ediliyordu. Gazeteye ilaveten mahkeme tutanakları ile celp ilanları Patrikhane'ye ait yine İstanbul merkezli *Ekklisiastiki Alitheia*'da da yayımlanıyordu. Örneğin Vasiliki Valtis kocası Nikolaos Servitis'e boşanma davası açtığında, Ayvalık kilise mahkemesi Servitis'i duruşmaya çağırması ve celp ilanını *Ekklisiastiki Alitheia*'da yayımlamıştı.²¹

Yukarıda belirttiğim gibi cemaat mahkemeleri medeni hukuk meselelerinin mali yönleri hakkında da karar veriyordu. Yine Bandırma örneğine bakacak olursak, cemaat karma meclisinin aile hukukunun mali tarafları ile ilgili davaları karara bağladığını görüyoruz. Antonios Kostantis 1865'te, kızı

19 Kodeks no. 455, no. 32/807.

20 Eldeki veriler vilayet mahkemelerine başvuranların köylülerden ziyade kasaba sakinleri olduğunu düşündürüyor –Mihaniona köyünden olan Hristos Stefanu Bandırma'da ikamet ediyordu.

21 *Ekklisiastiki Alitheia*, c. 33, no. 1, 10 Ocak 1909, s. 8.

Hrisanti Nikolau ile damadı Dimitrios Tanoğlu'na drahomalarını vermiş ama yaşlandığında kendisine bakılmasını şart koşmuştu. Cemaat defterine kaydedilmiş olan bu sözleşmenin hükümleri yıllar sonra yerine getirilmediğinde Kostantis, Tanoğlu'nu dava edecek ve görülen dava sonunda evin üçte bir hissesiyle içindeki eşyaları geri alma hakkını elde edecekti.²² Kostantis'in mülkü üzerinde hak iddia edebilmesini ve hissesini geri alabilmesini mümkün kılan, cemaatin sağladığı kurumsal düzendi. Drahoma anlaşması cemaatin defterine kaydedilmiş ve dava, bu anlaşma temel alınarak karma meclis tarafından karara bağlanmıştı. Cemaat defterlerinde tutulan kayıtlar hem devir işlemi hem drahoma sözleşmesini garantiye alıyordu.

Ayrıca sistemin sözlü değil yazılı olması da cemaat kurumlarının niteliğinin saptanması açısından önemlidir. Cemaat yetkilileri sadece dava görmüyor, aynı zamanda bir arşiv bürosu gibi çalışıyordu. Tescil edilen sözleşmeler, olası anlaşmazlıkların karara bağlanmasında bağlayıcı belgeler olarak kullanılıyordu. Kostantis vakası iyi bir örnektir. Ortada yazılı bir anlaşma olmasaydı Kostantis drahomasını geri alamayabilirdi. Cemaat idaresi sadece drahoma anlaşmalarını değil, diğer mali sözleşmeleri, evlilik öncesi hediyeleri ve veraseti de tescil ediyordu.²³ Ayrıca belirtmek gerekir ki kasabanın formel bir mahkemesi olmasa da cemaat yetkilileri bu tür anlaşmaları tescil ederdi. Tirilye'de mahkeme yoktu,²⁴ ama cemaat idaresi Rumlar arasındaki miras işlerini ve diğer mali-ailevi işlemleri kayda geçirmiştir.²⁵

Tıpkı idari alanda olduğu gibi, adli çerçevede de Rum ağlarının bulunması kişilerin bu ağlardan faydalanacağı anlamına gelmiyordu. Aile ve miras konuları cemaat yönetiminin tam denetimi altında değildi. Bandırma ihtiyar heyeti 20 Ocak 1897'de Rumlara ait tüm drahoma anlaşmalarının kilise temsilcilerine tescil ettirilmesini şart koşan bir tebligat yayınlar. Buna göre, Rumlar drahoma olarak verdikleri menkul ve gayrimenkul varlıkları tanıkların huzurunda beyan edecekler ve bu işlem kilise temsilcisi tarafından onaylanıp ücretlendirilecektir.²⁶ İhtiyar heyetinin bu

22 Kodeks no. 453, 2 Mart 1897.

23 Kodeks no. 453, Symvoulografikos Kodeks tis en Panormou-Kyzikou Orthodoxou Koinotitos.

24 Kodeks no. 427, "Kanonismos tis Orthodoxou Koinotitos Triglias," 1908.

25 Tirilye'de miras tescilleri için ayrıca bkz. Kodeks no. 426.

26 Kodeks no. 453, 20 Ocak 1897.

düzenlemeyi vurgulama ihtiyacı duyması, her drahoma anlaşmasının bu çerçeve içinde yapılmadığını düşündürür. Oysa deftere tescil etme, cemaat denetimi açısından hayatiydi. İdare, mülk sahipliğini ve mülkün nasıl el değiştirdiğini bu yolla takip ediyordu. Ayrıca drahoma üzerinden alınan harçlar da, İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi cemaat sandığına gelir getiren kalemler arasındaydı.

Anlaşmaları cemaat defterinde tescil ettirmek, cemaat düzeni içerisinde formel bir garanti sağlasa bile, bazı kişiler kendi aralarında anlaşmayı tercih ederdi. Bunun nedeni, cemaat sandığına harç ödememek veya yazılı, formel bir sisteme duyulan yabancıklık olabilir; benzer bir durumu, çocukların cemaatin kurduğu modern okullara gönderilmemesi konusunda da görmüştük.²⁷

Anlaşmalarını garantiye almak isteyenler için ise cemaat yönetimi tek seçenek değildi. Bu bölümün girişinde belirttiğim gibi, geleneksel tarihyazımının varsayımlarının aksine, Rumlar açısından Osmanlı yargı kurumlarına başvurmak oldukça yaygın ve doğal bir uygulamaydı. Mudanyalı bir Rum, Osmanlı mahkemelerinden kendi mahkemesi gibi söz ederek, “Kaymakamlıkta bir mahkememiz vardı” demiştir.²⁸ Nitekim, Osmanlı mahkeme kayıtları ile Osmanlı merkez idaresinin belgelerine gelişigüzel bir bakış bile, gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerini sıklıkla kullandıklarını doğrular. Cemaat mahkemelerini cemaatin olağan mahkemeleri olarak görmek sorunludur. Dava çeşitliliği bakımından Osmanlı ve cemaat mahkemeleri arasında tam bir ayrım yapmak mümkün olmasa da, Karesi bölgesi için incelenen Osmanlı dosyalarından çıkan sonuca göre, Rumlar Osmanlı mahkemelerine daha çok satış, borç gibi mali işlemler ve bu işlemlerden doğan uyuşmazlıklar nedeniyle başvuruyordu. Cemaat mahkemeleri ise, yukarıda söz ettiğim gibi, aile ve dinle ilişkili meselelere ve bu meselelerin mali yönlerine odaklanıyordu. Cemaat defterlerinde satış ve borç işlemlerini görmek de mümkündü, ama bunlar çoğunlukla aile bireyleri, papazlar, cemaat kurumları²⁹ veya aynı köy ve kasabada yaşayanları ilgilendiren meselelerdi. Sözgelimi, 10 Kasım 1870'te

27 Bkz. Birinci Bölüm.

28 B157 Moudania.

29 Kodeks no. 427, 3 Şubat 1906; Kodeks no. 452, S. Melahrinis'e arazi satan Aya Triada Manastırı keşişi Nikiforos'un davası.

Bandırma'nın Panayia cemaatinde, Emmanuel Lambrinos evini oğlu ve adaşı Emmanuel Lambrinos'a satıp bu işlemde toplam 5.500 kuruş alır. Oğul Emmanuel Lambrinos da yedi tanığın önünde, Papaz Papa Paraskeva'nın onayladığı üzere, evin bütün temellük ve miras haklarını elde eder.³⁰ Keza, 13 Ekim 1906'da Tirilye'de, Yefstimani Anastasiyu Varsi bir binadaki hissesini tanıkların huzurunda Ekaterini Grigoriyu Karayanakoğlu'na satar ve bu işlem cemaat defterine kaydedilir.³¹ Varsi'nin evin sadece bir parçasını Karayanakoğlu'na satması onların akraba ya da tanıdık olabileceklerini, yani bu mali işlemin de aile meselelerinin bir uzantısı olarak yorumlanabileceğini gösteriyor.³²

Osmanlı kurumları ile cemaat kurumları arasındaki rekabette en önemli konulardan biri mirastı. Rumlar miraslarını ya cemaat ya Osmanlı mahkemelerine ya da her ikisine birden tescil ettirirlerdi. Ne de olsa miras sadece bir aile –yani Rum– meselesi değil, aynı zamanda mali bir meseleydi. Gerçekten de Osmanlı mahkemelerinde Rumlara ilişkin pek çok miras davası görüyoruz.³³ Miras konusunda bir yandan davahılar ve davacılar bir yandan da cemaat yöneticileri ve Osmanlı yetkilileri arasındaki en önemli mücadele alanı mülkiyetti. Kişiler ve aileler için taşıdığı öneme ek olarak, mirasın mali yanı hem Rum cemaatini hem de Osmanlı devletini vârisiz kalmış mülkler ve genel itibarıyla varlıkların devri açısından yakından ilgilendiriyordu.³⁴ Devlet, mülk sahipliğini takip eder ve sahipsiz kalan mülkleri üstüne almak isterdi.

İki kurumsal düzen bir rekabet alanına işaret etmekle birlikte, aynı vaka veya aynı sözleşme için hem Osmanlı hem de Rum yasal çerçevelerinin kullanıldığı da olurdu. Diğer bir deyişle, cemaat yönetimi tarafından gerçekleştirilen tescil işlemi, Osmanlı'nın gerçekleştirdiği tescili saf dışı bırakmıyor, hatta Osmanlı'nın tescili cemaat dışında da geçerliliği olduğu ve imparatorluğun resmi kaydı özelliğini taşıdığı için cemaat tescilinin yanı sıra yapılıyordu. Tirilye'nin Mitropoleos cemaatinden Anastasios Tatavlı ve karı-

30 Kodeks no. 452, no. 6.

31 Kodeks no. 427, 13 Ekim 1906.

32 Aile içi başka satış işlemleri için bkz. Kodeks no. 452.

33 ŞSA, Balıkesir Sicil, no. 700, 774.

34 Osmanlı yetkilileri ile Rumlar arasındaki bir miras davası için bkz. Bursa'da ölen Tirilyeli Tori'nin davası, DH. MKT 233/36, 3 Za 1311/8 Mayıs 1894. Kilise ile Osmanlı mahkemeleri arasında yetki alanına ilişkin çatışmalar için bkz. Pantazopoulos, *Church and Law*, s. 54, 56, 91-93, 102, 105.

sı Efterpi H. Moralı kasabanın eğitim derneğine bir kahvehane sattıklarında, işlemi cemaat defterine tescil ettiriyor ve ayrıca aynı defterde, mülkün resmi tapusunu Osmanlı kadastro memurunun huzurunda cemaat yetkililerine teslim edeceklerini beyan ediyorlardı.³⁵ Hatta bazen gayrimüslim liderler bile, alım satım işlerinin cemaat dışında itiraz konusu olma ihtimaline karşı, bu işlemlerin Osmanlı defterlerine tescilini de tavsiye ediyorlardı.³⁶ Bu tavsiye aynı zamanda işlemlerin yürürlüğe konmasını sağlamak içindi; ne de olsa mahkeme kararlarını uygulayacak kolluk kuvvetleri devletin kontrolündeydi (Bkz. Beşinci Bölüm).³⁷

Rumların Osmanlı mahkemelerine başvurusunun bir diğer sebebi, yine bu bölümün başında değindiğim gibi, her yerleşimde bir Rum mahkemesinin olmamasıydı. Güney Marmara'da, Osmanlı mahkemeleri Hristiyan mahkemelerinden daha yaygındı. Sözgelimi Siği köyünde, köy sakinleri ya Mudanya kaza merkezindeki Osmanlı mahkemesine ya da önemli bir anlaşmazlık olduğunda Bursa'daki mahkemelere giderdi. Mudanya cemaatinde kurumlaşmış bir kilise mahkemesi veya karma meclis yoktu.³⁸ Bursa'daki metropolitlik evliliklerin ve vaftizlerin bir kısmını tescil eder, aynı zamanda Mudanya bölgesine ait boşanma davalarına bakardı.³⁹

Ayrıca belli bir bölgede Osmanlı ve Rum mahkemeleri olsa bile, özellikle küçük yerleşimlerde daha enformel yöntemleri seçmek Rumlar için alışılmadık bir durum değildi. Örneğin Siği'li köylüler Mudanya veya Bursa'daki Osmanlı mahkemelerine sadece önemli anlaşmazlıklarda gidiyor,⁴⁰ günlük meseleleri kendi aralarında hallediyorlardı.⁴¹ Mudanya'da formel bir cemaat mahkemesi olmadığı halde cemaat yetkilileri evlilikleri

35 Kodeks no. 427, 3 Şubat 1906.

36 Yasal alım satım işlemlerinin Osmanlı mahkemelerinde tescil sebeplerinden biri, bu mahkemelerin "tüm imparatorlukta kabul gören bir kamu kaydı" sağlamasıydı, Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier," s. 72, 112.

37 Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier," s. 203-4, 241.

38 "Kanonismos tis Ellinikis Orthodoxou Koinotitos Moudanion," İstanbul: 1911, mad. 30.

39 B157 Moudania.

40 B163 Sigi.

41 17. yüzyılda İstanbul ve Sofya üstüne yapılmış incelemeler, mahkemeye gidilmeden halledilen anlaşmazlıklar olduğunu gösterir, Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier," Dördüncü Bölüm; Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadı Courts," s. 54, 66. Bu incelemeler Müslüman mahkeme kayıtlarına dayanır. AKMS'deki belgeler de formel bir mahkemeye taşınmayan davalar olduğunu gösteriyor.

ve vaftizleri tescil eder, ihtiyar heyeti de, idari görevlerinin yanı sıra nişan ve evlilik gibi sözleşmelerden doğan sivil hukuk davalarını karara bağlar-
dı.⁴² Gemlikli bir Rum, zaman zaman Bursa'daki Osmanlı mahkemelerini kullandıklarını,⁴³ ama anlaşmazlıkları genellikle papazın veya belediye baş-
kanının gözetimi altında –belediye başkanı da Rumdur– kendi aralarında çözdüklerini söylemiştir.⁴⁴ Osmanlı mahkemelerinde kayda geçen davala-
rın büyük mali meseleler içeren davalar olması kuvvetle muhtemeldir. Yine Osmanlı mahkemelerinde gördüğümüz davaların bir kısmı yerel tahkime götürülme-
yen ya da bu şekilde çözülemeyen vakalara aittir.

Rumların şu veya bu sebeple⁴⁵ cemaat mahkemeleri yerine Osman-
lı mahkemelerine başvurması, Rum kurumlarının aleyhine işleyen bir durumdur. İkili tescil uygulaması ise, cemaat yöneticilerince teşvik edildi-
ğinde bile, cemaat idaresinin bütünlüğüne ve gücüne ters düşer. Cemaat kurumları eninde sonunda Rumlarla sınırlıydı ve cemaat mahkemelerine başvuran Hristiyanların sayısında herhangi bir azalma bu mahkemeler için olumsuz bir gelişme demektir. Dahası, cemaat mahkemeleri ancak her iki tarafın da Rum olduğu davalara bakabiliyordu. Eğer bir Rum başka inançtan biriyle hukuki anlaşmazlığa düşerse, Osmanlı mahkemelerine gidilirdi.⁴⁶ Dolayısıyla cemaatin adalet alanındaki varlığı o bölgedeki tek tek

42 "Kanonismos tis Ellinikis Orthodoxou Koinotitos Moudanion," mad. 30.

43 B72 Kios.

44 B72 Kios.

45 Osmanlı yargı düzeni kimi durumlarda mahkeme hizmetleri için daha düşük harçlar aldığı, boşanma ve miras davalarında daha gevşek kurallar uyguladığı için daha elverişliydi, R. Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century," *Islamic Law and Society*, c. 4, no. 1, 1997, s. 57-59, 62-63; Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier," s. 89. Ayrıca, bazı cemaat mahkemeleri Osmanlı devletince yasal olarak tanınmıyordu, bkz. J. Hacker, "Jewish Autonomy in the Ottoman Empire: Its Scope and Limits, Jewish Courts from the 16th to the 18th Centuries," A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Darwin Press, 1994. Bu çalışmada Yahudilerin Osmanlı mahkemelerine başvururken gösterdikleri pragmatizm de ele alınır. 17. yüzyıl Sofya'sında Rumlar arasında da benzer bir pragmatizm gözlemlenirken, Sofya'daki cemaat mahkemeleri, dini liderlere gönderilen resmi belgeler vasıtasıyla yasal olarak tanınmıştır, "Orthodox Christians in the Kadı Courts," s. 46. Rum yetkililerin belli bir bölgedeki denetim ve etkisi veya davalarda tarafların statüsü, kimin hangi mahkemeye başvuracağını belirleyen muhtemel sebepler arasında sayılabilir. Ayrıca (17. yüzyılda), bir kişinin cemaat içindeki işlevinin, konumunun, mesleğinin ve cinsiyetinin Osmanlı mahkemesi kullanımında rol oynadığı belirtilmiştir, Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier," s. 126, 264 ve çeşitli yerlerde.

46 Bkz. Gönen'de Yorgi ile Abdullah Ağa arasındaki dava, Balıkesir Sicil, no. 64, Karesi Bidayet Mahkemesi, İstinaf-ı Hukuk Kısmı. Ayrıca bkz. Balıkesir Sicil, no. 794, s. 6.

Rum bireyler üzerinden değil, iki veya daha çok Rum arasındaki ilişkiyle belirleniyordu ve Osmanlı dünyasında dini sınırlar tek yönlüydü. Cemaat yönetimi ile ilgili daha ciddi kısıtlamalar içinse sulh hukukuna değil, ceza hukukuna bakmamız gerekir.

SUÇ VE CEZA

Rumların hem cemaat hem de Osmanlı mahkemelerine gitmeleri medeni hukuk davaları için geçerlidir. Osmanlı yargı düzeni içinde gayrimüslimlerin durumunu inceleyen tarihçiler de genellikle medeni hukuk alanının dışına çıkmamıştır. Osmanlı ve Rum (ya da diğer gayrimüslim) hukuk sistemlerinin medeni hukuk ve ceza hukuku açısından kapsamlı karşılaştırmalarının yapıldığını söylemek zor. Var olan belli başlı çalışmalara baktığımızda, ceza hukuku konusunda, örneğin Najwa Al-Qattan, gayrimüslimlerin 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarında Şam'da ceza davalarını Osmanlı mahkemelerine götürdüklerini söyler ama ardından hemen şunu ekler: Yahudiler kendi mahkemeleri olmadığı için tüm davalarını Osmanlı mahkemelerine götürüyorlardı, dolayısıyla kadı mahkemesine gitmek ceza davalarına mahsus bir uygulama değildi.⁴⁷ Diğer taraftan, Eyal Ginio, 18. yüzyılda Selanik Yahudilerinin cezai meseleleri kendi aralarında hallettiklerini ileri sürer, ama Ginio bu sonuca aksi yönde herhangi bir veri olmadığı için varmıştır, yani Osmanlı mahkeme zabıtlarına bakıldığında söz konusu yer ve dönemde Yahudilere rastlanmaz.⁴⁸ Oysa bazı Ege adaları için daha önceki yüzyıllara ait Rum kayıtlarında, Osmanlı verileriyle karşılaştırmaksızın, cezai yargıda cemaat denetimi görüyoruz. Örneğin Kiklad Adaları'nda ceza davaları cemaat mahkemelerince hükme bağlanıyordu; ama tabii hemen belirtmek gerekir ki bu adalardan özellikle Batı Ege'de olanlar Osmanlı'ya bazı özel idari antlaşmalarla bağlıydı,⁴⁹ dolayısıyla buradaki

47 Al-Qattan, "Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination," s. 429.

48 E. Ginio, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik (Salonica) during the Eighteenth Century," *Turcica* 30, s. 188. 17. yüzyılda Hasköy ve Galata'da bir kısım Ermeni ve Yahudi cezai davalarda Osmanlı mahkemelerini kullanmıyordu, Wittman, "Before Qadı and Grand Vizier," s. 104.

49 M. Tourtoglou, *Peri tis Poinikis Dikaiosisinis epi Tourkokratias kai met' autin mehri kai tou Kapodistriou: Vizantinai tines Epidraseis epi to Epharmosthen Dikaion*, Atina-Gümülcine: Nomikai Ekdoseis N. Sakkoula, 1980, s. 4, 6-7, 11-12; D. Siatras, *Ellinika Koinotika Dikastiria kata tin Tourkokratia*, Volos: Dimotiko Kentro Istorikon Ereunon, 1997, s. 27, 32; E. Doxiadis, *The Shackles of Modernity: Women, Property and*

durumun imparatorluk genelini ne kadar yansıttığını tahmin etmek zor. Osmanlı mahkemelerine ilişkin incelemesine cemaat verilerini de katan kapsamlı bir çalışmaya göreyse 17. yüzyıl Sofya'sında "Hristiyanlar bütün ceza davalarını şeriye mahkemelerine götürmek zorundaydılar."⁵⁰

Ceza hukuku alanında imparatorluğun farklı kesimlerinde ne tür uygulamalar olduğu karşılaştırmalı olarak araştırılması gereken alanlardan biridir. Biz yine Kuzeybatı Anadolu'ya odaklanacak olursak, burada ceza hukukunun Osmanlı devletinin denetiminde olduğunu görüyoruz. Bu bölgede yaşayan Rumlar için medeni hukukta var olan seçenekler cezai meseleler için geçerli değildi. Ceza davalarına Osmanlı yetkilileri bakardı;⁵¹ Rumlar bu bölgede, kimi özel ve istisnai durumlar dışında, cezai yargı sistemine sahip değildi. Elbette ufak tefek olayların resmi kurumlara başvurulmadan halledildiği doğrudur. Güney Marmara köylüleri yerel arabuluculardan (bkz. yukarıda s. 141-142) söz ettiklerinde sadece iktisadi olayları kastetmiyorlardı. Fakat idam suçları dahil cezai vakaları Osmanlı mahkemeleri görürdü ve bu alanda cemaat hukuku ile Osmanlı hukuku arasında seçim yapma şansı yoktu. Belli bir bölgede Rum mahkemesi olsa bile bu mahkemeler cezai anlaşmazlıklara bakmazdı. Keza ceza alanlar da Osmanlı hapisanelerine gönderilirdi.⁵²

Ayrıca hemen belirtmek gerekir ki, incelediğimiz dönem, davaların mahkemeye bizzat bireyler tarafından götürüldüğü eski Osmanlı yargı sisteminin giderek yok olmaya başladığı bir dönemdir. İslam hukukunda, bir cinayet ya da benzeri bir ağır ceza davasını mahkemeye götürmek kişisel bir yükümlülüktür. Nitekim, klasik İslam hukukunda ceza hukukunun

the Transition from the Ottoman Empire to the Greek State, 1750-1850, Harvard: Harvard University Press, 2012, Beşinci Bölüm.

50 Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadı Courts," s. 64. Mısır'da da Yahudi mahkemeleri vardı, ama idam suçları bu mahkemelerin yetki alanının dışında kalıyordu, J. Landau, "Changing Patterns of Community Structures, with Special Reference to Ottoman Egypt," A. Levy (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century* içinde, New York: Syracuse University Press, 2002, s. 86.

51 U. Heyd, *Studies in Old Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973, s. 222; Tourtoglou, *Peri tis Poinikis Dikaiosisinis*, s. 1; G. Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu, 1839-1914*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989, s. 25; A. Vakalopoulos, *Istoria tou Neou Ellinismou*, Selanik: γ. γ., 1964, c. 2, s. 13.

52 B72 Kios.

ayrı bir alan oluşturmadığı söylenir.⁵³ Buna göre, İslam'da a) kişilere karşı işlenen suçlar (ör. cinayet ve yaralama), b) Allah'a karşı işlenen suçlar (ör. hırsızlık) ve c) kamu düzenine karşı işlenen suçlar olmak üzere üçlü bir ayırım vardır.⁵⁴ Cinayet vakalarında, kişiye veya mala zararda sadece birey hak talep edebilir.⁵⁵ Eğer cinayet gibi bir ceza davasında diyet talep edilirse, bu medeni hukuk alanına girer, çünkü diyet kişisel bir mali yükümlülüktür.⁵⁶ Ayrıca ceza türü suç türünü belirler.

İslam hukukuna göre yapılan bu biçimsel sınıflandırmayı tüm Osmanlı İmparatorluğu için doğrulamak mümkün değil. Elbette uygulamada, 19. yüzyıldan önce bile, devlet tümüyle bu alanın dışında kalmamıştır ve İslam hukuku kâğıt üstünde görüldüğü denli katı değildir.⁵⁷ Ceza meselelerinde, en azından belirli bir dereceye kadar zaten mevcut olan devlet müdahalesi, 19. yüzyıla gelindiğinde müdde-i umumilik (savcılık) üzerinden modern bir kurumsallığa doğru evrilmeye başlar.⁵⁸ Osmanlı idaresi, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında medeni hukuk ile ceza hukuku arasında giderek daha belirgin bir ayırım yapar ve yeni (din-dışı) nizamiye mahkemelerini kurar.⁵⁹ Bu dönemde müdde-i umumilik kurumunun yanı sıra modern kolluk kuvvetinin ortaya çıkışı, ceza hukukunun devlet yetkililerince denetlenen ayrı bir alan olarak geliştiğini göstermektedir.⁶⁰ Ayrıca bu alanın sadece Müslümanlara

53 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964, s. 198.

54 A. Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986, s. 804; R. Peters, "Islamic and Secular Criminal Law in 19th c. Egypt: The Role and Function of Qadı," *Islamic Law and Society*, c. 4, no. 1, 1997, s. 71.

55 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 175-87.

56 R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the 16th to the 21st Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 7; cinayet davalarında şeriat ve kanunun birbirine yaklaşması hakkında bkz. Gerber, *State, Society, and Law in Islam*, s. 32, 62-63.

57 M.R. Hickok, "Homicide in Ottoman Bosnia," F. Anscombe (ed.), *The Ottoman Balkans, 1750-1830* içinde, Princeton: Markus Wiener, 2006, s. 35-59.

58 Müdde-i umumilik makamı 1879'da kurulmuştur, G. Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996, s. 105-6. Bu makamın uygulamada nasıl işlediği hakkında bkz. aşağıda Balıkesir Sicil, no. 400; bir örnek için bkz. dava no. 373. Hüdavendigâr, imparatorlukta yeni reformların denendiği başlıca vilayetlerden biriydi, PRO, FO 195/598, Brussa, 6 Ocak 1860, İngiliz konsoloslu D. Sandison'dan J. Russell'a. Yargı sistemindeki reformlar için bkz. aşağıda "Yargılama ve Tanıklık".

59 Düstur, 1. tertib, c. 1, Vilayet Nizamnamesi. Nizamiye mahkemelerinin gelişimi hakkında bkz. A. Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York: Palgrave Macmillan, 2011.

60 Osmanlı İmparatorluğu'nda polis ve hapisane üzerine yapılan çalışmalar giderek artıyor; yakın tarihlî bir örnek için bkz. N. Levy ve A. Toumarkine (ed.), *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza, 18.-20. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

açık olması, yani ceza hukukunda cemaat yetkililerinin bulunmayışı, devletin şiddet üzerindeki kontrolünü de vurgular.⁶¹ Ceza hukuku, hem yargılama hem cezalandırmada ağır hapis cezası ya da idam gibi kritik kararlar içeren bir alandı ve devlet bu imtiyazı elinde tutuyordu; daha basit bir ifadeyle kimin hayatta kalıp kimin öleceğine devlet kurumları karar veriyordu.

Gayrimüslimlerin cezai yargılamanın dışında tutulması, Müslümanlar ile gayrimüslimlerin adalet alanında birbirinden ayrıldığını gösterir. Bu durum elbette Müslümanların Hristiyanlara karşı mutlaka önyargılı olacağı anlamına gelmiyordu. Ama gayrimüslimlerin tabi olduğu koşullar Müslümanlarınkiyle aynı değildi. Görünürde tüm imparatorluğu kapsayan tek bir ceza hukukuna dayalı bir sistem olsa bile, usule ilişkin bazı düzenlemeler bu alanda gayrimüslimleri Müslümanlardan farklı bir konuma yerleştiriyordu.

YARGILAMA VE TANIKLIK

Gayrimüslimlere ait davaların Osmanlı mahkemelerinde de görülebilmesine ve cezai davalar söz konusu olduğunda bunun bir mecburiyet olmasına rağmen, gayrimüslimler yargı idaresinde yer alamıyordu. Hristiyanlar ve Yahudiler, tarihsel olarak nizamiye mahkemelerine kadar, yargının işleyişinde söz sahibi değildiler. Hukuk alanında başlıca Osmanlı kurumu şeriye mahkemesiydi ve bu mahkemenin reisi de kadıydı. Tanzimat'ın ilanını (1839) izleyen dönemde kadı mahkemelerinin yanı sıra modern mahkemeler de kurulmaya başlamıştır.⁶² Bu yeni mahkemelerde davaların nitelik bakımından daha seküler olan yeni ceza mevzuatına göre karara bağlanması öngörülür; 1858 Osmanlı Ceza Kanunnamesi, Fransız ceza kanunu temel alınarak hazırlanmıştır.⁶³

Yeni mahkemeler bazı koşullar altında Müslümanların yanı sıra gayrimüslim üye de kabul ediyordu,⁶⁴ ama Osmanlı devleti ceza davalarının

61 M. Weber, *Politics as a Vocation*, Philadelphia: Fortress Press, 1965, s. 1-2. Daha geniş bir tartışma için bkz. A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity, 1985; M. Foucault, "Right of Death and Power over Life," P. Robinow (ed.), *The Foucault Reader* içinde, Londra: Penguin, 1991, s. 258-67.

62 E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976, c. 6, s. 149-50.

63 C. Üçok, A. Mumcu ve G. Bozkurt (ed.), *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara: Savaş Yayınevi, 1999, s. 283.

64 R. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton: Princeton University Press, 1963, s. 255.

da yargılama tekelinden vazgeçmemiştir ve ceza mahkemelerine gayrimüslim katılımı geçerli değildi. 19. yüzyılda yeni hukuki çerçevenin düzenlenmesinden ve gayrimüslimlerin bazı adli kurullara girmesinden sonra bile, mahkemelerde üst makamlar –ki gerçek yargı yetkisi buradaydı– daima Müslümanlar arasından belirleniyordu. Bazen valiler de ağır ceza davalarına bakardı,⁶⁵ ki onlar da Müslümandı. Ayrıca, kadılar yeni mahkemelerde de mahkeme reisliği makamını ellerinde tutuyor⁶⁶ ve Tanzimat dönemi memurları büyük ölçüde İslami hukuk sisteminden geliyordu.⁶⁷

Gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerindeki statüsünün incelenmesi gereken başka bir önemli yönü de tanıklık sistemidir. Osmanlı hukukuna göre, Müslüman bir sanık hakkında yargıda bulunmak için Müslüman tanık gerekliydi. Eğer davaya bir Müslüman dahilse, gayrimüslim tanık kabul edilmiyordu.⁶⁸ Davacının Hristiyan, sanığın Müslüman olduğu durumlarda, davacının Müslüman tanık göstermesi gerekliydi. Gayrimüslimler, gayrimüslim sanıklar için tanık olarak kabul edilseler bile, Müslüman sanıklara karşı gayrimüslimlerin tanıklığı hiçbir ağırlık taşıymıyordu.⁶⁹

Uygulamada bu kural medeni hukuktan ziyade ceza davalarında, özellikle ağır cezada, geçerliydi.⁷⁰ 1840'lı yıllara ait bazı kayıtlarda, Müslümanlara karşı gayrimüslim tanıklığının kabul edilmediği bir dizi ceza davası vardır. 1846'da Bursa'da bir Hristiyan, kolunu kırdığı iddiasıyla bir

65 Gerber, *State, Society, and Law in Islam*, s. 65, 67, 69; Ginio, "The Administration of Criminal Justice," s. 200-204. Ayrıca bkz. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law*, s. 75-78.

66 J. Akiba, "From Kadı to Naib: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period," C. Imber ve K. Kiyotaki (ed.), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West* içinde, Londra ve New York: I. B. Tauris, 2003, s. 53-54.

67 R. Miller, *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey*, New York ve Londra: Routledge, 2005, s. 68-80.

68 A. Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en pays de d'İslam*, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1958, s. 361; Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, s. 24; Jennings, *Christians and Muslims*, s. 132-33, 163; G. Augustinos, *The Greeks of Asia Minor*, Kent ve Londra: Kent State University Press, 1992, s. 68-69.

69 A. Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1986, s. 159; Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadı Courts," s. 66. 1775-1860 döneminde Şam için bkz. Al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination," s. 438-39, yazar bunun uygulamada gayrimüslimlere karşı bir zulüm ve mağduriyet amili olmadığı söyler. 1571-1640 döneminde Kıbrıs için Ronald Jennings ise resmi kuralı saptamanın ötesine geçmez, Jennings, *Christians and Muslims*, s. 132-33, 163, 387.

70 FO 195/208 Brussa, 15 Ekim 1846, D. Sandison'dan elçi Henri Wellesley'ye, "Report on the Turkish law of evidence in cases of Musulmans accused of capital crime against Christians".

Müslümandan şikâyetçi olduğunda tanık olarak Hristiyan komşularını getirir, ama bu kişilerin tanıklığı, Müslüman olmadıkları için kabul edilmez.⁷¹ Keza, Bursa'nın köylerinden birinde bir Hristiyan öldürülür. Makulün arkadaşlarından Müslüman tanık getirmeleri istenir, çünkü sanık bir Müslümandır. Ama olay sırasında orada hiçbir Müslüman bulunmadığından, suça şahitlik edecek geçerli bir tanık yoktur.⁷²

Gelgelelim, bu uygulama gayrimüslimlerin daima dava kaybettiği veya Müslümanların gayrimüslimler için hiçbir zaman tanıklık etmediği anlamına gelmiyor. 1851'de İzmir'de açılan bir davada Mehmet adlı bir Müslüman, Yahudi Haim'i öldürmekle suçlanır ve Mehmet yargılandıktan sonra suçlu bulunur. Yani bir Yahudi adına bir Müslümana karşı açılan dava Yahudinin lehine sonuçlanabilmektedir,⁷³ ama hemen belirtmek gerekir ki bu örnekte sanık iki Müslümanın tanıklığıyla mahkûm edilmiştir.⁷⁴ Müslüman tanıklar kimi zaman kiralık tanık olarak da tutulabiliyordu. Eğer bir davanın gerçek tanıkları sadece gayrimüslimse, tanık kısıtlamasının önüne geçmenin yollarından biri buydu. Müslüman tanık kiralayabilenler sadece hali vakti yerinde gayrimüslimler olduğuna göre,⁷⁵ bu uygulama Hristiyanlar arasındaki sınıf farklarının yarattığı eşitsizlikleri de ortaya çıkarmaktadır.

Ayrıca gayrimüslim tanıklığı da tamamen yok değildi. Kanıtlar inkâr edilemeyecek bir şekilde açık olduğunda, Müslüman sanıklara karşı gayrimüslim tanıklığına dayanarak karar verilebiliyordu.⁷⁶ Osmanlı arşivlerinde bu tür davalara rastlamak mümkündür. Örneğin Toma adlı bir darp-hane işçisi 1845'te Büyükçekmece'de bir grup Müslüman tarafından darp edilir. Yetkililere göre, Müslümanlara karşı gayrimüslim tanıklığını engelleyen kurala rağmen, suça birçok gayrimüslim tanıklık etmiştir ve sanıklar kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde suçludur.⁷⁷ Aynı şekilde, Bursa İngiliz

71 FO 195/208 Brussa, 15 Ekim 1846, "Report on the Turkish law of evidence".

72 FO 195/299, Brussa, 31 Ocak 1850, D. Sandison'dan Vikont Palmerston'a.

73 Gayrimüslimlerin Müslümanlara karşı dava kazanmaları alışılmadık bir durum değildi, bkz. Gerber, *State, Society and Law in Islam*, s. 56.

74 İ.MVL 7183, 27 N 1267/26 Temmuz 1851.

75 Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, s.115.

76 FO 195/208, Brussa, 13 Ekim 1846, D. Sandison'dan Wellesley'ye; Gradeva, "Orthodox Christians in the Cadi Courts," s. 67.

77 A.MKT 28/26, 17 N 1261/18 Eylül 1845. Bu davanın tanıklık kuralıyla ilgili değişikliklerin tartışıldığı geçiş dönemine denk geldiğini belirtmeliyiz.

konsolosunun raporlarında da benzer davalarda gayrimüslim tanıklığının kabul edildiğine dair güçlü veriler vardır. Konsolosun, Müslüman yanlısı tanıklık kuralının kaldırılmasının ateşli bir destekçisi olduğunu düşündüğümüzde, tanıklık kuralının açıkça uygulandığını gösteren davaları vurgulamak istemiş olabileceğini varsayabiliriz, ama o böyle yapmamıştır. Peki ama kural uygulanmıyordusa konsolos niçin kaygı duyuyor ve kuralı kaldırmaya çalışıyordu? Ayrıca kuralın açıkça uygulanmadığı davaları nasıl yorumlayacağız? İşte sorun tam da buradadır. Asıl üzerinde durulması gereken nokta, kuralın her zaman eksiksiz bir şekilde uygulanmıyor olması değil, ama kuralın, var olduğu sürece, herhangi bir davada uygulanma ihtimalinin olmasıydı. Konsolos da kuralın tamamen kaldırılması yani hiçbir şart altında uygulanabilir olmaması için yasal bir garanti peşindeydi.⁷⁸

Tanıklık kuralının 19. yüzyılın ikinci yarısında, gayrimüslimlerin adalet sistemindeki konumunu yeniden düzenleyen geniş bir reform hareketinin parçası olarak yürürlükten kaldırıldığını biliyoruz. 1850'lerin başlarında Osmanlı yönetimi, davalarda tanık ifadesi alınmasına ilişkin bazı değişiklikler yapılması için vilayet merkezlerine bir dizi talimat yollar. İslam hukukuna göre Müslümanlara karşı Hristiyan tanıklığı kabul edilmiyor olsa bile, bundan böyle ceza davalarında Hristiyanların da tanıklığı dikkate alınacaktır.⁷⁹ Bu talimat gayrimüslim tanıklığına dair kuralın eskiden hem sulh hem de ceza davalarında geçerli olduğunu düşündürürken,⁸⁰ aslında söz konusu kuralın asıl önem taşıdığı alan ceza davalarıydı. Başka bir deyişle, devletin bu kuralı ceza davaları için değiştirip medeni hukuk davaları için değiştirmemiş olması, yöneticilerin medeni hukuk ile ceza hukuku arasında bir fark gözettiğini gösterir ve kuralın asıl ağır suçlarla ilişkili olduğunu düşündürür.⁸¹ Dolayısıyla bu değişiklik bir kez daha ceza hukukunun niteliksel farkını ve devletin şiddet üstündeki denetimini vurgular.

Dahası, tanıklık ifadesine ilişkin talimatlarda bütün gayrimüslimlere değil, sadece Hristiyanlara atıfta bulunuluyordu. Bu da Büyük Güçler'in Osmanlı Hristiyanları üzerindeki nüfuz mücadelesini tekrar

78 Tanıklıkla ilgili uygulamalar, imparatorluğun farklı bölgeleri ve toplulukları için araştırılmayı bekliyor.

79 A.MKT.UM 32/43, 17 Za 1266/24 Eylül 1850.

80 FO 195/208, Brussa, 29 Temmuz 1842, D. Sandison'dan S. Canning'e.

81 İngiliz konsolosu da bu tanıklık kuralına esas olarak idamlık suçlar bağlamında atıfta bulunuyordu.

gündeme getiriyor.⁸² Gerçekten de Bursa İngiliz konsolosu konuyla yakından ilgileniyor⁸³ ve görev bölgesinde gördüğü değişiklikleri düzenli olarak üstlerine bildiriyordu.

BURSA VE BALIKESİR CEZA MAHKEMELERİ

Bursa İngiliz konsolosunun vilayetteki mahkemelere dair raporları, yeni mevzuatın ancak tedricen uygulamaya girdiğini gösteriyor. 1854'te Bursa'da bir ceza mahkemesi kurulmuştu. Mahkemenin ilk davalarından biri, bir grup Müslümanın bir Hristiyan köyünü yağmalayıp ahaliden bazı kişileri öldürmesiyle ilgili bir davaydı. Ne yazık ki elimizde davanın ne şekilde ilerlediği ile ilgili detaylı bilgi yok, ama konsolosluk raporlarından mahkemenin bir karara varmaksızın davayı feshettiğini öğreniyoruz. Dava meclisi üyelerinden birine göre bu durum, Hristiyanların davalarına bakmakta gönülsüz davranan ve gayrimüslim tanıkların gözünü korkutmayı kendine iş edinmiş Müslüman üyelerden kaynaklanıyordu.⁸⁴ Bu mahkeme birkaç ay sonra lağvedilir.⁸⁵

Ama ceza mahkemesi kurulması ile ilgili çabalar devam eder ve Osmanlı idaresi çok geçmeden, Müslümanların Hristiyanlara karşı işledikleri ağır suçlarda Hristiyan tanıklığının en azından ilkece kabul edileceğini bir kez daha belirtir.⁸⁶ Vilayet meclisinde, hâlâ Müslümanların gayrimüslim tanıklığına dayanarak yargılanmasına yanaşmayan üyeler vardır. Nitekim, ceza mahkemesi 1855 yılı başlarında yeniden toplandığında, davaların görüldüğü yere bütün üyelerin sığamayacağı gerekçesiyle Hristiyan üyeler mahkemeye çağrılmaz⁸⁷ ve aynı yılın yaz aylarında mahkeme tekrar lağve-

82 Batı'nın, İslam dininden çıkma ve İslam dinine dönme vakalarına müdahalesine dair bkz. S. Deringil, "There is no Compulsion in Religion: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-56," S. Deringil, *The Ottomans, the Turks, and World Power Politics* içinde, İstanbul: Isis Press, 2000, s. 107, s. 114-19.

83 Cezai meselelerde Hristiyan tanıklığının kabulü için aslen İstanbul'daki İngiliz büyükelçisi Stratford Canning uğraşmıştır, Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, s. 52.

84 FO 195/393, Brussa, 26 Aralık 1854, D. Sandison'dan S. Canning'e.

85 FO 195/393, Brussa, 26 Aralık 1854, D. Sandison, "Report on the working of the police court at Brussa".

86 FO 195/393, Brussa, 26 Aralık 1854, D. Sandison, "Report on the working of the police court at Brussa".

87 FO 78/1111, Brussa, 19 Şubat 1855, D. Sandison, "Report on the working of the police court at Brussa".

dilir.⁸⁸ 1856 Nisan ayına gelindiğinde ise mahkemelerde Hristiyan tanıklığının sadece ticari davalarda kabul edildiğini görüyoruz, yani ceza davaları büyük bir olasılıkla hâlâ yeni düzenlemenin dışındaydı.⁸⁹ Babîâlî yine 1856'da hem medeni hukuku hem ceza hukukunu kapsayan bir talimatla, sadece Hristiyan tanıkların olduğu davalarda bu tanıkların kabul edilmesi gerektiğini bildirir.⁹⁰

Bu dönemde Bursa ceza mahkemesi açıldı, ama nadiren toplanıyordu.⁹¹ Yerel mahkemenin bu düzensiz işleyişi bir süre devam eder. 1867'de ise mahkemelerin tekrar işler hale geldiğini ama eski sorunların ortadan kalkmadığını görüyoruz.⁹² İngiliz konsolosu bir kez daha, dava meclislerinde Müslümanlara karşı Hristiyan tanıklığının ceza mahkemelerinden çok ticari mahkemelerde kabul edildiğini bildirir.⁹³ Ceza hukuku alanı, yeni sisteme çok yavaş bir şekilde uyum sağlayabiliyordu. Dahası, ticari mahkemeler ve ceza mahkemeleri aynı esaslara göre kurulduğu halde uygulamada belirgin farklar vardı ve yetkililer ceza davalarında gayrimüslim tanıklığını reddetmeye devam ediyorlardı.

Bu sadece Bursa bölgesine ait bir durum değildi. Aynı yıllarda Doğu Anadolu'da, Erzurum İngiliz konsolosu da tanıklık kuralının değişmesi için Babîâlî'ye baskı yapmaktaydı.⁹⁴ Söz konusu kural nasıl geniş bir coğrafi referansa sahipse, daha eşitlikçi bir sisteme doğru ilerleme çabası da Tanzimatçıların İngiliz desteğiyle hedefledikleri geniş bir reform hareketinin parçasıydı. İrtidat eden yani din değiştiren Müslümanlara yönelik idam cezasının kaldırılması ve bu değişikliğin tüm imparatorluk topraklarında geçerli olması bu bağlamda en iyi bilinen düzenlemelerdendir. Yukarıda değinildiği gibi, gayrimüslimler aleyhindeki eski hükümler her durumda veya her yerde uygulanmıyordu, ama yeni düzenlemenin gidermek niyetin-

88 FO 78/III, Brussa, 13 Ağustos 1855, D. Sandison'dan Clarendon Kontu'na.

89 FO 195/393, 25 Nisan 1856.

90 A.MKT.UM 245/56, 21 Za 1272/24 Temmuz 1856.

91 FO 195/598, 16 Aralık 1858, D. Sandison.

92 FO 195/774, Brussa, 18 Nisan 1867, D. Sandison, "Report on the treatment of Greek and other Christian subjects".

93 FO 195/774, Brussa, 18 Nisan 1867, D. Sandison, "Report on the treatment of Greek and other Christian subjects".

94 A.MKT.UM 245/56, 21 Za 1272/24 Temmuz 1856.

de olduğu tam da bu kısmi uygulamalardı. Eski kural hiçbir şekilde uygulanmamalı ve uygulanmayacağı da yasal olarak güvence altına alınmalıydı. Diğer bir deyişle, yeni düzenleme, Müslüman sanıklara karşı gayrimüslim tanıkların dinlenebileceğine dair imparatorluk çapında yasal bir garanti sağlamayı amaçlıyordu. Kabul edilmesi durumunda bu düzenleme gayrimüslimler için yasal bir referans olacaktı.

Osmanlı belgeleri, 19. yüzyılın sonunda, Müslüman sanıklara karşı gayrimüslimlerin tanıklık yapmasına müsaade edildiğini gösteriyor. Balıkesir (Karesi) Ceza Bidayet Mahkemesi'nde 1890-1891 yıllarında, sanıkların Müslüman olduğu bir davada gayrimüslim bir tanığın dinlendiğini biliyoruz: Balya nahiyesinin Kayalar köyünde, 1889-1890 yılı için tescil edilen 145 kilo tütünü depolamakla yükümlü Mehmet oğlu Recep, ürünü Reji'ye teslim etmediği için hırsızlıkla suçlanmaktadır. Reji memurlarından Ahmet Efendi, Recep'in tütünü teslim etmek yerine Büyük Baykar'dan bir köylüye satmış olduğunu tanıkların yardımıyla kanıtlayacağını ifade eder. Reji, tütünden kaynaklanan kayıplar için Recep'ten 5.800 kuruş talep etmektedir, ayrıca Recep mahkeme masraflarından da sorumlu olacaktır. Mahkeme 8 Nisan 1890'da Ahmet Efendi ile müdde-i umumi vekili Fehmi Efendi'nin huzurunda toplanır, tanıklar çağrılır. Kayalar köyünden Hayri oğlu Ahmet ve Mehmet Ali oğlu Ali mesele hakkında herhangi bir bilgileri olmadığını söylerler. Derken bir Rum çağrılır: Manol oğlu Yani, kendisinin de orada olduğunu bir vakitte Recep'i evinde tütün istiflerken gördüğünü, ama Recep'in bu tütünü sonra ne yaptığını bilmediğini söyler. Büyük Baykar köyünden Osmanoğlu ise, Recep'in kendisine tütün satmadığını belirtir. Mahkeme, kanıt yokluğundan Recep'in beraatına karar verir ve Reji'den mahkeme masraflarını ödemesini ister. Mahkemenin tanık ifadesine dayalı bu kararında en çok kimin tanıklığının rol oynadığını belirlemek zor. Ayrıca davada üç Müslüman tanık da vardır. Yine de şunu saptamak mümkün: Hırsızlıkla suçlanan Müslüman bir sanığın duruşmasında bir Rum tanıklık etmiş ve bu tanıklık resmi olarak kabul edilmiştir.⁹⁵

Aynı mahkeme, Ali oğlu İsmail ile Dimitri Balathoğlu arasında yaşanan bir çekişme üzerine tarafların birbirlerini yaralamalarıyla son bulan

95 Balıkesir Sicil, no. 400, hüküm no. 401.

bir davaya da bakar. Dava, ceza kanununun 178. ve 179. maddelerine göre görülmektedir ve mahkeme meclisi üyelerinden Hacı Eşref Efendi, mahkemenin asli müdde-i umumisi Ali Haydar Bey'e vekâlet etmektedir. Tutanaklar genelde olduğu üzere bize sınırlı bilgiler aktarsa da, dava hakkında bazı ayrıntılar elde etmek yine de mümkün. Değirmenci Dimitri Balathlıoğlu ve köylüsü Nikola bir gün köy imamının tarlasında bekçilik yaparken İsmail'i görür ve orada ne aradığını sormak için onu değirmene çağırırlar. İsmail değirmene gelir ve tarafların üçü bir aradayken, Dimitri ile Nikola'nın bahçeye çıktıkları bir anda İsmail değirmene girer ve orada bulduğu bir silahı alır. Bunun üzerine Dimitri silahı geri almak üzere İsmail'in üzerine yürür. İsmail'in değirmene girdiğini ve oradaki silahı çaldığını, ardından Dimitri ile aralarında ne şekilde kavga çıktığını, görgü tanığı Nikola'nın ifadesinden biliyoruz. Nikola iki adamın birbirini yaraladığını da doğrular. İsmail ve Dimitri mahkemede yüzleştirildiklerinde kavga ettiklerini itiraf ederler. Doktor raporu da, Dimitri'nin başından ve İsmail'in sağ omzundan ve kolundan yaralandığını doğrular. Sonunda, Dimitri ve İsmail'in itiraflarına, Nikola'nın görgü tanıklığına ve doktor raporuna dayanarak Dimitri'nin İsmail'de ciddi yaralanmalara sebep vermiş olduğuna ve her ikisinin ceza kanunun 179. maddesine göre cezalandırılmasına karar verilir. Dimitri iki ay, İsmail bir ay hapse mahkûm olur. İsmail ayrıca 150 kuruşluk mahkeme harçlarını da ödeyecektir.

Bu davada mahkeme elindeki diğer kanıtların yanı sıra görgü tanığı Nikola'nın ifadesini kullanmıştır.⁹⁶ Mahkeme karara varmak için davalıların beyanlarını ve doktor raporunu da kullanmıştır, dolayısıyla Nikola'nın ifadesinin nihai kadarda ne kadar etkili olduğunu söylemek yine güç. Dahası, davalılardan biri Rumdu, demek ki Nikola sadece bir Müslümana karşı tanıklık etmiyordu. Yine de Balıkesir Ceza Mahkemesi bir Müslümanın yargılandığı bir davada bir Hristiyanın görgü tanığı olarak ifade vermesine izin vermiştir.

1890 yılında başka bir duruşmada yine aynı mahkeme, ikamet etmekte olduğu Balıkesir'in Tatar köyü yakınlarında vurulup öldürülen Dimitri oğlu Nikola'nın davasına da bakar. Zanlı, İsmail oğlu Mustafa'ydı. 25 Ağustos

96 Balıkesir Sicil, no. 400, hüküm no. 17.

1890 tarihinde başlayan duruşmada müdde-i umumi vekili İsmail Efendi ve Mustafa'nın avukatı Ohannes Efendi –Ohannes Efendi bu dönemde bu mahkemede yargılanan hemen hemen her sanığın avukatı olmuştur– hazır bulunmaktadır. İlk olarak Abdullah oğlu Ömer tanık olarak çağrılır. Ömer olay günü kendisi dere kenarında yıkanırken arkadaşı Mustafa'nın koyun gütmekte olduğunu, ardından silah sesleri duyduğunu ve o anda Mustafa'yı “iki Hristiyan”la dövüşürken gördüğünü, sonra da Mustafa'nın silahıyla kaçtığını söyler. Ömer'den sonra Nikola'nın arkadaşı İstanco oğlu Yorgi görgü tanığı olarak çağrılır. Yorgi, Nikola'nın o gün değirmende olduğunu ve at almak üzere köye gittiğini belirtir, ama daha sonra kendisi de yola çıktığından bu konuda daha fazla bilgiye sahip değildir. Bu ifadenin ardından müdde-i umumi, Mustafa'nın Nikola'yı yaraladığını itiraf ettiği bilgisini verir; tanık Ömer de bunu doğrular ve yerel yetkililerin sağladığı resmi raporlar olaydan 20 gün sonra Nikola'nın aldığı yaralardan öldüğünü bildirir. Suçunu itiraf eden Mustafa ceza kanununun 174. maddesine dayanarak 15 yıl ağır hapis cezasına mahkûm edilir. Mahkemenin cinayet kararı Ömer'in tanıklığına, resmi raporlara ve zanlının itirafına dayanıyordu.⁹⁷ Bir gayrimüslim (Yorgi) çağrılıp tanık olarak dinlenmiş, ama kararı etkileyecek herhangi bir bilgi sunmamıştı.

Bütün bu örneklerin ortak noktası, Osmanlı ceza mahkemesinde gerek küçük gerek büyük suçların işlendiği olaylarda gayrimüslimlerin tanık olarak kabul edilmiş ve dinlenmiş olmasıdır. Aynı kesinlikte bilemediğimiz nokta ise, bu kişilerin tanıklıklarının mahkemenin kararında bir etkisinin olup olmadığı ve eğer olduysa bu mekanizmanın nasıl işlediğidir.⁹⁸ Bu konuyu incelerken dikkat edilmesi gereken bir başka gelişme de Babîâlî'nin gayrimüslimler aleyhine olan eski tanıklık kuralını değiştirdiği bir dönemde, görgü tanıklığının adli işlemlerdeki can alıcı konumunu

⁹⁷ Balıkesir Sicil, no. 400, hüküm no. 349.

⁹⁸ Ayrıca, bu örneklerde Osmanlı belgelerinin gayrimüslimlere “tanık” değil, “muhibir” diye atıfta bulunduğunu belirtmek gerekli, dolayısıyla tanıklığın halen İslam ile ilişkilendirilip ilişkilendirilmediği ve buna bağlı olarak gayrimüslim tanıklığının ne dereceye kadar kabul edildiği tartışmaya açıktır. Ceza davalarında gayrimüslimlerin tanıklık etmelerine rağmen, Osmanlı mahkemelerinde gayrimüslimlere karşı ayrımcılık yapıp yapılmadığını söylemek için daha fazla araştırmaya gerek var. Örneğin, Şam'da gayrimüslimlere uygulanan farklı mahkeme dili için bkz. Al-Qattan, “*Dhimnis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus*,” Dördüncü Bölüm.

kaybetmeye başlamasıdır. İslam hukukunda en önemli kanıt olan tanık ifadesi Osmanlı yargı sisteminde de merkezi bir yere sahipti. Ama Osmanlı idaresinin 19. yüzyılın ikinci yarısında yeni ceza yönetmelikleri çıkarmaya başladığı bir dönemde başka kanıt biçimlerinin, özellikle de yazılı belgelerin önemi artıyordu.⁹⁹ Dolayısıyla kanıt sisteminin eskiye kıyasla bir miktar arka plana düşmüş olmasının mahkemelerin işleyişini etkilemiş olabileceğini düşünmek mümkün.

Yukarıdaki örnekler ayrıca, ceza hukukunun devlet tekelinde olduğuna ve cemaat yetkililerinin bu alanda hiç görünmediklerine de işaret eder. Cemaat yönetiminin görüldüğü alan medeni hukuktu. Bölümün başında ele alınan konularla birlikte toparlayacak olursak, bütün bunlardan cemaat pratiği hakkında şu sonucu çıkarabiliriz: Hristiyan mahkemeleri esas olarak ya doğrudan ya da dolaylı olarak dinle bağlantılı alanlarda – evlenme, boşanma, nafaka, miras– ve bu alanların mali yönleriyle ilgili davalara bakıyordu. Ama bu alanda tüm Rum nüfusunu kontrol etmiyor ya da edemiyorlardı. Rumların cemaat mahkemelerinin yanı sıra Osmanlı mahkemelerini kullandıkları en önemli alanlardan biri miras meselesiydi, ki bu da önceki bölümleri takiben bir kez daha bireysel ve kurumsal ilişkilerde mülkiyetin taşıdığı önemi gösteriyor. Genel mali meselelerde ise gayrimüslimler çoğunlukla Osmanlı mahkemelerine başvuruyordu. Dolayısıyla cemaat yönetiminin ceza hukukunda yetkisi olmamasının dışında, medeni hukuk alanında da gücü parçalıydı, çünkü Rumlar, çok çeşitli sebeplerle Osmanlı mahkemelerini kullanıyorlardı.

99 Heyd, *Studies in Old Criminal Law*, s. 245; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 192-93; Gerber, *State, Society, and Law in Islam*, s. 38, 46; M. Akman, *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*, İstanbul: Eren, 2004, s. 87. Başka bir kanıt türü yazılı belgelerdi (*senet*), Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, s. 24. Yazılı belgeler 1877 Medeni Kanunu'na (*Mecelle*) kadar sadece bilgilendirici kanıt sayılıyordu. Mecelle'yle birlikte ilam ve hüccet gibi resmi kâğıtlar kanıt olarak kabul edilmeye başlanmıştır, Akman, *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*, s. 87, 94-95. "Theme Issue: Evidence in Islamic Law," *Islamic Law and Society*, c. 9, no. 2, 2002. Tanıklar ile resmi belgelere ilaveten başka maddi kanıtlar da kabul ediliyordu, Düstur, 1. tertib, c. 4, "Usul-ı muhakemat- cezaiyye kanun-ı muvakkatı," mad. 228, 233, 282.

TABİYET

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda kadim topraklarından modern Yunan devletinin doğuşu, cemaat teamüllerine ve Osmanlı'da Rum olma pratiklerine yeni bir anlam verir. Cemaat nizamnamelerine göre, cemaat mensubu olmanın ana şartlarından biri Osmanlı tebaası olmaktır. Ne var ki, söz konusu dönemde bazı Rumların Osmanlı tabiyetine sahip olmadıklarını görüyoruz. İmparatorluğun son döneminde bir yandan Büyük Güçler'in Osmanlı Hristiyanlarını koruma politikası,¹ bir yandan ticari, mali ve yasal üstünlük elde etme imkânı, bir kısım Osmanlı tebaasını yabancı bir tabiyete² geçmeye ya da en azından hukuki ve mali dokunulmazlık almaya yöneltmişti.³ İngiltere, Fransa, Rusya ve Avusturya-Macaristan gibi Avrupa'nın önde gelen devletleri bu dönemde Osmanlı Hristiyanlarına farklı bir yasal statü sunmuş ve bu statüyü elde edenler, Osmanlı İmparatorluğu'nun denetiminden çıkıp farklı bir devletin koruması altına girmişlerdi.

Kuruluşundan bir süre sonra Yunan Krallığı da Büyük Güçler'i izleyerek Osmanlı Hristiyanlarına, özellikle de Rumlara dokunulmazlık ve tabiyet vermeye başlar. Yunanistan bu konuda geri kalmış sayılmazdı, zira uygulama bütün devletler için 19. yüzyılda hız kazanır.⁴ Elbette unutmamak gerekir ki Yunanistan 1830 yılında kurulmuş genç ve küçük bir devletti ve değil başkalarına koruma vermek, kendisi Avrupa devletlerinin koruması

1 Örneğin, önceki bölümde değinildiği gibi İngiltere, Osmanlı devleti üstündeki nüfuzunu kullanarak, gayrimüslimlerin yargı sistemindeki statülerinin değişmesinde büyük rol oynamıştır.

2 "Vatandaşlık" yerine "tabiyet" terimini kullanıyorum, çünkü bu bölümde bireyler ile idari makamlar arasındaki formel ilişkilere ve bu ilişkilerin sonuçlarına bakacağım. Bu bağlamda tartışma, tüm hak ve sorumluluklarıyla bir devletin vatandaşı olma fikrine ve uygulamasına atıfta bulunmuyor.

3 İncelediğimiz bağlamda tabiyet ve dokunulmazlık, yabancı bir devlet ile kurulan aynı ilişkinin farklı biçimleridir. Dolayısıyla bu bölümde yerine göre her iki tanımlamayı da kullanıyorum. Ayrıca belirtmek gerekir ki, tabiyet ve dokunulmazlık arasında incelediğimiz dönemde de her zaman açık bir ayrım yoktu.

4 Avrupa devletleri 19. yüzyıldan önce de Osmanlı vatandaşlarına iktisadi ve siyasi dokunulmazlık sağlıyorlardı, Cihan Osmanağaoglu, *Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tabiiyyetinin Gelişimi* (İstanbul: Legal Yayınları, 2004), s. 173-76. 19. yüzyılda, bir yandan Osmanlı devletinin zayıflığı diğer yandan Büyük Güçler'in ekonomik, politik ve askeri üstünlüğü dokunulmazlık/tabiyet meselesinin de kurallarını değiştirir. Bu dönemde, doğrudan ticari veya diplomatik meselelerle ilgili olmayan kişiler de dokunulmazlık almaya ya da yabancı tabiyete geçmeye başlarlar.

altındaydı. Bu nedenle, Yunanistan'ın Osmanlı Hristiyanlarına tanıdığı dokunulmazlık/tabiyet büyük devletlerin sağladığı dokunulmazlık/tabiyet kadar değerli değildi, nitekim çok da rağbet görmemiştir. Sonuçta yabancı bir devletin Osmanlı tebaasına imtiyazlar sağlaması dokunulmazlık/tabiyet veren devletin gücüne bağlıydı. Yine de, Yunan devleti, Doğu Avrupa siyasetinin yeni aktörlerinden biri olarak Osmanlı tebaasına dokunulmazlık/tabiyet vermekten geri durmamıştır. Ayrıca Yunanistan'ın Büyük Güçler'in koruması altında olması, olumsuz bir etken değil, konumuna en azından biraz ağırlık veren bir avantaj olarak da iş görmüş olabilir.

Bu rekabet ortamı içinde, Yunanistan'ı diğer devletlerden ayıran en önemli özellik Yunan dokunulmazlık/tabiyetinin Ortodoks Hristiyanlık bağları üzerinden işlemesiydi. Dolayısıyla Yunanistan bir yandan Osmanlılara dokunulmazlık/tabiyet sağlayan herhangi bir devlet gibi davranırken, bir yandan da Rum nüfusuyla özel bir ilişki kuruyordu (böyle bir bağın gerçek ya da varsayımsal niteliği üzerinden hareket ederek). Yunanistan bu özel konumu gereği Osmanlı devleti ve toplumu ile yakın bir ilişki içindeydi. Osmanlı topraklarından doğan Yunan devleti, modern bir (Yunan ve Ortodoks) toplum yaratmak amacıyla, çok kısa bir süre önce Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olan bu coğrafyadaki toplum kesimini dönüştürmeyi amaçlıyordu. Daha ileri amaç ise tüm Osmanlı Rumlarına hâkim olmaktı ki bu da *Megali İdea* olarak bilinen projedir.⁵ Yunanistan Osmanlıyla sınır komşusuydu ve bu sınırın genişlemesinin veya daralmasının, yeni kurulan Yunan ulus devleti açısından önemli sonuçları vardı.⁶ 1881'de Tesalya'nın veya 1913'te Epir, Makedonya ve Kuzeydoğu Ege Adalarının ilhakı, bu bölgelerdeki imparatorluk nüfusunu Yunanistan'a katar-ken, krallığın büyüklüğünü de ikiye katlıyordu. Ayrıca 19. yüzyılın ilk yarısında bağımsız bir Yunan Kilisesi de kurulmuş ve krallığın uzun zamandır İstanbul Patrikhanesi'ne bağlı olan tebaası bu Kilise'ye geçmiştir.⁷

5 Bu fikir ancak 19. yüzyılın sonlarında hayata geçmeye başlar; ayrıca Yunan devletinin kaynakları bu konuda yetersizdir.

6 Örneğin, 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı'nın etkileri ve buna bağlı olarak Yunanistan'ın Osmanlı İmparatorluğu'yla ilişkisi hakkında bkz. K. Fleming, "Athens, Constantinople, 'İstanbul': Urban Paradigms and 19th Century Greek National Identity," *New Perspectives on Turkey*, no. 22, 2000, s. 1-23.

7 İstanbul Rum Patrikhanesi Yunan Kilisesi'ni 1850'de tanımıştır, J. Kolopoulos ve T. Veremis, *Greece: The Modern Sequel*, New York: New York University Press, 2002, s. 141.

Bu bağlantılara biraz daha ayrıntılı bakacak olursak, ilk elde söylenmesi gereken şey, Yunan Krallığı'nın resmi dili ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bazı Ortodoks Hristiyanların konuştuğu dilin aynı olmasıydı. Nitekim Yunan devletinin politikalarından biri, Ortodoks inancına bağlı Osmanlı Hristiyanları arasında Yunanca konuşanların sayısını artırmaktı. 1911'de Bursa Yunan konsolosluğu,⁸ örneğin İngiliz konsolosunun hiç önemsemediği bir konuyla ilgilenmiş ve raporlarında bölgede yaşayan pek çok Rumun Yunanca bilmemesinden yakınmıştır. Aslında, kendi verdiği bilgilere göre, Bursa bölgesinde sekiz kasabada 3.080 hanenin anadili Yunanca iken, sadece dört kasabada 1.030 hanenin anadili ise Türkçeydi. Belki de konsolos asıl endişelendiren, Bursa kent merkezinin bir mahallesinde (Balıkpazarı) yaklaşık 2.000 kişinin anadili Yunanca iken diğer iki mahallesinde 3.000 kişinin anadilinin Türkçe olmasıydı. Konsolosa göre, Balıkpazarı Yunan dili ve kültürüne en vâkıf mahalleydi, ama bu sayı ona göre çok yetersizdi.⁹

YUNAN TABİYETİ OLANLAR KİMLERDİ?

Genelde hem Osmanlı hem de Yunan ve İngiliz devletleri Yunan tabiyeti olanları, "gerçek" Yunanlılar ve Osmanlı Rumları olmak üzere ikili bir sınıflandırmaya tâbi tutuyordu. Rum olarak adlandırılanlar, Osmanlı tebaası olup Yunan tabiyeti almış olanlar, Yunanlılar ise Yunanistan kökenli olanlardı. 1849'da Gemlik vergi tahsildarı, kasabanın yabancı tebaası arasında 35 Rum ve 7 Yunanlı saymıştır.¹⁰ 1858'de de Bursa İngiliz konsolosluğu, yetki alanı olan Güney Marmara ve çevresinde Yunan tabiyetinde 110 yetişkin erkeğin bulunduğunu rapor eder.¹¹ Bu gruptan aşağı yukarı 30 kişi-

8 Bu dönemde Bursa'daki Yunan konsolosluğu rütbe olarak konsolos vekilidir. Aynı şekilde bu bölümde göreceğimiz Ayvalık konsolosluğu da bu rütbededir, Bandırma konsolosluğu ise fakir konsolostur. Bölüm içinde dil ve okuma kolaylığı açısından konsolos tanımlaması tercih edilmiştir.

9 İAYE 90/1-2-2, Bursa, 26 Haziran 1911, Yunan konsolosundan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na; Bursa bölgesinde anadili Rumca ve Türkçe olan Rumlar için ayrıca bkz. V. Adamantiadis, "I Ekklesiastiki Eparchia Prousis," *Mikraasiatika Chronika*, c. 8, 1959, s. 97-128, Atina: y.y., 1959, s. 1-32.

10 BOA, HR.MKT 25/70, 21 C 1265/14 Mayıs 1849.

11 FO 195/598, 21 Nisan 1858, Bursa İngiliz konsolos vekili D. Sandison'dan İstanbul'daki maslahatgüzar Alison'a; FO 195/598, 27 Ekim 1857, "Report on the grounds for the appointment of a vice-consul in the district of Bursa". Buradaki sayı büyük ihtimalle Ayvalık bölgesindeki Yunan tebaasını içermiyordu. Ayrıca Ayvalık zaman zaman İzmir konsolosluğuna bağlanmıştı: Örneğin 1843'te İzmir konsolos-

nin Yunanistan doğumlu olduğu tahmin ediliyordu, ama hem İngiliz konsolosluk belgelerinde hem de Osmanlı vilayet raporlarında bundan daha düşük bir oran verildiği için yaklaşık bir düzine kişinin “gerçek” Yunanlı olduğunu belirtiliyordu.¹² Sonuç olarak, Güney Marmara’da ve Hüdavendigâr vilayetinin diğer pek çok yerinde Yunan tabiiyetine sahip Osmanlılar bölgedeki Rumların küçük bir yüzdesini oluşturuyordu. Yunanistan kökenli Yunanlılar ise daha da azdı.

“Gerçek” Yunanlıların sayısı vilayet genelinde yüksek olmadığı halde yine de Marmara ve Ege bölgesi arasındaki farklara değinmek gerekir. 19. yüzyılın sonunda Bandırma Yunan konsolosluğunun yetki alanında aşağı yukarı 135 “gerçek” Yunanlı mevcuttu.¹³ Bunlar Bandırma kazasının toplam Rum nüfusu içinde küçük bir yüzde meydana getiriyorlardı: Kazanın Rum nüfusu 1893-1894 yılında 4.019 kişi (Edincik ve Manyas nahiyele-ri dahil 4.729 kişi), 1897-1898 yılında 5.298 ve 1898-1899 yılında 5.416 kişi olarak görünüyor.¹⁴ Aslında Bandırma Yunan konsolosluğunun yetki alanı Bandırma kazasından daha geniş bir alanı kapsıyor ve toplam nüfusun yaklaşık yüzde 90’ının Rum olduğu Erdek bölgesini de içeriyordu.¹⁵ Dolayısıyla Erdek’i de kapsayan çok daha geniş bir alandaki Rum nüfusuyla karşılaştı-ırsa bölgedeki Yunanlıların yüzdesi daha da düşük çıkacaktır. Yunanlılara ilişkin 1898-1899 yılı Osmanlı verileri bize Bandırma kazası için 27 kişi gibi küçük bir rakam verir.¹⁶ Tabii, Osmanlı devleti, Osmanlıların yabancı tabiiyet/dokunulmazlık almalarına karşı olduğu için,¹⁷ bu rakam büyük

luğuna bağlıydı, FO 78/570, 1 Ocak 1843, “List of the British vice-consuls in Smyrna district”. Ayvalık 1904’te de İzmir’e bağlı görünüyordu, FO 195/2168, Brussa, 16 Ocak 1904, Bursa konsolos velisi E. Gilbertson’dan İstanbul’daki geçici konsolosa.

12 FO 195/598, 21 Nisan 1858, Sandison’dan Alison’a. Gerek Sandison gerek İstanbul’daki İngiliz büyükelçisi Stratford Canning, Osmanlıların Yunan uyruğuna geçmelerine pek sıcak bakmıyordu. Sandison, Osmanlı olup Yunan pasaportu alanları Yunan tebaası olarak tanımaz. Canning de, bu kişileri Osmanlı tebaası olarak görür.

13 İAYE AAK H, 7 Ocak 1892 (87 kişi); 10 Şubat 1893 (100 kişi); 17 Ocak-7 Şubat 1894 (153 kişi); 16 Aralık 1895 (113 kişi); 21 Aralık 1896 (230 kişi); İAYE AAK H, 17 Ocak 1894, “Oristikos katalogos ton ekdothisomenon diamonitirion ton entos tis periferias tou en Panormou proxenikou praktoreiou tis Ellados monimos parepidimounton enilikon ipikoon Ellinon dia to arxamenon idi etos 1894.”

14 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi H. 1311/1893-94, H. 1315/1897-98, H. 1316/1898-99.

15 Bkz. Birinci Bölüm.

16 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi 1898-99, s. 405-6.

17 Osmanağaoğlu, *Osmanlı Tabiiyetinin Gelişimi*, s.182.

ihtimalle sadece Yunanistanlı Yunanlıları kapsar ve Yunan uyruğundaki Osmanlıları içermez.

Bu yüzdeler Ayvalık'ta çok daha yüksekti. Osmanlı salnameleri Ayvalık nüfusunu 1891-1892 yılında kasaba sınırları içinde 1.506 yabancı ve 18.954 Rum olarak verir.¹⁸ 1902-1903 yılında ise, sınırları neredeyse kasabaya denk olan Ayvalık kazasında Rum nüfusu 20.708, yabancılar 1.667 kişiydi.¹⁹ Osmanlı arşiv verilerine göre, kasabada 20.000 dolayında bir nüfus içinde 2.000'den fazla Osmanlı tebaası, Yunan tabiyetine geçtiğini iddia ediyordu. Kaza birimine baktığımızda ise bu rakam 32.000 kişi içinden 3000'dir.²⁰ Söz konusu veriler, Ayvalık kazasında Rum nüfusunu toplam 30.000 olarak gösteren Yunan kaynaklarıyla aynı doğrultudadır,²¹ ama Ayvalık kasabasında 35.000 Yunanlı olduğunu iddia eden istisnai bir Yunan kaynağındaki verilere göre daha azdır.²² Başka bir Yunan kaynağı, *Xenophanis*'e göre ise kasabada hiç yabancı yoktu, ama büyük bir olasılıkla *Xenophanis* Rumlar arasında tabiyete göre fark gözetmemiş, bütün Rumları aynı Helen nüfusunun parçası olarak görmüş ve Ortodoks olmayan diğer yabancıları da göz ardı etmiştir.²³ Sonuçta kimin nasıl tanımlandığı önemliydi, çünkü yerel Hristiyanların hangi tabiyette olduklarının önemli sonuçları vardı.

Tıpkı Rum ya da Yunanlı idareciler gibi, Osmanlı yönetimi de Rumları sayarken ve vergilendirirken farklılıklarla karşılaşmaktan hoşlanmıyordu. Bir kısım Osmanlı yabancı pasaport almaya başladıktan sonra, devlet de artık yavaş yavaş bu kişileri ne şekilde sınıflandıracağını düşünmek zorundaydı. Bu gelişmelere hâkim olmak Osmanlı yetkilileri için hiç de kolay değildi. Nitekim "gerçek" Yunanlılar ile Yunan tabiyeti/dokunulmazlığı olan Osmanlı Rumları arasında yapılan ayırım pratikte hiçbir zaman net olmamıştır, olamamıştır. Örneğin, 19. yüzyılın sonunda Bandırma'da yaşa-

18 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, R. 1307/1891-92, s. 162.

19 Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, H. 1320/1902-03, s. 370-71. Ayrıca bkz. 21.852 Rum Ortodoks ve 1.206 yabancı, Cuinet, *La Turquie d'Asie*, c. 4, s. 268.

20 Y. Terzibaşoğlu, "Landlords, Nomads and Refugees: Struggles over Land and Population Movements in North-Western Anatolia 1877-1914," yayımlanmamış doktora tezi, Londra Üniversitesi, 2003, s. 197-98.

21 I. Kalfoglous, *Istoriki Geographia tis Mikrasiatikis Hersonisou*, Atina: KMS, 2002 [Dersaadet, 1899], s. 113; AA, 8/157, Kydonies, Rum ve Yunanlılar dahil yaklaşık 30.000 kişilik bir nüfus verir.

22 İAYE Γ/41/2, Atina, 23 Haziran 1895, M. S. Sevastos'tan Yunan Dışişleri Bakanı A. Skouzen'e.

23 *Xenophanis*, c. 2 (1905), s. 474-75.

yan bir grup Tesalyalıyı ele alalım. Tesalya, 1881'de Osmanlı İmparatorluğu'ndan çıkıp Yunan toprağı olmuştı. Buna göre, o zamana kadar Osmanlı tebaası olan bir Tesalyalı grup, eğer Bandırma'dan Tesalya'ya gitmek isterse bir sınır geçecek ve bir süre önce Yunan tebaası olmuş hemşerilerinin yaşadığı Yunan devletinin topraklarına girecekti.

Söz konusu Tesalyalılar 1890'ların başında Bandırma'da ikamet ederken Yunan tebaası olduklarını ilan ederler.²⁴ Babıâli, aslen Tesalyalı olsalar bile, bu kişilerin Tesalya'nın Yunanistan'a katılmasından önce Bandırma'ya yerleşmiş olduklarını ve o zamandan beri Tesalya'ya geri dönmediklerini gerekçe gösterip bu iddiayı reddeder. Yunanlı yetkililer bağımsızlıktan itibaren sınırları içindeki halkı, nüfus kâğıdı ve pasaport vermek suretiyle krallığın tabiyetine geçirmişti. Osmanlı idaresi de Tesalya'nın Yunanistan'a katılımına ilişkin protokolde Osmanlı topraklarındaki Tesalyalıların durumuna değinilmediğini ileri sürüyor²⁵ ve bu kişilerin Yunan tebaası olup olamayacaklarına karar verme yetkisinin kendisinde olduğunu varsayıyordu. Aynı protokole göre, Yunanistan sınırları içindeki halk veya aslen Yunanistan'a katılmış bir bölgeden olanlar Osmanlı tabiyetlerini muhafaza etmeyi arzu ediyorlarsa, ikametgâhlarını üç yıl içinde Osmanlı İmparatorluğu'na nakletmek zorundaydılar.²⁶ Tesalyalılar böyle bir girişimde bulunmamışlardı.

Bu grup, Osmanlı idaresinin gözünde, vergi ödemeyi reddeden, yabancılığı kendinden menkul bir gruptu. Ayrıca yabancı tabiyetleri sahibi olmadığından, bedel-i askeri, emlak vergisi gibi vergileri vermek zorundaydılar. Ne var ki Tesalyalılar bu ödemeleri yapmayı reddediyorlardı. Sonunda Babıâli, bu grubu, vergi kaçırma suçuyla imparatorluktan sınır dışı etmekle tehdit eder. Bursa Yunan konsolosu bu işi bir süreliğine durdurmayı başarır, ama Tesalyalıların yine de yabancı tabiyetlerinin tanınması için Osmanlı Hariciye Nezareti'ne resmi bir başvuruda bulunmaları gerekmektedir. Konsolos bu başvurunun yapıp yapılmadığını doğrulayamayınca Tesalyalılar gözaltına alınır.²⁷

24 IAYE AAK H, no. 56, 14 Ağustos 1892, Bandırma fahri konsolosundan Bursa konsolos vekiline.

25 IAYE AAK H, no. 56, 14 Ağustos 1892, Bandırma fahri konsolosundan Bursa konsolos vekiline.

26 Osmanağaoğlu, *Osmanlı Tabiiyyetinin Gelişimi*, s.244.

27 IAYE AAK H, no. 56, 14 Ağustos 1892, Bandırma fahri konsolosundan Bursa konsolos vekiline.

Bu durum sadece Tesalyalıları mahsus değildi. Erdek kazasında Yunan tabiyetinde olduğunu söyleyen 50 kişiden 45'i vergilerini ödeme konusunda Babıâli'nin baskısı altındaydı. Bunlar arasında, gözaltına alınan ve temyiz başvurusu Yunan konsolosluğuna yollanan Mihail Kalfopulos da vardı. Marmara'nın Kutali [Ekinlik] Adası'ndan Kosmas Papadopoulos da benzer bir durumdaydı. Erdek kaza idaresine bedel-i askeri vergisini vermişti,²⁸ ama hukuki statüsü net değildi. Kefalonyalı olup son 45 yıldır Kutali'de ikamet etmekte olan olan babası Leonidas Papadopoulos gibi, o da Erdek'te yaşayan bir Yunan tebaasıydı.²⁹

Papadopoulos ailesi, aslında, uzun yıllardır Güney Marmara bölgesinde ikamet edip iş sahibi olan çok daha büyük bir İyonyalı tüccar grubunun mensubuydu.³⁰ Yunanistan'ın İyonya bölgesi, bu kişilerin yaşam süreleri içinde bir dizi siyasi değişiklik geçirmişti. 1890'ların ortasında, vergi statüleri itiraz konusu olduğunda Kosmas 42, babası 82 yaşındaydı. Bu da demek oluyor ki Kosmas doğduğunda İyonya Adaları İngiliz idaresi altındaydı. Bu adalar 1864'te Yunanistan'a verilince de İyonyalılar Yunan tebaası olacaktı. Aslında bu durum, yani belli bir bölgeye zaman içinde çeşitli devletlerin hâkim olması, İyonyalılar için hiç de olağandışı değildi. İyonya Adaları daha önce Venedik'e aitti ve 1797 yılında Fransa'ya geçmişti. Leonidas Papadopoulos'un doğumu da tam bu zamana denk geliyordu. Adalar birkaç yıl sonra, 1815'te İngiliz idaresine girecekti.³¹ Papadopoulos ailesi, tıpkı Tesalyalıların durumunda olduğu gibi, memleketlerinin geçirdiği sınır değişiklikleri yüzünden net bir resmi kimliğe sahip değildi. Aynı zamanda Osmanlı toprağında sürekli ikamet ediyor olmaları Osmanlı devletinin onları yabancı tebaa olarak kabul etmemesini ve vergilerini ödemeleri için üzerlerinde baskı kurmasını kolaylaştırıyordu.

Aynı şekilde, 1846 yılında Osmanlı idaresi Ayvalık'ta ikamet etmekte olan Vangel, Evgerino, Yorgi, İstirati ve Nikola adlı kişilerin Yunan tabiyetine itiraz etmiştir. Vergi tahsildarları onları gayrimüslim olarak cizye vermeye zorlamaktaydı ve içlerinden biri, yabancı ülke tebaası olduğunda ısrar edince

28 IAYE AAK H, no. 42, 20 Mart 1895, Bandırma fahri konsolosundan Bursa konsolos vekiline.

29 IAYE AAK H, no. 24, 21 Mart 1894, Bandırma fahri konsolosundan Bursa konsolos vekiline.

30 İyonyalılarla ilgili vakalar için bkz. FO 195/208, Ocak, Kasım, Aralık 1844; FO 195/208, Ocak, Şubat, Mart 1845; FO 195/598, Brussa, 16 Aralık 1858, D. Sandison'dan Malmesbury Kontu'na.

31 B. Knox, "British Policy and the Ionian Islands, 1847-64: Nationalism and Imperial Administration," *The English Historical Review*, c. 99, no. 392, 1984, s. 504.

hapse atılmıştı. Yunan büyükelçiliğinin baskısı üzerine, Babiâli, Ayvalık kazası kaymakamı Naili Efendi'ye bu kişilerin Yunan tabiyetinin tanınması, vergi kâğıtlarının iade edilmesi ve tutuklu olanların da serbest bırakılması talimatını verir.³² Elimizdeki belgeler bu meselenin ne şekilde çözüldüğü hakkında pek fazla bilgi vermiyor, ama eğer bir uzlaşma sağlanmamış olsaydı, başka durumlarda gördüğümüz üzere Osmanlı devletinin bu kişileri sınır dışı etme ve mülklerine el koyma seçeneği vardı.³³ Yabancı tabiyette ısrar edenler Osmanlı tabiyetine geri dönmeyi kabul ettikleri takdirde cezadan kurtulabiliyorlardı.³⁴

YEREL CEMAAT İLİŞKİLERİ VE TABİYET

Yunan tabiyetine geçmek sadece Osmanlı devlet otoritesini değil, Rum cemaatinin sınırlarını da sorguluyor, bu konuda devletin bakış açısı ile cemaat liderlerinin bakış açısı örtüşüyordu. İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi devlet adına nakdi vergileri toplayanlar Rum idarecilerdi. 1844 yılında Bandırma'da Rumlardan cizye vergisini toplayamayan Nikola'nın ödeme talep ettiği kişiler arasında aileleriyle birlikte bu bölgede ikamet eden ve kendilerine ait arazileri olan bir grup İyonyalı vardı. Bu kişiler, Osmanlı tebaası olmadıkları gerekçesiyle kendilerini cizye vergisinden sorumlu saymıyorlardı. Babiâli, bu grubun talep edilen vergilerden yükümlü olmadığını ancak İngiliz Büyükelçiliği araya girince kabul edecektir.³⁵

Tahsildar Nikola'nın yapmaya çalıştığı, vergi topladığı Bandırma Rum halkı arasına İyonyalıları da katmaktı. Gerçekten de İyonyalıların Bandırma'da arazilerinin bulunması ve burada aileleriyle birlikte oturuyor olmaları, nispeten sabit bir yerleşime işaret ediyor; bu durum Nikola'nın cizye talebini kolaylaştırmış olsa gerek. Ama bu kişiler sonuçta başka bir devletin tebaasıydı, yani cizye ödemeleri için resmi bir yükümlülük altında değillerdi.³⁶ Aynı şekilde, 1887'de Tirilye vergi tahsildarları, Sofya'nın Zaliçe köyünden olup o dönemde Tirilye'de ticaret yapmakta bulunan Mihal Zankof adlı

32 HR.MKT 12/76, 15 Ca 1262/11 Mayıs 1846.

33 HR.MKT 16/32, 28 M 1263/16 Ocak 1847.

34 HR.MKT 26/76.1, 20 Ş 1265/11 Temmuz 1849.

35 HR.MKT 7/39, 10 L 1260/23 Ekim 1844.

36 Yabancı ülke tebaası da Osmanlı devletine bazı vergiler ödüyordu. Yunan Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nde Sokratis Andrios adlı kişiye ait makbuzlar, Yunan tebaasının da emlak vergisi ödediğine işaret eder, İAYE AAK H, 1893, "Emlak Vergisine Mahsus Tezkere".

kişiden bedel-i askeri ve benzeri vergiler talep etmiş, Babıâli de bu şahsın kim olduğunun ve ne iş yaptığının saptanması için inceleme başlatmıştır.³⁷

Yabancı tabiyetin cemaat için yarattığı bir diğer sorun da Kilise'nin aile hukuku üzerindeki denetimiyle ilgiliydi. 19. yüzyılın ortalarında Bursa'da, Osmanlı tebaası bir Rum kadın, Bursa'da ikamet eden İngiliz tebaası bir İyon-yalıyla evlenir, ama kadının akrabaları bu duruma itiraz eder ve metropolit evliliği onaylamaz. Nikâhı İngiliz konsolosu kıymıştır ve akrabalar evliliğin konsoloslukta gizli olarak yapıldığını iddia ederek evlilik akdinin ispatını talep ederler. Metropolit, nikâh için kendisinden onay alınmasının âdet olduğunu ve konsolosun hiçbir şekilde nikâh kıyma yetkisinin bulunmadığını ileri sürer. Hem gelinin akrabalarının hem de metropolitin karşı çıkması üzerine konsolos sonunda evlilik akdinin tekrarlanmasını kabul edecek ama duruma müdahale etmesi için de valiye başvuracaktır. Vali, aile hukukunun, kendi yetki alanının dışında olduğunu söyleyerek olaya karışmak istemez. Meselenin üst makamlara taşınamayacağını iyice netleştirmek için de, sadece gayrimüslim aile hukukunu kastetmediğini, Müslüman evliliklerine de karışmadığını vurgular. Buna göre, nikâh, ister Müslüman ister gayrimüslim olsun dinadamlarının yetki alanına giriyordu.³⁸

Bu olayda, her iki taraf da Ortodoks Hristiyan olduğu halde, damadın yasal statüsü meseleyi yerel Rum yetkililerin denetiminden çıkarmıştır. Damat İngiliz tebaasıydı, kısa bir süre sonra İyonya Adaları Yunanistan'a geçtiğinde de Yunan tebaası olacaktı. Bu durum, bütün olayı medeni hukuk alanındaki yetkisinin gasp edilmesi olarak yorumlayan metropoliti endişelendiriyordu. Nitekim valinin bir idari memur olarak aile hukukunun kendi sorumluluk alanının dışında kaldığında ısrar etmesi bir kere daha bu alanın dini karakterini vurgular. Öte yandan medeni hukuk kâğıt üstünde dinadamlarının yetki alanında olsa bile, yukarıdaki gelişmelerin gösterdiği gibi uygulamada bu yetki aşılabilmektedir. Evlilik kurumu iki Ortodoks Hristiyanı bir araya getiriyor, ama Osmanlı topraklarında Ortodoks Hristiyanları koruyan yabancı bir devlet pekâlâ o dinin yerel kurumlarını zayıflatabiliyordu.

37 DH.MKT 1457/56, 8 S 1305/26 Ekim 1887.

38 FO 195/208, Brussa, 31 Temmuz 1843, D. Sandison'dan S. Canning'e; FO 195/208, Brussa, 21 Ağustos 1843, Drummond Hay'den S. Canning'e.

Ayrıca olaya dahil olan kişilerin gözünde de cemaatin bütünlüğü soru işaretliydi. Durumu sorgulayan sadece metropolit değil, aynı zamanda gelinin Ortodoks Hristiyan ailesiydi. Bu kişiler İngiliz konsolosunun işe karışmasına muhalefet ediyorlardı. Belki de aslında aileden birinin bir İyonyalı ile –bu kişi Ortodoks Hristiyan olsa bile– evlenmesine karşıydılar. Öyleyse cemaatin gözünde bütün Ortodoks Hristiyanlar aynı değildi.

Tabiyet meselesi, aileleri bölebildiği gibi, halihazırda var olan bölünmeleri de derinleştirebiliyordu. Yine bu dönemde yabancı tabiyete geçmiş olan Ayvalıklı toprak sahibi Mihail S. Sevastos'un durumuna bakalım. Aslen Osmanlı tebaası olan Sevastos, önce Yunan tabiyeti almış, sonra da İngiliz tabiyetine geçmişti.³⁹ Elimizdeki kayıtlar Sevastos'un, akrabaları Mihail İ., Konstantinos ve Nikolaos Sevastos ile,⁴⁰ Ayvalık'ta aileden kalma bazı araziler üzerinde bir mülkiyet davasına girdiğini gösteriyor.⁴¹ Sevastos'un ne şekilde Osmanlı tabiyetinden çıkıp önce Yunan sonra İngiliz tabiyetine girdiği hakkında pek bilgimiz yok, ama İngiliz tabiyetine söz konusu dava ortaya çıkınca geçmesi, tümü Yunan tebaası olan akrabaları karşısında üstünlük elde etme amacıyla düşünülmüş olabilir.⁴² Sonuçta İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu üzerinde Yunanistan'a göre daha büyük bir yaptırım gücü vardı. Sevastos'un tam olarak hangi nedenlerle tabiyet değiştirdiğini bilmiyor olsak da şurası kesin: Söz konusu davada ihtilaflı taraflar farklı devletlerin tebaasıdır ve normal şartlarda Osmanlı kurumlarınca bakılacak bir iç meseleyle hem Yunan hem de İngiliz devletleri dahil olmuştur.

Sorun 1886 yılında Sevastos'un, Ayvalık'ta ölen Yunan uyruğu amcası Stefanos Sevastos'tan kalan mirası akrabalarıyla paylaşmak için bir sözleşme imzalamasıyla başlar.⁴³ Bu anlaşmaya göre Sevastos mülkün bir bölümünü alır, ama çok geçmeden akrabaları bu paylaşım itiraz edecek ve 1891 yılında işi mahkemeye taşıyacaklardır. Dava Osmanlı nizamiye mah-

39 İAYE Γ/41/2, Kydonies, 22 Ocak 1896, N. Sevastos'tan Yunan konsolos vekiline.

40 Akrabalarının da aynı soyadını taşımasına rağmen, Sevatos ismini olayın baş kişisi Mihail Sevastos için kullanacağım.

41 İAYE Γ/41/2, Kydonies, 21 Ağustos 1896, Avlonya Yunan konsolosu Vitalis'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

42 İAYE Γ/41/2, Kydonies, 21 Ağustos 1896, Avlonya Yunan Konsolosu Vitalis'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

43 İAYE Γ/41/2, Aivali, 26 Kasım 1894, M. S. Sevastos'tan Yunan Başbakanı H. Trikupis'e.

kemesinde açılır, demek ki yabancı tabiyette olanlar Osmanlı adli alanının tamamen dışında değildir. Davayı akrabalar kazanır, ama karar 1892'de Bursa Temyiz Mahkemesi'nce iptal edilir.⁴⁴ Bunun üzerine akrabalar zeytin ve un imalathanelerinden oluşan ihtilaflı emlaki işgal edecek ve amcalarından kalıp Sevastos'un elinde bulunan mülkün büyük bir kısmına el koyacaklardır.⁴⁵ Bu saldırı, özellikle Konstantinos'un, Kemer'de Sevastos'a ve Edremit'te Sevastos'un kızlarına ait zeytin mahsulünü yağmalaması gibi başka fiziksel saldırıları yol açan, yıllarca sürececek bir davanın başlangıcı olur.⁴⁶

Sevastos, akrabalarının tutumu karşısında Ayvalık'taki İngiliz konsolosluğu aracılığıyla Osmanlı yetkililerine bir dilekçe gönderir. Osmanlı yetkilileri de Ayvalık Yunan konsolosu K. M. Parisis'ten anlaşmazlığa müdahale etmesini ister. Parisis ise bunun ticari bir anlaşmazlık değil, bir mülkiyet meselesi olduğunu ve bu alanın da Osmanlı devletinin sorumluluğunda bulunduğunu ileri sürerek müdahale etmeyi reddeder. Sevastos bunun üzerine davayı İstanbul'daki İngiliz Büyükelçiliği'ne götürür, aynı zamanda da Atina'ya Ayvalık'taki konsolos hakkında şikâyetçi olduğunu bildiren bir dilekçe yazar.⁴⁷

Bu arada Yunan konsolosu, Sevastos'un akrabalarının mirasın vârisleri olduğunu onaylayan bir şeri karara dayanarak, imalathaneler konusunda akrabaları desteklemeye karar verir. Sevastos ise şeriye mahkemelerinden istenen yönde hüküm çıkarmanın çok kolay olduğunu söyleyerek bu duruma itiraz eder. Sevastos kendi aleyhinde olan kararı beğenmemiştir ya da temelde Osmanlı kurumlarına güven duymamaktadır.⁴⁸ Osmanlı idaresinin, zararların ödenmesinden herhangi bir şekilde sorumlu olmadığı için pasif davrandığını düşünmekte⁴⁹ ve sorun Osmanlı topraklarında yaşandığı için, meşru bir otorite olarak Babiâli'nin müdahalede bulunması

44 IAYE Γ/41/2, Kydonies, 6/18 Ocak 1895, M. S. Sevastos'tan İstanbul Yunan Büyükelçisi N. Mavrokordatos'a.

45 IAYE Γ/41/2 (46/4), Aivali, 26 Kasım 1894, M. S. Sevastos'tan Yunan Başbakanı H. Trikupis'e.

46 FO 195/1975, Brussa, 15 Kasım 1897, İngiliz konsolos vekili E. Gilbertson'dan İstanbul İngiliz konsolosu A. Eyres'e.

47 IAYE Γ/41/2 (46/4), Aivali, 26 Kasım 1894, M. S. Sevastos'tan Ch. Trikupis'e.

48 IAYE Γ/41/2, Kydonies, 6/18 Ocak 1895, M. S. Sevastos'tan N. Mavrokordatos'a.

49 IAYE Γ/41/2, Aivali, 24/5 Ocak 1895, M.S. Sevastos'tan İngiliz konsolos vekili A. Eliopoulos'a; FO 195/1975, Aivali, 15/27 Nisan 1897, M. S. Sevastos'tan E. Gilbertson'a.

gerektiğine inanmaktadır. Ayrıca, her ne kadar Yunan konsolosu büyük bir olasılıkla akrabalarının tarafını tutacak olsa da yine de müdahalede bulunmalıydı. Sevastos, Yunan konsolosluğuna değil, o makamı işgal eden konsolos Parisis'e karşıydı.

Parisis'i başka eleştirenler de vardı. Ayvalık'tan Atina'ya gönderilen bir dilekçede, Parisis'in kasabada pek fazla seveni olmadığını görüyoruz. Yunan tebaası kalabalık bir grubun yazdığı bu dilekçede konsolosun "milli izzet-nefislerine zeval getirdiğini" için değiştirilmesi isteniyordu.⁵⁰ Yine Parisis'in görevden alınmasını isteyen bir başka kişinin yazdığı bir yazı ise söz konusu şikâyetin Sevastos davasıyla bağlantılı olabileceğini düşündürüyor.⁵¹ Sonuçta Atina, durumun incelenmesi için bölgeye bir konsolos daha gönderir. Bu konsolosun hazırladığı rapora göre, dilekçe sahiplerinin şikâyeti çoğunlukla Parisis'in yerel yetkililer önündeki teslimiyetçi davranışı ve Yunan tebaasının çıkarlarını savunmaktan aciz olmasıyla ilgilidir.⁵² Bu durum, valilik tarafından İngiliz konsolosluğuna da aktarılır. Sevastos'un dosyası sonuçsuz bir şekilde kaza merkezi, valilik ve Babiâli arasında gidip geldikçe, duruma bir açıklama getirmeye çalışan Bursa valisi, talimatları veren Yunan Büyükelçiliği olsa bile bunları uygulamanın yerel konsolosun yetkisinde olduğunu belirtir.⁵³ Dava'nın izlediği seyir, valinin bu gözleminin Osmanlı merkez ve yerel idareleri için de geçerli olması gerektiğini düşündürüyor.

Sonunda Sevastos akrabalarına karşı nizamiye mahkemelerinde bir dava daha açar. Davalılardan biri Konstantinos Sevastos ve dava konusu da Kemer'in Küplüce köyündeki zeytinliklerdir. Konstantinos Sevastos savunmasında bu zeytinliği halihazırda işletmekte ve de vergisini ödemekte olduğunu beyan eder: Defter-i Hakani'de mal sahibi olarak Mihail Sevastos görünse bile bilahare aralarında anlaşarak satış sözleşmesini feshetmişler-

50 IAYE Γ/41/2, Kydonies, 6 Haziran 1895, daimi ikametgâhı olmayan 32 Yunan tebaasından Yunan Dışişleri Bakanı'na.

51 IAYE Γ/41/2, Kydonies, 7 Haziran 1895, N. K. Petridis'ten Yunan Dışişleri Bakanı A. Skuzen'e. Parisis, Bandırma'daki Yunan konsolosluk yetkilileri tarafından da, Balya'daki N. Tsufis adlı kişinin tabiyet kâğıtlarına ilişkin olarak eleştirilmiştir, IAYE AAK H, no. 4, 5 Şubat 1893, Bandırma fahri konsolosundan Bursa konsolos vekiline.

52 IAYE Γ/41/2, Kydonies, 21 Ağustos 1896, Avlonia Yunan konsolosu Vitalis'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

53 FO 195/1975, Brussa, 15/27 Ocak 1897, Bursa vali vekilinden E. Gilbertson'a.

dir. Bunun üzerine mahkeme Sevastos'un tapu senetlerini görmek ister, Sevastos da senetleri getireceğini beyan eder, ama getirmez. Böylece dava Konstantinos'un lehine sonuçlanır. Fakat Sevastos karara itiraz etmekte gecikmeyecektir.⁵⁴

Birkaç ay sonra Bursa İngiliz konsolosu Edremit'teki yerel mahkemeden Konstantinos'a karşı bir karar çıkarır. Buna göre Konstantinos üç aya kadar hapis cezasına çarptırılacak, tam olarak ne kadar hapiste kalacağı ise kasabadaki Osmanlı yetkilileri tarafından belirlenecektir. Ayvalık İngiliz konsolosu ve Sevastos, azami ceza için bastırmak ister,⁵⁵ ama hüküm yürürlüğe konmayınca Ekim ayında Konstantinos, beraberinde birtakım silahlı adamlarla tarlalara girip o yılın mahsulünü yağmalatır.⁵⁶ Hüküm ise 1898 Nisan'ında hâlâ yürürlüğe konmamış, kaybedilen mahsul için tazminat da alınamamıştır.⁵⁷ Elimizdeki kayıtlar, Sevastos'ların sorunlarının 1904 yılına gelindiğinde hâlâ çözüme kavuşmamış olduğunu gösteriyor.⁵⁸ Osmanlı devleti bu tarihlerde bir durum değerlendirmesi için hâlâ çeşitli talimatlar vermekle meşguldü.⁵⁹

Sevastos'lar, yabancı tabiyetleriyle sadece İngiliz ve Yunan konsolosluklarını davaya katmakla kalmamış, aynı zamanda yerel Rum yetkililerin de dikkatini çekmişlerdi. Yabancı tabiyet, en azından idare ve vergilendirme bakımından onları cemaat bağlarının dışında tutuyor ama konsolosluk bağlarının içine çekiyordu. Bursa İngiliz konsolosunun, Ayvalık İngiliz konsolosu olan Osmanlı Rumu Eliopoulos'u bölgedeki İngiliz tebaasını koruyamamakla suçladığı bir sırada ilginç bir gelişme olur: Mihail Sevastos'un adı yeni konsolos adayları arasında geçmektedir.⁶⁰ İngiliz tebaası halihazırda görevde olan konsolostan şikâyetçidir, çünkü hem Osmanlı yetkililerinin hem de daha önce rastladığımız vergi tahsildarı Yeoryios Kaldi'nin baskı-

54 Hüdavendigâr Vilayeti İstinaf Müdde-i Umumiyesi, 3 Mart 1897; Burhaniye (Kemer) Bidayet Mahkemesi, sayı 15, 17 Mart 1897; Bidayet Mahkemesi'nin kararına karşı Sevastos'un 10 Nisan 1897 tarihli temyizi, FO 195/1975.

55 FO 195/1975, Brussa, 19 Haziran 1897, E. Gilbertson'dan A. Eyres'e.

56 FO 195/1975, Brussa, 27 Ekim 1897, E. Gilbertson'dan A. Eyres'e.

57 FO 195/2018 Brussa, 7 Nisan 1898, E. Gilbertson'dan A. Eyres'e.

58 FO 195/2168, Brussa, 11 Şubat 1904, E. Gilbertson'dan A.T. Waugh'a.

59 DH.MKT 830/64, 28 Z 1321/16 Mart 1904, Dahiliye Nezaret'i'nden Hariciye Nezaret'i'ne; 24 Mart 1320/6 Nisan 1904, Dahiliye Nezaret'i'nden Hüdavendigâr Vilayeti'ne.

60 FO 195/2168, Brussa, 16 Ocak 1904, Gilbertson'dan A.T. Waugh'a.

ları altında kendilerini savunmasız hissetmektedirler.⁶¹ Mihail Sevastos'un İngiliz tabiyetiyle –ama Eliopoulos'tan daha becerikli bir şekilde– Kaldi'nin taleplerini görmezden gelebileceğini ve gerek cemaat gerekse Osmanlı vergi sisteminin dışına çıkabileceğini düşünmektedirler. Davalara her ne kadar hâlâ Osmanlı yetkilileri bakmakta ve bu davalardan çıkacak kararları yerine getirmek zorunda olsalar da, söz konusu kişilerin yabancı tabiyetleri onları Ortodoks cemaati ve Osmanlı devletinden uzaklaştırıyor, İngiliz ve Yunan dünyası içinde alternatif bir çerçeve yaratıyordu.

1897 OSMANLI-YUNAN SAVAŞI

Peki, yabancı tabiyeti olan bireylerin bağlı bulunduğu devletler Osmanlı İmparatorluğu'yla savaşa girdiğinde ne oluyordu? Yine, Yunanistan'a, 1897 yılında Osmanlı ve Yunan ordularını Tesalya ovasında karşı karşıya getiren savaşa bakalım. 1897'nin Nisan ayında çatışmalar başladıktan sonra Osmanlı sınırları içinde olan tüm Yunan tebaasına ülkeyi derhal terk etmeleri emredilir. Karesi, Bandırma ve Erdek'ten gelen raporlara göre, vilayetdeki Yunanlılar sınır dışı edilmeye başlamıştır bile.⁶² Bu ilk gelişmeler, 19 Nisan 1897 tarihli bir emirle ikinci bir dalganın yaşandığı Mayıs ayının ilk haftasına kadar devam edecektir.⁶³ Buna göre, Yunanlı tüccarlar başta olmak üzere tüm Yunan tebaasının 15 gün içinde ülkeyi terk etmesi gerekmektedir; aksi halde bu şahıslar Osmanlı tebaası sayılacaktır.

Bandırma Yunan konsolosu S. Hristidis de sınır dışı edilecekler arasındadır.⁶⁴ Kendisine haber ulaştığında Hristidis, Bandırma'da sadece Yunanistan'ı değil, aynı zamanda İngiltere'yi de temsil etmekte olduğunu belirterek bu emre itiraz eder. Hristidis'in bu ikili konumunu hem

61 FO 195/2168, Brussa, 16 Ocak 1904, Gilbertson'dan A.T. Waugh'a. Yeoryios Kaldi büyük ihtimalle Nikola Kaldi'nin akrabasıydı; Nikola Kaldi Ayvalık eşrafındandı ve Ayvalık boykot komitesinin üyesiydi, DH.SYS 112-17B/7-60, 14 Teşrin-i evvel 1329/27 Ekim 1913, Dahiliye Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne. Kaldi için ayrıca bkz. İkinci Bölüm.

62 FO 195/1975, Panderma, 6 Mayıs 1897, İngiliz fahri konsolosu S. Hristidis'ten İstanbul'daki başkonsolosla. Bu grubun içinde, güvenlik kuvvetleri tarafından ailesiyle beraber ülkeyi terk etmeye zorlanan, hem İngiliz hem Yunan konsolosluklarında çalışan Yunan tebaası Dimitrios Theodoru da vardı, FO 195/1975, Panderma, 23 Nisan 1897, S. Hristidis'ten İstanbul başkonsolosuna.

63 FO 195/1975, Brussa, 19 Nisan 1897, E. Gilbertson'dan A. Eyres'e. Osmanlı hükümetinin resmi beyanının bir kopyası FO 195/1975 içinde, Brussa, 20 Nisan 1897, E. Gilbertson'dan A. Eyres'e; FO 195/1975, Panderma, 7 Mayıs 1897, İngiliz fahri konsolosu S. Hristidis'ten İstanbul İngiliz büyükelçisine.

64 FO 195/1975, Panderma, 22 Nisan 1897, S. Hristidis'ten İstanbul başkonsolosuna.

Yunan hem İngiliz raporları doğrular, ama Osmanlı yetkilileri kendisini İngiliz konsoloslu olarak tanımayı reddederek sınır dışı edilmesinde ısrarcı olur.⁶⁵ İstanbul Yunan başkonsolosu 5 Mayıs'ta Hristidis'e, Bandırma konsolosluk çalışanlarının İngiliz koruması altında oldukları için –İngiltere Yunanistan'ın garantörlerinden biriydi– sınır dışı edilemeyeceklerini belirten bir tebligat yollar. Vilayetteki Osmanlı yetkilileri ise bu tebligata uyup uymama konusunda üstlerinden gelecek emri beklerler. Karesi, Erdek ve Bandırma'daki yetkililer 7 Mayıs'ta, başkonsolosun tebligatını kabul etmediklerini ve Bandırma konsolosluk çalışanlarının yanı sıra oradaki tüm Yunan tebaasının sınır dışı edileceğini söylerler.⁶⁶ Ancak İngiliz Büyükelçiliği'nin girişimiyle, Osmanlı yetkilileri sonunda Hristidis'i İngiliz konsoloslu olarak tanıyacak ve kendisinin Bandırma'da kalmasına izin vereceklerdir.⁶⁷ Gelgelelim, bu durum bazı bürokratik engeller ve belki bundan daha önemlisi idarecilerin tebligatı tanımama konusundaki gönülsüzlükleri yüzünden karmaşık bir hal alır. Vali yeni emri Erdek'e değil Bandırma'ya gönderdiği için Erdek'teki yetkililer hâlâ Hristidis'i konsoloslu olarak tanımayı reddeder.⁶⁸ Gerçekten de Hristidis Erdek konsoloslu olarak da görev yapmaktaydı, ama Osmanlı vilayet taksimatına göre Bandırma ve Erdek iki farklı idari bölgeydi.⁶⁹

Hristidis dışında Bursa Yunan konsoloslu Zannetos da 1897 Savaşı'ndan etkilenenler arasındaydı. Tabiyet bağları Hristidis ile Zannetos'u aynı alana taşımış olsa bile Zannetos'un yaşadıkları Hristidis'in yaşadıklarından farklı bir seyrir izler. Hem İngiliz hem Yunan konsoloslu olan Hristidis büyük ihtimalle Osmanlı Rumu olmasına karşın, Bursa konsoloslu Zannetos Atina'dan atanmıştır. Babıâli Yunan tebaasının sınır dışı edilmesi için tebligatta bulunduğunda, Zannetos konsolosluktan Yunan bayrağını indirecek ve ertesi gün, 20 Nisan'da Yunanistan'a hareket edecektir.⁷⁰ Hristidis'in ise hem İngiliz hem Yunan konsoloslu olması ona

65 FO 195/1975, Panderma, 4 Mayıs 1897, S. Hristidis'ten İstanbul İngiliz büyükelçisine.

66 FO 195/1975, Panderma, 4 Mayıs 1897, S. Hristidis'ten İstanbul İngiliz büyükelçisine.

67 FO 195/1975, Brussa, 6 Mayıs 1897, E. Gilbertson'dan İstanbul İngiliz büyükelçisine; Panderma, 7 Mayıs 1897, S. Hristidis'ten İstanbul İngiliz büyükelçisine.

68 FO 195/1975, Panderma, 18 Mayıs 1897, S. Hristidis'ten İstanbul İngiliz başkonsolosuna.

69 Vilayet taksimatının Rumlarla ile meseleleri etilediği başka durumlar için bkz. Birinci Bölüm.

70 FO 195/1975, Brussa, 20 Nisan 1897, E. Gilbertson'dan A. Eyres'e.

Bandırma'da kalmak için bir olanak sunuyordu, nitekim kendi isteği de bu yöndeydi. Fakat Osmanlı topraklarında kalabilmesinin nedeni Rum olması değil, İngiliz koruması altında olmasıydı, yani burada formel bağlantılar belirleyici olmuştu.

Sınır dışı edilecekler sadece Hristidis ve Zannetos gibi konsoloslardan ibaret değildi. 1897 Savaşı'ndan etkilenenler arasında madenlerde, demiryollarında ve tarlalarda çalışan Yunanlı işçiler de vardı.⁷¹ İşçileri, İngiliz konsolosluk raporlarında ve daha ayrıntılı olarak da Bandırma Yunan konsolosluk listelerinde görüyoruz. Yunan konsolosluk listelerinde bu kişilerin adları, meslekleri ve memleketleri ile ilgili bilgiler yer alır. İşçi olarak kaydedilmiş olanların en azından bir bölümü Bandırma Yunan konsolosluğunun yetki alanı içindeki Balya madenlerinde istihdam edilen işçiler olmalıdır. 1892'den 1896'ya kadar, listelerde kayıtlı olanların yaklaşık yarısı işçi, diğer yarısı ise küçük tüccar, dükkân sahibi ve hekim olarak görünmektedir. Dolayısıyla, savaştan etkilenenler yalnızca konsolosluk çalışanları değil, çok çeşitli meslek sahiplerini ve işçileri de içeren geniş bir kesimdi.

Yetkililerin sınır dışı etmek istediği kişilerden bazılarının tutuklandığı da rapor edilir ve bunun üzerine vali, Yunan tebaasının sınır dışı edilmesinden sorumlu komisyonların lağvedilmesi için harekete geçer.⁷² Bu arada Yunan tebaasının Büyük Güçler'in koruması altında olup olmadığı hakkında İstanbul'dan haber beklenmektedir. Sonunda 29 Nisan - 1 Mayıs tarihlerinde Yunanistan'ın garantör devletleri olan İngiltere, Fransa ve Rusya'nın konsolosluk temsilcileri Yunan tebaasını da içerecek yasal garantilere imza atarlar.⁷³ Vali, İstanbul'dan hâlen nihai bir karar gelmesini beklerken, garantör devletlerin konsolosları, bağlı oldukları hükümetlerden koruma tezkereleri hakkında talimat ister. Sonuçta Osmanlı-Yunan Savaşı sadece üç ay sürmüştür, ama bu savaş, devletler siyasi anlaşmazlığa düştüklerinde tabiyet ilişkilerinin nasıl seyredeceğine dair önemli bir örnektir. Sonraki yıllarda karşımıza çok daha farklı durumlar çıkacaktır.

71 FO 195/1975, Brussa, 8 Mayıs 1897, E. Gilbertson'dan İstanbul'daki İngiliz büyükelçisine.

72 FO, Ek Belgeler, 195/1975, Brussa, 1 Mayıs 1897, E. Gilbertson'dan İstanbul İngiliz büyükelçisine.

73 FO 195/1975, Brussa, 1 Mayıs 1897, E. Gilbertson'dan İstanbul İngiliz büyükelçisine.

Osmanlı devleti, 1908'de Yunanistan'ın Girit'i ilhakının ardından 1909 Ağustos'unda Yunan ticaretine karşı boykot başlatır.⁷⁴ Zaman zaman hafifleyip zaman zaman sertleşen, 1913'te Balkan Savaşları'nın ardından Yunanistan'ın Doğu Ege Adalarını ilhakıyla beraber yeniden alevlenen boykot, çeşitli aralıklarla Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir. Bu tekil bir olay değildi; Osmanlı devleti söz konusu dönemde siyasi amaçlı bu yeni ekonomik yaptırım biçimine sıkça başvurmaya başlamıştı. 1908-1909'da, Avusturya'nın Bosna-Hersek'i ilhakıyla Avusturya malları da boykot edilecek, bunu 1911'de Trablusgarp Savaşı sonrasında İtalya'nın Oniki Adalar'ı işgaliyle birlikte İtalya karşıtı boykot izleyecekti.⁷⁵ Bu boykotlar, Osmanlı aleyhindeki bazı siyasi-askeri gelişmeleri protesto etmek amacıyla yapıldığı gibi, devletin daha uzun dönemli ekonomik çıkarları ve Osmanlı topraklarındaki yabancı tebaanın ticaretle de yakından bağlantılı doku-nulmazlık/tabiyet hakları ile yakından ilişkiliydi.⁷⁶ Merkezi tebligatlarda belirtildiği ve kasabalardan rapor edildiği üzere hedef sadece ticaret değil, yabancı tabiyeti olan kişilerdi.⁷⁷

Örneğin Bursa faytoncuları, Yunan tabiyetinde olan kişileri taşımayı reddettikleri için Yunan konsolosu davet edildiği resmi bir toplantıya gidememiştir ve davetli olduğu etkinlik padişahın tahta çıkışının yıldönümü nedeniyle düzenlenen kutlamalardır.⁷⁸ Yunan konsolosu Fransız konsolosluğuna gitmesi gerektiğinde de önce herhangi bir itirazla karşılaşmamakla birlikte dönüşünde boykot komitesi tarafından engellenmiştir. Boykottan etkilenen sadece konsolos değildi elbette, diğer Yunan tebaası

74 E. Achladi, "İzmir'de İttihatçılar ve Rumlar: Yunan-Rum Boykotu (1908-11)," *Kebikeç*, sayı 26, 2008, s. 175-200; H. Georgelin, *La Fin de Smyrne: du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris: CNRS, 2005, s.184; Terzibaşoğlu, "Landlords, Nomads and Refugees," s. 191.

75 F. Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 24, 96.

76 Ahmad, *The Young Turks*, s. 96. Halkın bu boykotlara katılımı hakkında bkz. Ahmad, *The Young Turks*, s. 162 ve ayrıca D. Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu*, İstanbul: İletişim, 2004.

77 DH.SYS 22/1-31, 16 Teşrin-i evvel 1327/29 Ekim 1911, Dahiliye Nezareti'nden Hüdavendigâr Vilayeti'ne; DH.SYS 22/1-10, 23 Teşrin-i evvel 1326/5 Kasım 1910, Ayvalık, Hacı Andon biraderler, Kaldi biraderler, Yorgaki İkonomidi, Pavlidoros Dimitriyadi, Aleksandros M., Gonata biraderler, Yorgaki Hacı Manolaki, Mihalaki İstrongeli, Vasilaki Grigoriyadi'den Dahiliye Nezareti'ne; aynı dilekçe bir gün önce sadrazamlık makamına da gönderilmiştir.

78 İAYE 46/1/1, Atina, 18/31 Mayıs 1911.

da fayton kullanamıyordu,⁷⁹ bunlara doktorlar da dahildi.⁸⁰ Örneğin Doktor Apostolidis'i İran konsolosunun hasta karısına götürün faytoncu, bir süre çalışmaktan men edilmiştir.⁸¹

1911 baharında, boykotun ağırlık kazanmasıyla beraber, özellikle Edremit, Ayazment ve Dikili kasabalarındaki birçok Yunan tebaası aileleriyle birlikte ülkeyi terk etmek zorunda kalır. Konuyla ilgili raporlarda fiziki saldırılar ile mal ve mülk tahribatından söz edilir.⁸² Saldırıların çoğu, Yunan tebaasının yoğun olarak yaşadığı ve Yunanistan'la göreceli olarak güçlü bağların bulunduğu Ege kıyılarında olmuştur.⁸³ Marmara kıyı bölgesi için boykot rapor edilse bile, daha az sayıda Yunan tebaasının ikamet ettiği ve Ege ticaretine katılımın zayıf olduğu bu bölgede boykot fazla uzun sürmez.⁸⁴ İç bölgelerde, örneğin Eskişehir'de de boykot eylemleri olmuş, ama bu nispeten küçük ve ticaret bağlantıları çok da gelişkin olmayan kasabada şiddet olaylarına pek rastlanmamıştır. Eskişehir, Ortodoks nüfusun 112 hanede 756 kişi olduğu bir kasabaydı.⁸⁵ Bu toplamın sadece 15 ila 20 kişisi Yunan tebaasıydı.⁸⁶ İstanbul Yunan elçiliğine yapılan şikâyetlere göre burada boykota uğrayan on kadar mağaza vardı.⁸⁷ Osmanlı Dahiliye Nezareti'nden Hüdavendigâr Vilayeti'ne gönderilen bir yazı Eskişehir'de boykot eylemleri olduğunu doğrular. Babiâli, boykotu durdurmaya çalıştığını bildirmiştir,⁸⁸ elçilikten gönderilen bir mesajda ise imparatorluğun başka yerlerinde sönmeye yüz tutmuş olsa da⁸⁹ boykotun burada hâlâ sürdüğü

79 IAYE 46/1/4, Londra, 7/20 Nisan 1911, "Extracts from Hellenic consular reports on the recrudescence of the inforcement [aynen böyle] of the boycott ; IAYE 46/1/5, 24 Şubat 1911, Bursa Yunan konsolos vekili Hrisantopulos'tan İstanbul Yunan Büyükelçiliği'ne.

80 IAYE 46/1/5, 24 Şubat 1911, Bursa Yunan konsolos vekili Hrisantopulos'tan İstanbul Yunan Büyükelçiliği'ne.

81 IAYE 46/1/1, Atina, 18/31 Mayıs 1911.

82 IAYE 46/1/5, 24 Mart 1911, İstanbul, Yunan büyükelçisi Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na; IAYE 95/2/1, Atina, 1 Nisan 1911, IAYE – Genel İdaresi'nin mektubuna iştirilmiş kesik.

83 DH.SYS 22/1-31, 22 Teşrin-i evvel 1327/4 Kasım 1911; 27 Teşrin-i evvel 1327/9 Kasım 1911.

84 V. Kouligkas, Kios 1912-1922, Atina, Yanya: Ekdoseis Dodoni, 1993, s. 39-40.

85 İAZN 9 Ca 1313/28 Ekim 1895.

86 DH.SYS 22/1-31, 23 Ağustos 1327/9 Eylül 1911, Hariciye Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne.

87 DH.SYS 22/1-31, 23 Ağustos 1327/5 Eylül 1911, Hariciye Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne.

88 DH.SYS 22/1-31, 27 Ağustos 1327/9 Eylül 1911, Dahiliye Nezareti'nden Hüdavendigâr Vilayeti'ne. Bu, aşağıda görüleceği gibi, merkezi hükümete ait ve ilgili emirlerine rağmen boykotun durdurulamadığı yönünde genel bir beyandı.

89 DH.SYS 22/1-31, 12 Teşrin-i evvel 1327/26 Ekim 1911, Hariciye Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne.



Resim 9. Ayvalık'ta Rum Hastanesi'nin avlusunda bir grup doktor, din adamı ve eşraf (özel koleksiyon)

rapor edilmektedir. Nihayet, daha ileri tarihli bir rapor boykotun son bulunduğunu belirtir, ama bu defa da İtalyan boykotu başlamış, arabacılarla hamallar bu kez de İtalyan tebaasının mallarını protesto etmeye başlamışlardır.⁹⁰

Boykot, temelde Yunan ticareti ve tebaasına karşı olsa da Osmanlı'nın Rum nüfusunu da yakından etkilemiştir. Bu durumu en açık şekilde Ayvalık'ta görüyoruz.⁹¹ Diğer hiçbir boykotta –örneğin ne İtalya ne Avusturya örneğinde– boykota tabi olan kesim herhangi bir Osmanlı tebaası ile ilişkilendirilmezken, Yunanistan bağlamında boykot Osmanlı uyruğunda olan bir kısım Rum nüfusu da kapsayacak şekilde genişlemiştir. Örneğin Mihail Sevastos gibi Osmanlı tabiyetinden çıkmış bazı kişiler, boykotla birlikte eski tabiyetlerine geri dönmüşlerdir.⁹²

90 DH.SYS 22/1-31, 7 Teşrin-i sani 1327/20 Kasım 1911, Hüdavendigâr valisinden Dahiliye Nezaretine; 22 Teşrin-i sani 1327/5 Aralık 1911, Dahiliye Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne.

91 Burada hem zeytin hasadı engelleniyor hem de tarla sahiplerinin zeytinliklerine girmelerine izin verilmiyordu. Keza, arabacılar hiçbir ürünü tarladan kasabaya taşımamaları emredilmişti, DH.SYS 22/1-10, 23 Teşrin-i evvel 1326/5 Kasım 1910, Ayvalık.

92 DH.MUI 7-3/37, 27 Ağustos 1325/9 Eylül 1909, Yunan Büyükelçiliği; DH.EUM. EMN 90/9, 17 Temmuz 1330/30 Temmuz 1914, Karesi mutasarrıfından Dahiliye Nezareti'ne.



Resim 10.

Ayvalık'ın ileri gelenleri Rum yazar ve ressam Fotis Kontoğlu ile birlikte (AKMS, Ekth. no. 74/29/11, Ayvalıklılar Derneği koleksiyonu)

1910 Mart'ında Osmanlı Dahiliye Nezareti'nden Karesi Mutasarrıflığı'na gönderilen bir yazıda, Edremit gümrük memurları tarafından, Midilli Adası'yla ticaret yapan Osmanlı tebaasına ait bazı malların giriş çıkışının engellendiği aktarılır. Aynı bilgi Midilli Ticaret Odası'nın Midilli milletvekiline çektiği telgrafta da vardır. Bu konuda yetkililerden herhangi bir itiraz gelmez, hatta bu duruma son vermek için merkezden birkaç defa emir çıkması, boykotun bu aşamada Osmanlı tebaasını kapsayacak şekilde genişlemiş olduğunu gösteriyor.⁹³

Ticaret Odası başkanı 1911 Nisan'ında Midilli milletvekiline durumu hatırlatır, Midilli'den gönderilen mallara yapılan boykotun kaldırılmasını ister. Ayrıca Akçay'a gönderilen mallar da boykot komitesince Edremit gümrüğünde tutulmaktadır.⁹⁴ Karesi Mutasarrıflığı 10 Nisan 1911 tarihli bir yazıda Ticaret Odası'nın bu açıklamasını yalanlar ve Midilli'den gelen mallara boykot uygulanmadığını bildirir.⁹⁵ Bu sırada Edremit kaymakamı, Midilli'den gelen malların Midilli boykot komitesinin mührünü taşıması

93 DH.SYS 22/1-10, 28 Mart 1326/10 Nisan 1910.

94 DH.SYS 22/1-10, 22 Mart 1327/4 Nisan 1911, Midilli Ticaret ve Sanayi Odası başkanı Goto'dan Midilli milletvekili Panayot Bostani'ye.

95 DH.SYS 22/1-10, 31 Mart 1327/13 Nisan 1911, Karesi mutasarrıfından Dahiliye Nezareti'ne.

gerektiğini, yani mallar komite tarafından onaylanmazsa bu malları yakacaklarını belirtir. Bir süre sonra ise Midilli’de boykot komitesi olmadığı ortaya çıkar. Bunun üzerine Karesi Mutasarrıflığı, Dahiliye Nezareti’ne Midilli’yle ticaretin engellenmesinin söz konusu olmadığı bilgisini verir, nezaret de Midilli tüccarlarının şikâyetlerinin geçerli olmadığı sonucuna varır.⁹⁶

Boykotun Osmanlı Rumlarını kapsayacak şekilde genişlediği, Dahiliye Nezareti’nin boykotun Osmanlı tebaasına uygulanmaması konusunda yaptığı uyarılarda da görülüyor. Örneğin merkezden gönderilen bir yazı Ayvalık terzilerinin boykottan olumsuz bir şekilde etkilendiklerini bildirmektedir. Yetkililerce uygunsuz olarak nitelendirilen boykot eylemlerinin önlenmesi yazışmalarda yer almış, ama uygulamada eylemler devam etmişti.⁹⁷ 1910’da, Ayvalık’tan Osmanlı yerel ve merkezi idarelerine giden bir dilekçede Nikolaidi adlı bir Rum, biraderi ve karısıyla birlikte, Amrudabad kasabasından gelen bir grubun Ayvalık yakınlarında gerçekleştirdiği bir saldırıyı protesto ediyordu. Saldırı, Babîali ile Ayvalık ve Kemer kazaları arasındaki bir yazışmada yalanlanırken, Osmanlı yetkilileri aynı zamanda Ayvalık Rumlarının boykota katılmamalarından şikâyet ediyordu. Kemer kaymakamı ise Amrudabad boykot komitesi ile Ayvalık temsilcileri arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmış ve sonunda Ayvalık sakinleri de boykota katılma kararı alıp Ayvalık Yunan konsolosuna protesto çekmişlerdir.⁹⁸

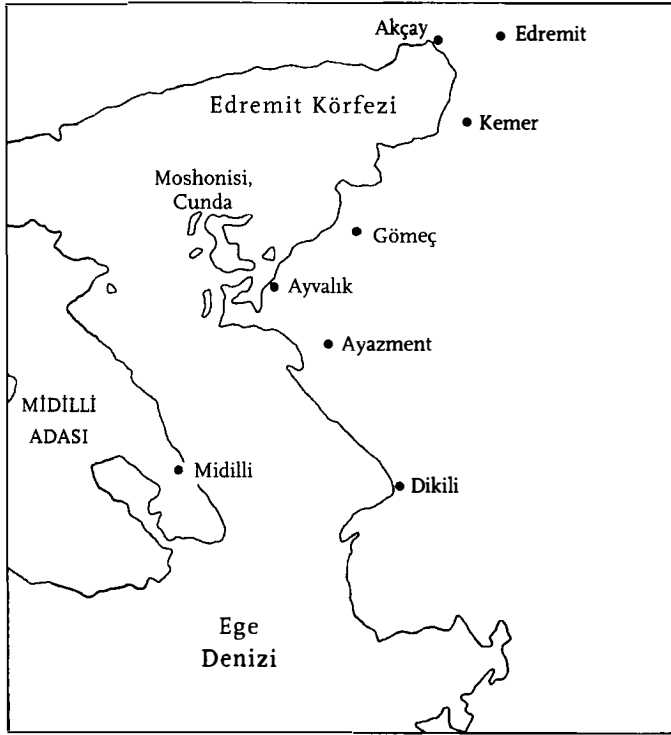
Ayvalık, ekonomik ağırlığı olan yoğun bir Rum/Yunan nüfusu barındırdığından boykot komiteleri için tam da bu bölgede etkin olmak anlamlıydı. Ama bu iş aynı zamanda Rum/Yunan nüfusunun güçlü konumu nedeniyle bir o kadar da zordu.⁹⁹ Rumların başkente gönderdiği protesto yazıları bu zorluğu açıkça gözler önüne seriyor. Ayrıca Rumların bu bölgedeki ağırlığı, Midilli’de neden bir boykot komitesi olmadığı konusunda da ipucu veriyor: Sonuçta bu bölgede boykotu uygulayacak olanlar Rumlardı ve onlar harekete geçmediği sürece Midilli’de boykot komitesi kurulama-

96 DH.SYS 22/1-10, 15 Mayıs 1327/13 Nisan 1911, Karesi mutasarrıfından Dahiliye Nezareti’ne.

97 DH.SYS 22/1-10, 2 Teşrin-i sani 1326/15 Kasım 1910, Dahiliye Nezareti’nden Karesi mutasarrıfına. Ayrıca bkz. Kouligkas, Kios, s. 39-40, Kouligkas boykotu Greklere karşı diye hatırlar ve tabiyete değinmez.

98 DH.SYS 22/1-10, 25 Teşrin-i evvel 1326/7 Kasım 1910, Dahiliye Nezareti’nden Karesi mutasarrıfına.

99 D. Quataert, “The Age of Reforms,” H. İnalcık ve D. Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 841.



Harita 5. Ayvalık, Edremit, Kemer ve Midilli Adası

mıştı. Nitekim, Osmanlı yetkililerinin beyanlarına uyarak Ayvalık boykot komitesini Rumlar oluşturacaktır.¹⁰⁰

1910 sonbaharında, zeytin hasadı sırasında, boykot Ayvalık boykot komitesinin denetimi altında genişler ve Osmanlı Hariciye Nezareti'nin Yunan Büyükelçiliği'nce sürekli olarak protesto edilmesiyle sonuçlanır. Babiâli'nin emirleriyle boykot bir süreliğine dursa bile¹⁰¹ çok geçmeden, işçiler zeytinliklerden atılır ve hasadın toplanmasına izin verilmez. Bu örnekteki zeytinlikler Yunanlı bir toprak sahibi olan İoannis Trikupis'e¹⁰² aitti. Hem

100 IAYE 46/1/2, Kydonies, 7/25 Ekim 1910, Yunan konsolos vekili Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

101 IAYE 46/1/2, İstanbul, 14/27 Kasım 1910, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

102 Yunanistan Başbakanı Harilaos Trikupis'in (1832-96) yeğeni, DH.SYS 22/2-5, 13 Mart 1327/26 Mart 1911, 16 Mart 1327/29 Mart 1911.

söz konusu saldırı hem de Yunan Büyükelçiliği'nin beyanı sonunda Babiâli'den yeni bir emir çıkacaktır.¹⁰³ Fakat boykot devam eder ve Trikupis'in topraklarına sayısı 100'ü bulan kalabalık bir grup saldırır. Yunan konsolosluk yetkilileri, boykotun daha da şiddetlenmesinden ve Ayvalık kasabasına kadar genişlemesinden korkuyorlardı ki bu açıklama o zamana dek boykotun kasabanın dışında etkili olduğunu düşündürüyor. Konsolosluk yetkilileri ayrıca Yunan vapurlarının belli bir süre limanın dışında bekletilmesini isterler.¹⁰⁴ 1910 yılının son aylarında durumda bir değişiklik olmaz.¹⁰⁵ 1911 Ocak ayının başlarında ise, Karesi Mutasarrıfı Mümtaz, Dahiliye Nezareti'ne yazdığı bir raporda Ayvalıklıların, Yunanlılardan taraf çıkmasını diye boykot edildiklerini söyler. Bu gelişme üzerine Ayvalık Rumları gerçekten de Yunan vapurlarının Ayvalık limanına girmesini engellemeye karar verir.¹⁰⁶

Yunan Büyükelçiliği'nin Osmanlı Dahiliye Nezareti'ne yaptığı bildirimleri takiben nezaret bir kez daha boykota karşı tavır alacağını, ama gidişatı tam olarak engelleyebileceğine dair söz veremeyeceğini belirtir.¹⁰⁷ Bu arada Trikupis zeytinliklerinde çalışacak işçi bulmakta güçlük çekmektedir, çünkü işçiler saldırıya uğrama korkusuyla çiftliğin yanına bile yaklaşmak istememektedir. Bunun üzerine bu topraklar için Atina'dan müdahale talep edilir, ama Ayvalık'taki konsolosluk yetkilileri hasadın toplanma şansının hiç olmadığı fikrindedir.¹⁰⁸ Nitekim mevsim sonunda hasadın yarısı heba olup¹⁰⁹ işçilerden bazıları saldırıya uğrayınca Trikupis'in adamları çiftlik ve işçiler için silahlı koruma ister.¹¹⁰ Yunan Büyükelçiliği korumanın tedarik edilmesi için Ayvalık'a talimat geçer.¹¹¹ Kolluk gücü sağlayabilecek tek otorite Osmanlı hükümetidir. Ayvalık Yunan konsolosunun, Trikupis'in işçilerini korumak için polis gücü talep etmiş olduğunu Karesi mutasarrıfı Dahiliye Nezareti'ne

103 IAYE 46/1/2, İstanbul, 1/30 Kasım 1910, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

104 IAYE 46/1/2, Kydonies, 17/30 Kasım 1910, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

105 IAYE 46/1/2, Kydonies, 6 Aralık 1910, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

106 DH.SYS 22/2-5, 23 Kanun-ı evvel 1326/5 Ocak 1911.

107 IAYE 46/1/2, İstanbul, 11/24 Aralık 1910, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

108 IAYE 46/1/2, Kydonies, 11/24 Aralık 1910, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

109 DH.SYS 22/2-5, 26 Kanun-ı evvel/8 Ocak 1911, Dahiliye Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne; 1 Kanun-ı sani/4 Ocak 1911, Hariciye Nezareti'nden Sadrazamlığa; 4 Kanun-ı sani 1326/17 Ocak 1911, Sadrazamlıktan Dahiliye Nezareti'ne.

110 IAYE 46/1/2, 14/27 Aralık 1910, Yunan Dışişleri Bakanlığı'ndan İstanbul Yunan Büyükelçiliği'ne.

111 IAYE 46/1/2, İstanbul, 22 Aralık 1910, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

rapor eder.¹¹² Bu arada hasadın diğer yarısı da toplanamamış ve Trikupis'in adamları Ayvalık dışından işçi aramaya başlamıştı.¹¹³ Karesi Mutasarrıflığı hemen Karesi polis gücünün başka yerlerden gelecek ilave işçileri korumakta yetersiz olacağı uyarısında bulunur; mutasarrıflığın önerisi zeytinlik sahiplerinin çiftlikte çalışmaları için boykotçuları ikna etmesiydi.¹¹⁴

Karesi mutasarrıfı, ayrıca Yunanlı yetkililerin Trikupis'in topraklarıyla ilgili şikâyetlerinin temelsiz olduğunu iddia eder. Mutasarrıfa göre, eğer bir saldırı olsaydı kendisi yasal emirleri zaten uygulayacaktı. Oysa herhangi bir saldırı olmadığına göre bölgede polis gücünün bulunması gereksizdi.¹¹⁵ Bu şartlar altında Trikupis hasadını satmaya karar verir ve pazarlıklara başlar. Elbette boykot döneminde hasadın gerçek değerinin altında olması kaçınılmazdı. Trikupis'in adamları, Ayvalık Yunan konsolosu Kumaris'e fiyatın 2.000-2.500 liraya kadar düşürülebileceğini söylerler. Potansiyel alıcılar bu teklife net bir cevap vermezken Kumaris'e göre ürünün o meblağa bile satılması olanaksızdı. Ve anlaşılan o ki hasadın talipleri de boykotçulardı ve hasadı satın almak yerine toplamayı ve ürünün yarısını Trikupis'e vermeyi planlıyorlardı. Bu şartlar altında toprağın işletmesini de kendileri üstleneceklerdi. Kumaris Trikupis'e, ürünü gerçek değerinden daha düşük bir meblağa bile olsa satmasını tavsiye eder.¹¹⁶ Yunan konsolosuna göre, zeytinliklerdeki boykot özellikle Trikupis'in arazisine yönelikti, yani hedef büyük servetti ve Trikupis'e olan saldırıyı durdurmak, bölgedeki boykotun sona ermesi anlamına gelecekti. Kumaris, konsolosluğu protestolara karşı korumayı ve hasadın ne pahasına olursa olsun satılmasını kendine görev bilmmişti. Eğer boykot devam ederse, Kumaris'in, yukarıda belirtildiği gibi, bir çözüm önerisi daha vardı: Dışarıdan işçi getirmek ve bu işçilerin hasadı toplayabilmesi için kolluk gücü sağlamak.¹¹⁷ Ancak boykot nedeniyle yabancıların hasatta çalışmasına izin verilmediği için bu işçilerin Osmanlı tebaası olması gerekiyordu. Karesi

112 DH.SYS 22/2-5, 26 Kanun-ı evvel 1326/8 Ocak 1911, Karesi mutasarrıfından Dahiliye Nezareti'ne.

113 DH.SYS 22/2-5, 26 Kanun-ı evvel 1326/8 Ocak 1911, Dahiliye Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne.

114 DH.SYS 22/2-5, 26 Kanun-ı evvel 1326/8 Ocak 1911, Dahiliye Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne; 1 Kanun-ı sani 1326/14 Ocak 1911, Hariciye Nezareti'nden Sadrazamlığa.

115 IAYE 46/1/2, Kydonies, 29 Aralık 1910, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

116 IAYE 46/1/2, Kydonies, 3 Ocak 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

117 IAYE 46/1/2, Kydonies, 2 Ocak 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

mutasarrıfı da eğer işçiler Osmanlı tebaası olursa, o zaman yerel ahalinin duruma herhangi bir müdahale hakkı olmayacağını Dahiliye Nezareti'ne bildirir; aksi halde yeterli sayıda kolluk gücü bulmak zordu.¹¹⁸

1911 yılı başlarında, Yunan büyükelçisi Osmanlı Hariciye Nezareti'ne Ayvalık'taki gidişatla ilgili bildirimlerde bulunur. Öncelikle Trikupis'in işçileri için silahlı koruma sözü verildiği hatırlatılır ve bölgeye bir de müfettiş gönderilmesi talep edilir. Nezaret her iki talebi de onaylar¹¹⁹ ve Ayvalık'a bir müfettiş gönderir. Kumaris müfettişe Trikupis'in zeytinliklerindeki saldırıya ilişkin bir rapor sunduktan sonra söz konusu toprakların ve hasadın korunmasını ister. Fakat müfettiş böyle bir saldırı ile ilgili herhangi bir kanıt olmadığını bildirir ve hayali bir olay için de polis gücü talep edemeyeceğini belirtir. Eğer bir saldırı olsaydı cezalandırıldı, ama hiçbir Yunan tebaası ona böyle bir şikâyetle gelmemişti. Kumaris ise taleplerinde ısrarcıdır,¹²⁰ ama bu arada Trikupis hasadını düşük bir fiyata da olsa satma kararı alır¹²¹ ve aynı gün zeytinliklerdeki boykot sona erer. Konsolos, zeytinliklerin yeniden işlenmeye başlanacağını rapor eder.¹²²

Hasadı Osmanlı tebaasından¹²³ Ayvalık boykot komitesi üyesi¹²⁴ Konstantinos Kokkinis satın almıştır. Kokkinis, Trikupis'in mülkünün bulunduğu Gömeç'teki boykotçuların başı olan Mahmutzade İsmail Efendi'yle¹²⁵ anlaşır ve satıştan iki gün sonra hasadı ona devreder.¹²⁶ Fakat İsmail Efendi'nin zeytinleri toplamaya başladığı sırada bu kez de bir başka muhalif grup ortaya çıkar. Etraftaki köyler bu dönemde büyük kargaşa içindedir. Yunan konsolosuna göre, İsmail Efendi'nin muhalifleri milliyetçi duygularla değil, kişisel çıkarlarla hareket ediyorlardı ve aynı hasadın peşinde olan bazı Hristiyan tüccarlarla anlaşmışlardı.¹²⁷

118 DH.SYS 22/22-5, İstanbul, 23 Kanun-ı evvel 1326/5 Ocak 1911.

119 IAYE 46/1/2, İstanbul, 7/20 Ocak 1911, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

120 IAYE 46/1/2, Kydonies, 24 Ocak 1911, Kumaris'ten Yunan Büyükelçiliği'ne.

121 DH.SYS 22/22-5, 15 Şubat 1326/28 Şubat 1911.

122 IAYE 46/1/2, Kydonies, 24 Ocak 1911, Kumaris'ten Yunan Büyükelçiliği'ne.

123 DH.SYS 22/22-5, 15 Şubat 1326/28 Şubat 1911.

124 IAYE 46/1/2, 9 Haziran 1911, Atina, müdde-i umumisiden Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

125 İsmail Efendi bölgenin Müslüman eşrafındandı ve büyük ihtimalle buradaki boykot hareketini yönetenler arasındaydı, bkz. Terzibaşoğlu, "Landlords, Nomads and Refugees," s. 194.

126 DH.SYS 22/22-5, 15 Şubat 1326/28 Şubat 1911.

127 IAYE 46/1/2, Kydonies, 20 Ocak 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.



Resim 11. Ayvalık yakınında Gümüşlü'de Kokkinis'in zeytinhanesi (özel koleksiyon)

Trikupis meselesinde görünen o ki boykottan endişe duyan Osmanlı tebaası Rumlar kendilerini Yunan tebaasından ayırmaya başlamıştır. Karesi Mutasarrıflığı'nın raporuna göre, Trikupis'in Amrudad'daki zeytinliklerinde sadece Müslümanlar değil, gayrimüslimler de boykota katılmıştı.¹²⁸ Bu durum, yukarıda gördüğümüz gibi, boykot komitelerinde Hristiyanların yer almasından pek farklı değildi. Nitekim Yunan konsolosu Rumlara, Ayvalıklı Yunan tebaasını boykot ettikleri için öfkeliydi.¹²⁹ Ayvalıklı Rumlar, Yunan tebaasıyla ilişkilendirilmekten korkuyor, mülklerini ve ürünlerini kaybetmek istemiyordu. Dolayısıyla boykot süresince Yunan konsolosunun hiç de hoşuna gitmeyen bir şekilde kendilerini güvence altına almaya çalışmışlardır. Osmanlı tebaası Rumlar, Yunan tebaası birçok Rumun bulunduğu, dolayısıyla Yunanlılarla kolayca karıştırılabilecekleri Ayvalık gibi bir yerde kendilerini onlardan ayırt etmek için boykota katılmışlardır. Yunanlılarla bir de dil ortaklığı bulunan Ayvalık Rumlarının Yunan tebaasıyla ilişkilendirilmek istemeleri aslında Yunan ve Osmanlı tebaasını Rumluk üzerinden ayırt etmenin hiç de kolay olmadığını gösteriyor. Boykot Yunan tebaasına karşı bir hareketti ama Yunan tabiyetinin Ortodoksluk bağlarını temel alarak ortaya çıkması gibi Rumları da içeren bir hareket olarak gelişmiş ve Osmanlı tebaası Rumlar boykota katılarak kendilerini Yunan tebaasından ayırma yoluna gitmişlerdi.

128 DH.SYS 22/22-5, 23 Kanun-ı evvel 1326/5 Ocak 1911. Söz konusu toprak Burhaniye (Kemer) kazasına ait olsa da, Amrudad komşu nahiye idi, DH.SYS 22/22-5, 23 Kanun-ı evvel 1326/5 Ocak 1911.

129 Terzibaşoğlu, "Landlords, Nomads and Refugees," s. 192-93, Yunan devletinin temsilcileri ile yerel Rum eşrafi arasındaki güç mücadelesine dair daha geniş bilgi için, bkz. A. Panagiotarea, *Kydoniates: Astoi kai Prosfyges*, Selanik: Paratiritis, 1994, s. 69.

Trikupis 1911'de hem Babiâli'den hem Kokkinis'ten tazminat talep etmek ve arazilerine yapılan yeni saldırıları rapor etmek için bir girişimde bulunur. Yunan dışişleri kaynaklarına göre Trikupis, hasadını fiyat kırarak sattığı için, en az 8 bin Osmanlı lirası açık vermiştir.¹³⁰ Bu rakam, bilirlenmiş raporuna göre hasadın değerini 10.000 lira kadar gösteren Osmanlı kaynaklarıyla örtüşmektedir.¹³¹ Trikupis'in talebi üzerine, İstanbul'daki Yunan büyükelçisi Osmanlı Hariciye Nezareti'ne başvurur ve bir süre sonra nazırın dikkati çekmeyi başarır. Yetkililer, Trikupis'in topraklarının korunması için Ayvalık'a gerekli emirleri göndermek üzere tavsiyede bulunmayı taahhüt ederler.¹³² Ne var ki, Mart ayına gelindiğinde yerel yönetim hâlâ toprağın işlenmesine müsaade etmemektedir.¹³³

Sonraki günlerde de durum değişmez ve mevsim ilerlediği için gelecek yılın hasadı da tehlikeye girer. Trikupis'in adamları bu duruma bir son verilmesi için Babiâli'ye yeni bir dilekçe verir.¹³⁴ Nisan ayı başında Hariciye nazırı Yunan Büyükelçiliği'ne, Trikupis'in topraklarını korumak amacıyla gerekli önlemlerin alınmakta olduğu konusunda yerel yetkililerin kendisini bilgilendirdiklerini iletir.¹³⁵ Ancak Trikupis ve Yunanlı yetkililer toprağın yeniden işlenebilmesi için henüz hiçbir güvence sağlanmadığını bildirirler.¹³⁶ Bu arada, kalabalık bir boykot ekibi Trikupis'in topraklarına girmiş ve orada hayvan otlatmaya başlamıştır.¹³⁷ Aynı şey bir başka Yunan tebaası olan Eftimiadis'in Ayazment yakınındaki çiftliğinde de gerçekleşir.¹³⁸ Boykot tekrar ağırlığını hissettirmeye başlar ve o zamana kadar pek rahatsız edilmemiş olan bazı Yunan tebaası da artık hedeftedir.¹³⁹

130 IAYE 46/1/2, Kydonies, 20 Ocak 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

131 DH.SYS 22/22-5, 23 Kanun-ı evvel 1326/5 Ocak 1911.

132 IAYE 46/1/2, İstanbul, 12/25 Şubat 1911, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na; 12 Şubat 1911, İstanbul, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

133 IAYE 46/1/2, İstanbul, 8/21 Mart 1911, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

134 IAYE 46/1/2, 17/30 Mart 1911, Babiâli'ye dilekçe.

135 IAYE 46/1/2, 4 Nisan 1911, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

136 IAYE 46/1/2, Atina, 15 Nisan 1911, Yunan Dışişleri Bakanlığı'ndan İstanbul Yunan Büyükelçiliği'ne; 7/20 Mayıs 1911, Yunan Dışişleri Bakanlığı'ndan İstanbul Yunan Büyükelçiliği'ne.

137 DH.SYS 22/2-5, 16 Mayıs 1327/29 Mayıs 1911, Hariciye Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne.

138 IAYE 46/1/7, Kydonies, 19 Nisan 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

139 IAYE 46/1/7, Kydonies, 16 Haziran 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

Yunan büyükelçisi Osmanlı devletine tekrar bir itirazda bulunduğunda, Osmanlı Hariciye Nezareti Ayvalık'a bu konuda açık talimatlar gönderildiğini söyler.¹⁴⁰ Dahiliye Nezareti'nin yürüttüğü bir soruşturma hayvan sürülerine ilişkin şikâyetin doğru olmadığını göstermektedir ve yetkililer çiftliğin kâhyasından ve de bekçilerinden herhangi bir şikâyet almadıklarını söylerler. Ayrıca hem Trikupis'ten hem de Ayvalık Yunan konsolosundan ek bilgi talep edilmiş ama hiç kimse kendilerine faillerin kimliğini hakkında net bir bilgi vermemiştir.¹⁴¹ Bunun üzerine Yunan Büyükelçiliği Hariciye Nezareti'ne yeni bir şikâyet dilekçesi gönderir, ancak yerel idare bir kez daha hayvanların araziye girmediğini gösteren inceleme raporunu öne sürer.¹⁴²

Trikupis sonuçta saldırıları engellemek amacıyla topraklarını İngiliz tebaasından İzmirli tanınmış Whittall ailesine kiralar. Bu anlaşma, Trikupis'in, çiftliğinde süren boykotu sona erdirmek için bulduğu geçici bir çözümdü. Anlaşmaya göre, eğer boykot üç ay sonra hâlâ devam ediyorsa, Trikupis hasadı başka birine satmakta serbestti.¹⁴³ Bunun üzerine boykot komitesi hemen bir bildiri yayınlayarak, çiftlik bir İngiliz tebaasına kiralanmış olsa bile, bu durumun çiftliğin mülkiyetini değiştirmedikçe iddia eder.¹⁴⁴ Nitekim 12 Eylül 1911'de çiftliğe yeni bir saldırı olur ve bu saldırının o zamana kadar yapılanların en şiddetlisi olduğu bildirilir. Çiftliğin kâhyası derhal İzmir'e gider ve İngiliz büyükelçiliği saldırıya hemen son verilmesini, suçluların da cezalandırılmasını ister.¹⁴⁵

Yunanlı yetkililerin boykot karşısındaki tutumu, Babiâli'ye bildirimlerde bulunmak dışında, Yunan karşıtı eylemlere katılan Rumları da mahkemeye vermek olmuştur. Bunlardan biri, Trikupis'in hasadını satın alan boykot komitesi mensubu Konstantinos Kokkinis'tir.¹⁴⁶ Hem Yunan

¹⁴⁰ IAYE 46/1/2, İstanbul, 14 Mayıs 1911, Aleksandropoulos'tan Yunan Dışişleri Bakanlığı'na; DH.SYS 22/2-5, 14 Haziran 1327/27 Haziran 1911, Dahiliye Nezareti'nden Karesi mutasarrıfına.

¹⁴¹ DH.SYS, 22/2-5, 3 Temmuz 1327/16 Temmuz 1911, Dahiliye Nezareti'nden Karesi mutasarrıfına.

¹⁴² DH.SYS, 22/2-5, 27 Temmuz 1327/9 Ağustos 1911, Dahiliye Nezareti'nden Karesi mutasarrıfına.

¹⁴³ IAYE 46/1/2, Kydonies, 30 Haziran 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na; 1 Temmuz 1911, Kumaris'ten İstanbul Yunan Büyükelçiliği'ne.

¹⁴⁴ Terzibaşoğlu, "Landlords, Nomads and Refugees," s. 194.

¹⁴⁵ IAYE 46/1/2, Kydonies, 12 Eylül 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

¹⁴⁶ IAYE 46/1/2, Kydonies, 24 Mayıs 1911, Kumaris'ten Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

konsolosluk makamları hem de Atina'daki yargı birimleri Kokkinis'e ve Ayvalık boykot komitesinin diğer mensuplarına, Trikupis'e karşı eylemde bulundukları için dava açar.¹⁴⁷ Burada elbette hemen şu soru akla geliyor: Bir Osmanlı tebaası olan Kokkinis'i Yunan mahkemeleri nasıl yargılayabilirdi? Trikupis'in Yunanistan'da önemli bir şahsiyet olmasına dayanan olası açıklamalardan başka, belki de burada yine Ortodoks Hristiyanlık üzerinden yürüyen bir ortaklığı düşünmemiz gerekir. Osmanlı'daki Yunan tabiyeti meselesinde de bu ortaklığın kilit bir rolü olduğunu görmüştük. Babiâli'ye göre, Yunan makamları kendilerini, bir Osmanlı tebaası olan Kokkinis'i yargılamaya yetkili görüyorlardı, çünkü Kokkinis, anadili Yunanca olan bir Ortodoks Hristiyandı.¹⁴⁸ Yunan devleti bu insanlara tek bir etnik-dinsel cemaatin mensupları olarak bakıyordu. Aslında Osmanlı idaresinin bakışı da pek farklı değildi; tabiyeti ciddiye almaksızın tüm Rumlardan vergi almak ve Yunan tebaasına uygulanan boykotu Osmanlı Rumlarını da kapsayacak şekilde genişletmek aynı bakişın bir parçasıydı.

Rumlara Yunan tabiyetinin yolunu açan en başta ortak dini bağlar olmuştu. Fakat uygulamaya baktığımızda, bu ortak dini bağlar üzerinden kurulan tabiyet ilişkisinin ticarette, mülk sahipliğinde, aile ilişkilerinde ve vergi meselesinde cemaat bağlarının aleyhine işleyebildiğini görüyoruz. Bu bölümde incelemeye çalıştığım üzere, cemaatin karşılaştığı vergi sorunları, medeni hukuk meseleleri ve Yunan karşıtı boykot, söz konusu bağların pratikte nasıl iş gördüğünü gözler önüne seriyor. Tarihyazımının genelgeçerli varsayımlarının aksine, Yunan tabiyeti Osmanlı Rumlarını daha bütüncül bir cemaat ya da yekpare bir topluluk haline getirmiyordu.

147 IAYE 46/1/2, Atina, 9 Haziran 1911, müdde-i umumiden Yunan Dışişleri Bakanlığı'na.

148 DH.SYS 112-17B/7-60, 13 Teşrin-i evvel 1329/26 Ekim 1913, Dahiliye Nezareti.

SONUÇ YERİNE

Osmanlı'da gayrimüslimler çoğunlukla bir cemaat çerçevesi içinde düşünüldüğü ve millet sistemiyle ilişkilendirildiği için bu toplulukların yaşayışından söz konusu kavramlara başvurmaksızın söz etmek neredeyse akıl almaz bir şey gibi görünür. Osmanlı Hristiyanlarını ya da bu çalışmadaki çerçeveden bakıldığında Rumları, kendi içine kapalı yekpare bir vücut gibi düşünmek, Osmanlı gayrimüslim tarihinin anlaşılması önünde büyük bir engeldir. Bunu söylemekle birlikte, cemaat kavramına eleştirel bir şekilde yaklaşmak, bu kavramı tamamen bir köşeye atmak olarak da yorumlanmamalıdır. Eleştirel bakış, Osmanlı'da Hristiyan ve Rum olmanın herhangi bir önemi olmadığı, bu kişilerin devlet ve toplum bağlamında Müslümanlardan ya da diğer gayrimüslimlerden hiçbir farkının bulunmadığı anlamına gelmez, cemaat ilişkisi diye bir şeyden söz edemeyeceğimizi de göstermez.

Gayrimüslim tarihini incelerken her şeyden önce bu toplulukların imparatorluğun meşru birer tebaası olduğunu düşünmemiz gerekir. Evet, Rumlar devletin dininden değildi, ama imparatorluğun tebaasıydı. Bu son derece temel ama çoğunlukla göz ardı edilen bir olgudur. Bazı yasal ve idari koşullar gayrimüslimleri dinlerinden dolayı imparatorluğun ikinci sınıf tebaası olarak tanımlasa da, bu topraklarda yaşayan diğer herkesle birlikte Hristiyanlar da hem devlet hem toplum katında çok çeşitli siyasi, iktisadi, toplumsal ve kültürel ilişki biçimlerine sahiptiler. Bu ilişki biçimlerinden bazılarının doğrudan ya da dolaylı olarak dinle ilişkisi varken, bazılarının yoktu.

Öncelikle sadece Rumlara açık ilişki ağlarından başlayabiliriz. Bu kanallar aracılığıyla iş gören bir birey, bunu Ortodoks Hristiyan inancına bağlı olduğu için yapabiliyordu. Başka bir deyişle, söz konusu kanalları kullanmak için Ortodoks Hristiyan olmak gerekliydi. Bu bağlantılar, aynı dini paylaşan insanlar tarafından kurulan ve onlar adına yönetilen kilise, okul, mahkeme ve hayır dernekleri gibi kurumlarda vücut bulurdu. Ortodoks Hristiyanlar kendi kiliselerini kendileri kuruyor ve bu kurumların devamlılığını yine kendileri sağlıyorlardı. Ortodoks Hristiyan ilişkilerinin görünür olduğu yerler çoğunlukla din, eğitim, aile, evlilik, çocuk ve

miras konularıydı. Hıristiyan çocuklar için Rum okulları, aile içinde bir sorun olduğunda cemaat mahkemeleri ya da papazlar vardı. Rumlara ait kurumlar cemaat ilişkilerinin tam kalbinde yer alıyordu; cemaat bağlarının devamlılığı ve görünürlüğü bu kurumlara bağlıydı.

Birinci Bölüm’de gördüğümüz üzere, söz konusu kurumları cemaatin ilerigelenlerinden oluşan bir ihtiyar heyeti (*dimogerontia*) yönetirdi. Bu heyetin etrafında, seçimlerde oy veren ve cemaat konularında söz sahibi olan bir grup Hıristiyan vardı. Bu grup, cemaat birimini oluştururdu. Socrates Petmezas’ın önerdiği kavramsallaştırmayla “komün” olarak da adlandırılabilen bu idari birim, geleneksel tarihyazımında hem yerel hem imparatorluk düzeyinde soyut olarak tanımlanan “cemaat” kavramıyla özdeş değildi.

Soyut anlamıyla cemaat çok genel ve esnek bir biçimde aynı dinden olan insanlara atıfta bulunur. Cemaat birimi ise son derece belirli bir idari oluşumdur. Tarih boyunca Hıristiyan yerleşimlerinin her zaman cemaat önderleri olmuş ama bu sistemin cemaat birimi etrafında kurumlaşması Osmanlı’nın son döneminde gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle, cemaat birimi ezeli ve ebedi olarak var olmuş değildi; her zaman ve her yerde mevcut olmamış, demografik, ekonomik, tarihi vb. koşullara bağlı olarak gelişmiştir.

Cemaat biriminin desteklediği Rumlara ait kanallar, cemaatin temelini oluşturuyordu. Elbette, Rumlar arasında özellikle cemaat kurumlarına ilişkin birçok anlaşmazlığın olduğu doğrudur ve Rumların sırf Rum oldukları için birbirlerine kayıtsız şartsız bağlı olacaklarını varsaymak yanıltıcıdır. Ama aynı şekilde yanıltıcı olan, cemaat kurumları üzerinden yürüyen anlaşmazlıkları cemaat kanallarına zarar veren unsurlar olarak görmektir. Tam tersine bu anlaşmazlıklara, Birinci Bölüm’de gördüğümüz gibi, cemaat kanallarının varlığını teyit eden ve bu kanalların kullanıldığını gösteren unsurlar olarak da bakabiliriz.

Öte yandan, yine Birinci Bölüm’de gördüğümüz gibi, söz konusu Rum kanallarının ve onları meydana getiren kurumların varlığı her Rumun bunları kullanacağı anlamına gelmiyordu, ki işte tam da burada cemaat bağları tartışmalı hale gelmektedir. Osmanlı Hıristiyanlarının hayatlarını belirleyen ve Rum kanallarından daha önemsiz olmayan başka gerçeklikler de vardı. Dolayısıyla Rumların cemaat kanallarını geleneksel

tarihyazının sunduğu gibi aktif olarak kullanması, gerçekliğin sadece bir kısmıdır.

Örneğin Rumların bir kısmının formel kurumlara erişimleri bulunmuyor ya da bu tür kurumlarla işleri olmuyordu. Cemaat birimine bakacak olursak, belli bir bölgede yaşayan Rumların tamamına kıyasla bu idari organı oluşturanların sayısı bir hayli düşüktü. Bu incelemede detaylı olarak ele almaya çalıştığım çok çeşitli sebeplerle, her Rum, cemaat birimine mensup değildi veya bu birimin işleyişine katılmazdı. Keza eğitim alanında köylüler çocuklarını cemaatin kurduğu ilk ve ortaöğretim okullarına göndermeye pek hevesli değillerdi; bu okullar modern dünyaya daha yeni adım atmaya başlayan bir tarım toplumuna yabancıydı. Aynı şekilde, özellikle ücra köylerde, Rumlar anlaşmazlıklarını cemaat mahkemelerine taşımaz, sorunlarını bürokrasi olmadan ve idari makamları işe karıştırmaksızın kendi aralarında çözerlerdi. Bazılarının da cemaat mahkemelerine erişimi yoktu. Bazı bölgelerde zaten cemaat mahkemesi bulunmazdı.¹

Rumlar bir kurumu kullandıklarında ise bu mutlaka cemaat birimine ait bir kurum olmazdı. Rum okulları sadece Rum çocuklara hizmet ederdi, ama bu durum bütün Rum çocuklarının Rum okullarına gittiği anlamına gelmiyordu. Misyoner okullarına ve devlet okullarına da giden pek çok çocuk vardı. Hatta misyoner okullarının çoğuna Hristiyanlar gittiği için bu rekabet eğitim üzerindeki denetimini, dolayısıyla da gelecek kuşaklar üzerindeki hâkimiyetini kaybetmek istemeyen Rum yetkilileri endişelendirirdi.

Bu pratikler, Rum yetkililerin erişimi dışında kalan geniş bir kurumsal alan bulunduğuna işaret ediyor. Bu alan içinde, imparatorluk yapıları, Hristiyan idarecilere her zaman yetki vermezdi. Cemaat liderleri esas olarak din ve eğitim meseleleriyle ilgilenirdi. İdari alanın geri kalan kısmı imparatorluk yetkililerinin kontrolündeydi. Cemaat yetkilileri Rumların ödemekle yükümlü oldukları vergilerin sadece bir kısmını –kilise vergisi, cizye/bedel-i askeri ile gelir ve emlak vergileri– topluyordu. Mahsulden alınan ve Osmanlı'nın en temel vergilerinden biri olan aşar, hükümet tarafından açık artırma

1 Elbette hemen belirtmek gerekir ki Rumların cemaat birimiyle ilişkide olmaması, onların daha az "Rum" olduğu anlamına gelmez. Rum olmak, cemaat biriminin bir parçası olmakla veya resmi cemaat birimi kanallarını kullanmakla aynı şey değildir. Bu çalışmada da insanların hangi aidiyetleri benimzedikleri değil, Rum olmanın toplumsal sonuçları incelenmiştir.

yoluyla atanan bir mültezime emanet edilirdi (İkinci Bölüm). Keza, adli alanda Osmanlı mahkemelerinde yargılanan ceza davalarının hiçbirinde cemaat liderleri yetki sahibi değildi. Devlet, suç denetiminde ayrıcalıklı gücünü kullanıyor ve bunu cemaat yetkilileriyle paylaşıyordu (Dördüncü Bölüm).

Elbette imparatorluk yetkilileri dediğimizde sadece Müslümanlar anlaşılmamalı. 19. yüzyılda Osmanlı idari birimlerine gayrimüslimler de girebiliyordu. Fakat karar alma yetkisi vali, mutasarrıf ve kaymakamlardaydı ve bu pozisyonlara da her zaman Müslümanlar atanırdı. İmparatorluk kurumları gayrimüslimleri içerse bile, gayrimüslimlerin bulunduğu pozisyonlar sadece bazı özel durumlarda cemaat işlerinin yürütülmesiyle ilgili olurdu. İmparatorluğun son döneminde gayrimüslimlerin Osmanlı vilayet meclisleri ile vilayet mahkemelerine aza olarak girmelerini (Birinci ve Dördüncü Bölümler), tarihçiler gayrimüslim halkın idarede temsili olarak yorumlamış, söz konusu yöneticilerin bu görevlerde gayrimüslimleri temsil ettiklerini düşünmüşlerdir. Oysa bu yorum, söz konusu yapılar içinde ne olup bittiğinden ziyade, yapıları biçimsel olarak ele alan bir çıkarımdır.

Pratikte ne olduğuna bakmak ise bizi farklı sonuçlara götürüyor. Öncelikle, Osmanlı ve cemaat birimlerini bir arada incelediğimizde bu birimlerin örtüşmediğini görüyoruz. Örneğin, Osmanlı meclislerinde hangi Rum yetkilinin hangi Rum nüfusunu temsil ettiği açık değildir. Bu iki çerçevenin idari bakımdan örtüşmemesi, Rum birimlerinin sınırları belli sağlam üniteler olarak gelişmesinin önünde de bir engeldir. Ayrıca Hristiyanların Osmanlı meclislerindeki gücü, hem bulundukları bölgenin siyasi, toplumsal vb. özelliklerine hem de buradaki Hristiyan nüfusa bağlı olarak değişmekteydi. Köylülerin de, kendilerini Osmanlı meclislerinde temsil eden birinin olup olmadığını bilmemeleri, eğer bir temsilcileri varsa bu kişiyi tanımamaları ya da bu konuyla ilgilenmemeleri de önemli bir göstergedir. Yetkililerle halk arasındaki mesafe, Hristiyan liderlerin Osmanlı idari düzeni üzerinden dindaşları ile kurdukları ilişkiyi tartışmalı hale getirir.

Üçüncü Bölüm’de mali çerçevenin ve para akışının, cemaat başkanlarının ellerine büyük miktarlarda nakit geçmesine fırsat yarattığını gördük. Ama aynı zamanda, idarecilerin cemaat sandıklarını doldurma konusunda birçok güçlkle karşılaştıklarına da tanık olduk. Nitekim, vergi hesapları art arda

borç gösteriyor, hem devlet hem kilise vergilerinin düzgün toplanması için Osmanlı yetkililerinin müdahalesi isteniyordu. Sonuçta cemaat sandıklarında para olması tek tek şahısların cemaat kurumlarına ödeme yapmasına bağlıydı.

Osmanlı Hristiyanlarını incelemek, ayrıca devlet ile toplum arasında geleneksel olarak yapılan ayırımın o kadar da net olmayabileceğini düşündürüyor. Kimi devlet makamlarının Hristiyanlara kapalı olması veya tanıklık sistemi gibi (Dördüncü Bölüm) belirli yasal konularda Hristiyanların ikincil bir konumda bulunması, aslında devlet-toplum ikiliğinin Hristiyanlar için aslında son derece gerçek olduğu izlenimini veriyor. Ama bir yandan da yerel pratiklere baktığımızda işin o kadar da basit olmadığını görüyoruz.² Sözgelimi, bir cemaat biriminin mensubu olmak için Rumlar düzenli olarak emlak vergisi ödemek zorundaydı; bu Osmanlı hükümetine ödenen bir vergiydi ve hem cemaat idaresinin hem Osmanlı devletinin ortak memuru olan muhtarlar tarafından toplanıyordu. Bu tür izlekler devlet ile toplumun karşılıklı olarak birbirini etkileme ve şekillendirme bakımından çok daha dinamik bir ilişki içinde olduğunu gösteriyor.

1830'da Yunan devletinin doğuşu ise Rumlar için yeni bir ekonomik ve resmi kanal açmıştır (Beşinci Bölüm). Ama Yunan tabiyetine geçmek, cemaatin dayandığı mevcut Osmanlı idari ve mali kanallarından bir kısmına ters düşer. Tarihçiler Osmanlı Rumlarının Yunan devletiyle olan ilişkisine baktıklarında genelde üst düzey politikaya ve ideoloji alanına yoğunlaştıklarından, bu yerel gerçeklikler büyük ölçüde bilinmez. Halbuki yerel düzeyde yürüyen yasal, mali ve ekonomik ilişkileri incelediğimizde, Yunan tabiyetinin getirdiği yeni ilişki biçimlerinin yerel Hristiyanların Yunanlaşmasına kayıtsız şartsız katkıda bulunmadığını görüyoruz.

Bir yanda modern bir idari ve mali yapı olarak cemaat biriminin gelişmesi, bir yanda da kitlesel eğitim ve modern tabiyet uygulamaları bize bireye ait alan ile cemaate ait alan arasında temel bazı farklar olduğunu gösteriyor. Rum birey olmak ile Rum cemaat ağının parçası olmak aynı şey değildi. Modern yapıların doğuşu, üniterliğe katkıda bulunmaktan ziyade, Rumlar arasındaki çeşitliliği öne çıkarmıştır.

2 A. Ozil, "İlki Okuma Odası, Bir Narteks: Rum Cemaat Yapılarına Tarihsel ve Toplumsal Bir Bakış, 1856-1914", H. Kuruyazıcı ve E. Şarlak (ed.), *Batılılaşan İstanbul'un Rum Mimarları* içinde, Zografyon Lisesi Mezunlar Derneği, 2011, s. 28-37.

Aynı şekilde, tüzel kişilik meselesi (Üçüncü Bölüm) Osmanlı yasal çerçevesinin, cemaat kurumlarının aleyhine işlediğini gösterir. Tüzel kişilik öncelikle cemaat biriminin oluşumu ve işleyişiyle ilişkilidir. Osmanlı ve Rum kaynaklarını karşılaştırdığımızda bu idari birimin ne olduğu ile ilgili önemli bir fark görüyoruz. Osmanlı yetkililerine göre böyle bir birim yoktur. Bunun yerine Rum liderler, Hristiyan metropolitler ve Rum ahali vardır, ama kurum yoktur. Bu bakış ve bu bakışın yarattığı gerçeklikler, cemaat kurumlarının varlığının ve sürekliliğinin önünde bir engeldir, çünkü cemaat ilişkilerinin tam kalbinde bu kurumlar bulunur. Cemaat idari birimi ve bu birimin işlettiği kurumların –kiliseler, okullar, mahkemeler ve hayır kurumları– düzgün işleyememesi cemaatin varlığını tehlikeye düşürür.

Bu çalışmayı sadece Osmanlı arşivlerine bakarak yapıyor olsaydım, tüzel kişilik meselesi belki hiç gündeme gelmeyecekti. Osmanlı kaynaklarında bu konuya dair birtakım bilgiler var, ama bu meseleye asıl dikkat çeken Rum cemaat arşivleridir. Bu iki arşiv karşılaştırıldığında ortaya çıkan sonuç, Osmanlı devletinin bazı kısmi ve istisnai durumlar dışında Hristiyan cemaat ve kurumlarının tüzel kişiliğini hiçbir zaman tam olarak tanımamış olmasıdır.

Cemaat pratiğinin tam kalbinde yatan bir mesele olduğu ve Osmanlı ile sınırlı kalmayıp günümüze kadar geldiği için tüzel kişilik meselesine biraz daha yakından bakalım.

Paraskevas Konortas'ın İstanbul Rum Patrikhanesi'yle ilgili çalışmasında gösterdiği gibi, Osmanlı devleti klasik dönemde tek tek din adamlarını muhatap alırken 19. yüzyılda Patrikhane'ye yani bir kuruma atıfta bulunmaya başlamıştır.³ Bu dönemde devlet yerel düzeyde de (Üçüncü Bölüm) cemaat kurumlarını tanıma yoluna gitmiş, ama bu yeni yönelim hiçbir zaman cemaat birimlerinin kurumsal karakterinin bütüncül bir şekilde resmiyet kazanmasını sağlamamıştır. Bu konuya bir düzenleme getiren en büyük girişim 1913'te çıkarılan “eşhas-ı hükmiye” yasasıdır. 20. yüzyılın bu yeni yasal düzenlemesi, büyük bir sistem değişikliğine, halihazırda var olan uygulamaların yeni ve modern bir yapıya dönüşümüne işaret eder. Ama bu yasa da çözmeyi vaat ettiği kadar yeni sorun yaratmış, uygulamada çelişkili

3 P. Konortas, *Othomanikes Theoriseis gia to Oikoumeniko Patriarcheio, 170s-arhes tou 20ou aiona*, Atina: Ekdoseis Alexandria, 1998.

bir sürece yol açmıştır. Yeni sistemin hem yürürlüğe konması zordu hem de yeni düzenlemeler cemaatlara bazı haklar verdiği gibi daha önce olmayan kısıtlamalar getiriyordu. Sonuç olarak tüzel kişilik meselesi hiçbir zaman tam olarak çözülemeyecek ve günümüze kadar devam edecektir. Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Rumlarla olan ilişkisinde en önemli kurum olan Patrikhane, hiçbir zaman yasal bir kurumsal varlık olarak tanınmaz. Günümüzde de hâlâ tüzel kişiliğe sahip değildir.

Bugün Türkiye Rumlarının karşı karşıya olduğu en önemli sorun cemaat mallarının mülkiyet sorunudur. Bu sorunla boy ölçüşebilecek tek mesele olan nüfus kaybı da –Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında 200.000'i bulan Rum nüfusu bugün 2.000-4000'e düşmüştür– aslında mülkiyet meselesiyle yakından bağlantılıdır.⁴ Rumlar 20. yüzyıl boyunca bina ve arazi mülkiyetiyle ilgili pek çok sıkıntıya, cemaat mülklerinin müsadere edilmesine tanık oldular. Bütün bu sorunların temelinde tüzel kişilik meselesi yatmaktadır ve tüzel kişilik meselesinin kökenlerini de Osmanlı döneminde aramak gerekir. İmparatorluktaki uygulamalar cemaat kurumlarının, dolayısıyla da cemaat ilişkilerinin sürekliliğini sağlayan mülklerle ilgili tüzel kişilik sorunları yaşandığını açıkça göstermiştir.

Tüzel kişilik aslen bir 19. yüzyıl meselesi olarak ortaya çıkar. Bu gelişme bir yandan cemaat kurum ve binalarının geçirdiği niceliksel ve niteliksel değişimler (Birinci Bölüm), bir yandan da modern bürokrasinin doğuşuyla mülkiyet tescil biçimlerinin farklılaşması ve tapu senedi kavramının ortaya çıkışıyla ilgilidir. Nitekim, 1913 yasası tartışmalı bir şekilde meclise gelmiş, ciddi çekişmelere konu olmuş, basında da çokça konuşulmuştur.⁵ Bu yasanın meclisten geçişi, tüzel kişilik konusunun, düzenlenmesi gereken bir sorun olarak tanındığını ama devletin kendinden başka herhangi bir güç odağını (gayrimüslim cemaat ve kurumlar ama sadece bunlar değil) kabul etmekteki çekincesini gösterir. Yasaya muhalefet eden çevrelerin iddiası, tüzel kişilik niteliği taşıyan kurumların çok fazla ekonomik güç elde etmekte olduğudur.⁶ Zaten, Osmanlı idaresinin, cemaat birimini tanımamasının temelinde yatan

4 M. Anastassiadou ve P. Dumont, *Oi Romioi tis Polis*, Atina: Estia, 2007, s. 27.

5 E. Mardin, *Toprak Hukuku Dersleri*, İstanbul: Stad Matbaası, 1947, s. 43.

6 Mardin, *Toprak Hukuku Dersleri*, s. 43. Ayrıca bkz. T. Kuran, "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence", *The American Journal of Comparative Law*, c. 53, no. 4, 2005, s. 790.

en önemli nedenlerden biri buydu (her ne kadar vergi meselelerinde bu birime bağlı olsa da). Sonuçta devlet, cemaat kurumlarını hukuki bir varlık olarak tanımaktan geri durmuştur. Konunun Cumhuriyet döneminde alacağı şekiller, cemaat kurumlarının tüzel kişiliğinin olmaması halinde neler olabileceğini açıkça gösterir. Cemaatlerin tüzel kişilik meselesi imparatorluk ile birlikte son bulmamış, tam tersine yeni başlamıştır.

Osmanlı devlet politikası tüzel kişilik üzerinden cemaat bağlarının korunmasına ya da oluş(turul)masına yani cemaatleşmeye karşı işliyordu. Eski millet anlayışından bildiğimizin tersine, devlet aslında kendi dışındaki kurumsal varlıklara hep şüpheyle ve temkinle yaklaşmış, bu kurumların destekçisi olmamıştır.

Tekrar 1913 yasasına dönecek olursak, bu yeni düzenlemeye rağmen, tüzel kişiliğin tanınmasıyla ilgili sorunların devam etmesi, mülkiyet bakımından yasal güvenliğin olmadığı bir gri alan yaratıyor ve mülklerin müsaderesi için zemin hazırlıyordu. Gerçekten de tüzel kişiliğin asıl önemli olduğu alan mülkiyet alanıydı. Diğer bir deyişle tüzel kişilik meselesi her şeyden önce mülkiyetin denetimi meselesiydi; mülkler –özellikle de arazi ve bina gibi gayrimenkuller– hem istikrarlı ve güvenli bir kaynak teşkil ediyor hem de cemaat kanallarını canlı tutuyordu. İdari, mali ve adli konular açısından ise tüzel kişilik mülkiyet alanında olduğu kadar ön planda değildi.

Tıpkı Osmanlı devletinin tüzel kişilik sorununu bir ekonomik ve siyasi güç mücadelesi olarak görmesi gibi, Rumlar için de aynı konu benzer nedenlerden önemliydi. Tüzel kişilik tam da cemaat ilişkilerinin hâkim olduğu alanda yani din, eğitim ve hayır işleri alanında engelleniyor, cemaat kurumlarının ve bu kurumlara gelir getiren gayrimenkullerin denetimi kısıtlanıyordu. Mülkiyetle ilgili bu yasal boşluk ise, Rumların cemaat mülkleriyle ilgili olarak birbirlerine hesap verme alanını daraltıyor,⁷ bu durum da cemaat içi mevcut çatışma hatlarını ve anlaşmazlıkları körüklüyordu. Tüzel kişilik meselesinin bu yönü bize bir kez daha, bir birey olarak Rum olmak ile bir cemaatin parçası olarak Rum olmanın aynı şey olmadığını gösterir. Yasal alandaki belirsizlikler cemaatin birlikte hareket etmesini

7 H. Yılmaz, "Laiklik: Türkiye'deki Uygulamalar, Avrupa ile Kıyaslamalar, Politika Önerileri", A. Sandıklı (ed.), *Türkiye'nin Vizyonu, Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri* içinde, İstanbul: Bilgesam Yayınları, 2008, s. 163-80.

zorlaştırıyordu. Tüzel kişiliğin olmaması, cemaat kurumlarının varlığını ve sürekliliğini tehdit ediyor ve cemaat kurumlarını tartışmalı kılan durumlar cemaat ilişkilerine de olumsuz yansıtıyordu.

Tüzel kişilik sorununu irdelerken akla hemen Müslümanların bu bağlamda statüsünün ne olduğu gelecektir. Gerçekten de tüzel kişilik meselesi gayrimüslimlerle sınırlı olmayan daha geniş bir meseledir.⁸ Müslüman ve gayrimüslim gruplar arasında yapılacak karşılaştırmalı incelemeler mutlaka bu konuya daha fazla ışık tutacaktır, ama bu aşamada şu kadarını söyleyebiliriz: Eldeki veriler, tüzel kişiliğe sahip olmanın gayrimüslimler için Müslümanlara göre daha önemli olduğunu düşündürüyor. Her şeyden önce, devlet Müslümanlar için din, eğitim ve hayır kurumları yaptırıyor, ama aynı hizmeti gayrimüslimlere götürmüyordu. İmparatorluğun son döneminde de Hristiyanlar kendi kurumlarını kendileri yapmış, Osmanlı idaresi Müslümanlar için modern camiler, eğitim, kültür ve hayır kurumları tesis etmiştir. Müslümanlar, kendi kaynakları ile yaptıkları kurumlar kadar söz konusu imparatorluk kurumlarından da yararlanıyor, ama bunların tesisi için doğrudan herhangi bir ödeme yapmıyorlardı.⁹ Oysa gayrimüslim kurumlarının hepsi gayrimüslimler tarafından finanse ediliyor, tasarlanıyor ve inşa ediliyordu. Bu anlamda, devletin doğrudan veya dolaylı koruması dışında kalan bu toplulukların yasal bir güvence olmadan varlıklarını devam ettirmeleri güçtü.

Tüzel kişilik meselesinin gayrimüslimler için Müslümanlara göre daha önemli olduğunu düşündüren bir başka neden, Müslümanların din, eğitim ve hayır işleri için vakıf kurumundan yararlanmalarıdır. Şeyhülislam Ebussuud'un 16. yüzyılda bazı Hristiyan manastırlarına vakıf statüsü vermesine rağmen, sonuçta vakıf Müslümanlara hizmet eden İslami bir kurumdu ve Hristiyan vakıflarının sayısı sınırlıydı. Bu incelemede irdelenen kilise, okul ve hayır kurumlarının hiçbirisi Hristiyan vakfı değildi. Bu durum, tüm Hristiyan kurumlarının şu ya da bu şekilde bir Hristiyan vakfına bağlı olduğu günümüz Türkiye'siyle taban tabana zıttır. Cumhuriyet dönemine ait bir

8 T. Kuran, "The Absence of the Corporation in Islamic Law".

9 Mali olarak büyük ölçüde Müslüman eşrafa bağlı ilkokulları kasımsen hariç tutarsak, ortaokullara destek veren devletti, bkz. B. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 53-55, 118-20; A. Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908*, Leiden: Brill, 2001, Dördüncü Bölüm. Nitekim Hristiyanlar Osmanlı okullarına kendi cemaatlerine ait ilkokullarından mezun olduktan sonra giderlerdi.

gelişme olan 'vakıflaşma', tüzel kişilikle ilgili belirsizliklerin bir sonucudur. Bir açıdan yaklaşık dört yüzyıl önce Ebussuud'un uygulamalarındaki gibi,¹⁰ ama çok daha geniş ve farklı bir yapı çerçevesinde 1923 sonrası Cumhuriyet Türkiye'sinde cemaat kurumları için yasal olarak var olmanın ve tanınmanın tek yolu (Lozan Antlaşması'yla gayrimüslimlere verilen azınlık haklarının uygulanmasındaki sorunlar nedeniyle) vakıf kurmak, daha doğrusu cemaat kurumlarını vakıflaştırmaktı.¹¹ Bu uygulamayla Hristiyan kurumları, Müslüman kurumları da dahil tüm vakıf kurumlarını idare eden Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağlanmış ve gayrimüslimler bu yapı içerisinde mülkiyet haklarıyla ilgili olarak büyük zorluklarla karşılaşmışlardır.¹²

Son on yılda, bir yandan Avrupa Birliği'nin etkisiyle, bir yandan da Türkiye toplumundaki toplumsal ve ideolojik değişikliklerin bir sonucu olarak vakıfların yasal çerçevesinde bir dizi yeni düzenleme yapıldı. Bu suretle cemaat kurumlarının sürdürülebilirliğini ve sürekliliğini garanti edecek ve bu kurumların Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu antlaşmasıyla sahip oldukları azınlık haklarını yeniden canlandıracak imkânlar ortaya çıktığını söylemek mümkün.¹³ Nitekim, bu yasal değişiklikleri uygulamak için birtakım girişimler de oldu.¹⁴ Bundan sonra ise söz konusu meselenin nasıl ilerleyeceğini bekleyip görmek, yasaların tam olarak uygulanıp uygulanmayacağına ve uygulanırsa nasıl uygulanacağına bakmak gerekiyor.

Elinizdeki çalışmanın, bu ve bunun gibi hâlâ güncelliğini yitirmemiş konulara ve de geniş boyutuyla etnik-dini cemaat pratiklerine ışık tutmasını umuyorum.

10 E. Kermeli, "Ebus Suud's Definitions of Church Vakfs: Theory and Practice in Ottoman Law", R. Gleave ve E. Kermeli (ed.), *Islamic Law: Theory and Practice* içinde, Londra: I. B. Tauris, 1997, s. 141-56.

11 Cumhuriyet döneminde vakıf meselesi için bkz. K. Tsitselikis, *Ta Vakoufia ton Ellinorthoxon Koinotiton*, Atina: Bibliorama, 2011, s. 37, 69 ve çeşitli yerlerde; B. Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, İstanbul: İletişim, 2004, s. 61-69, 131-32; S. Akgönül, *Türkiye Rumları*, İstanbul: İletişim, 2007 [ilk basım: *Les Grecs de Turquie: Processus d'extinction d'une minorité de l'âge de l'État-nation à l'âge de la mondialisation*, 1923-2001, Paris: Harmattan, 2004].

12 D. Kurban ve K. Hatemi, *Bir Yabancılaştırma Hikâyesi: Türkiye'de Gayrimüslim Cemaatlerin Vakıf ve Taşınmaz Mülkiyet Sorunu*, İstanbul: Tesev, 2009, s. 24-26; Tsitselikis, *Ta Vakoufia*, s. 93-96.

13 Reformların ve reformlarla ilgili sorunların bir değerlendirmesi için bkz. Kurban ve Hatemi, *Cemaatlerin Vakıf ve Taşınmaz Mülkiyet Sorunu*, s. 27-31; Tsitselikis, *Ta Vakoufia*, s. 97-160.

14 Müsadere edilen mülklerin iadesi ve okul vakfı adına tapu senedi çıkarılması hakkında bir örnek vaka için bkz. "Galata Rum Okulu 23 Yıl Sonra İade", *Radikal*, 23 Mart 2012, s. 6-7.

YER ADLARI SÖZLÜĞÜ

Adramytti	Edremit
Agiasmati	Ayazment
Artaki	Erdek
Kios	Gemlik
Kydonies	Ayvalık
Kyzikos	Kapıdağı
Moudania	Mudanya
Nikaia	İznik
Nikomedia	İzmit
Panormos	Bandırma (Panderma)
Prousi	Bursa (Brousse)
Smyrna	İzmir
Triglia	Tirilye

B) Kuzeybatı Anadolu'nun diğer bölgelerle karşılaştırmalı nüfusu

Tablo 4. Anadolu'da bölgelere göre karşılaştırmalı Grek nüfusu

<i>Antik taksimat</i>	<i>Grek nüfusu</i>	<i>Coğrafi bölge</i>	<i>Osmanlı vilayeti</i>
İyonya ve Lidya	450.000	Ortabatı	Aydın
Pontus ve Paflagonya	320.000	Kuzey	Trabzon, Kastamonu, kısmen Sivas
Bitinya ve Misya	170.000	Kuzeybatı	Hüdavendigâr, İzmit, Biga
Kapadokya	130.000	İç-orta	Kısmen Ankara, Konya, Sivas

Kaynak: A. Synvet, *Les Grecs de l'Empire Ottoman* (Paris: 1878), s. 77-82, coğrafi bölgelere ve Osmanlı vilayetlerine ilişkin ek bilgilerle.¹

1 Antik taksimata göre nüfus, belibaşlı coğrafi bölgelerdeki karşılaştırmalı nüfus rakamları hakkında genel bir fikir verse de, bu bütüncül bir tablo değildir. Örneğin nüfusu neredeyse tümüyle Rum olan Ayvalık kasabası ve Marmara Adaları (19. yy.ın ikinci yarısında Hüdavendigâr vilayetine bağlanmıştır), Synvet'in tablolarında başka bölgelerde yer alır.

Tablo 5. Vilayetlere göre Grek nüfusu

<i>Vilayetler</i>	<i>Grek nüfusu</i>
Aydın	319.020
Trabzon	260.313
Hüdavendigâr	183.974
Konya	95.847

Kaynak: J. McCarthy, *Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of Empire*, New York ve Londra: New York University Press, 1983, s. 10, 93, 97'deki verilere dayanarak oluşturulmuştur.¹

1 Bu tabloya, öncelikle Hüdavendigâr Vilayeti'nin parçası olan, ama imparatorluğun son döneminde bağımsız sancak olan –Karesi 1909'dan ve diğerleri 1914'ten sonra– Karesi, Kütahya, Karahisar ve Eskişehir sancakları da dahildir. Vilayetleri sancaklar olmaksızın gösteren başka bir derlemeye göre, Hüdavendigâr Vilayeti'nin Grek nüfusu (74.927) Aydın (299.097), Trabzon (161.574) ve Sivas'ın (75.324) Grek nüfusunun ardından dördüncü sıradaydı –en yüksek üçüncü Grek nüfusuna sahip Sivas Vilayeti'yle aşağı yukarı aynı Grek nüfusuna sahipti. Sancaklara göre yapılacak bir sınıflandırmada ise Karesi en yüksek ikinci Grek nüfusuna (97.497) sahip sancaktır.

Tablo 6. Bölgelere göre Grek nüfusu

Bölgeler	Grek nüfusu
Batı (Aydın, Menteşe)	319.020
Kuzey (Trabzon, Kastamonu)	286.422
Kuzeybatı (İzmit, Bursa, Biga)	232.572
İç-orta (Konya, Sivas, Ankara)	218.001

Kaynak: J. McCarthy, *Muslims and Minorities*, s. 10, 93, 97'deki verilere dayanarak hazırlanmıştır.

C) Yerel Rum nüfusu

Tablo 7. Kuzeybatı Anadolu kazalarında yüzdelere göre Rum nüfus oranı

	Gemlik	Mudanya	Bandırma	Erdek	Ayvalık	Edremit	Kemer	Tirilye	Mihaliç
1880/1	41	68	75	78 ¹	100	18	9	96	48
1893/4	34	71	26	71	93	23	13	94	22
1896/7	31	70	13	89	93	17	13	- ²	23
1901/2	32	73	11	90	99	19	13	-	-
1902/3	32	73	11	90	92	19	13	-	27

Kaynak: Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi (Bursa, H. 1297, 1311, 1314, 1319, 1320)'ndeki verilere dayanarak hazırlanmıştır.

Tablo 8. Farklı kaynaklara göre Kuzeybatı Anadolu kaza merkezlerindeki

Rum nüfus/toplam nüfus

	Osm. salnameleri	Cuinet	Xenophanis	Kalfoglous
Gemlik	4.685/5.255	4.620/5.147	-	5.850/6.000
Mudanya	2.808/4.000	3.908/5.900	3.000/4.200	2.500/9.000
Bandırma	2.757/13.346	1.515/10.031	5.800/16.430	4.000/15.000
Erdek	5.806/7.543	5.655/6.462	6.511/8.991	6.500/8.000
Ayvalık	18.677/18.769	19.454/20.774	35.000/35.000	30.000/-
Edremit	2.449/7.287	1.240/6.200	5.500/13.500	7.000/16.000
Kemer	- /4.132	332/4.132	3.000/8.000	-
Tirilye ¹	3.657/3.856	?	3.680/3.860	-
Mihaliç	- /8.074	6.781/7.781	-	- /8.000

Kaynak: *Xenophanis*, c. 2 (1905), s. 88-89, 474-75, c. 3 (1905), s. 92-95; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris: 1894, s. 142, 148, 152, 268, 272, 274, 277, 286; Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi (R. 1307-1891/92), s. 109-10, 112; (1316-1898/99), s. 279, 285, 405-6, 411, 419, 424-25, 427; I. Kalfoglous, *Istoriki Geographia*, Atina: KMS, 2002 (1898), s. 105, 112-15.

1 Kapıdağı 1880/81 ve 1893/94'te Erdek sayımına dahil edilmemişti. Erdek kazasından ayrılmış ayrı bir idari birimdi ve sırasıyla % 97 ve % 96 oranlarında Rum nüfusuna sahipti.

2 Bilinen en yakın rakam, 1898/99 yılı için yine % 94'tür.

3 Tirilye Osmanlı kaynaklarında nahiye, *Xenophanis*'te kasaba olarak verilir.

Tablo 9. Kuzeybatı Anadolu kazalarının karşılaştırmalı Grek nüfusu

	Osmanlı sayımı (1914)	Grek sayımı (1910-12)
Gemlik	8.568	8.657
Mudanya	17.389	16.003
Bandırma	11.507	10.405
Erdek	31.035	48.485
Ayvalık	31.440	45.925
Edremit	9.699	9.850
Kemer	4.514	3.461
Mihaliç	9.921	10.739

Kaynak: Karpas, *Ottoman Population*, s. 176, 186; Alexandris, "The Greek Census of Anatolia and Thrace (1910-1912)," s. 58-59.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

YAYIMLANMAMIŞ KAYNAKLAR

Archeio Tou Kentrou Mikrasiatikou Spoudon (Küçük Asya Araştırmaları Merkezi Arşivi)

Sözlü tarih arşivi (proförük uliko)

Bithynia (B) 18 Artaki.

B21 Bathy.

B72 Kios.

B82 Mihaliç.

B97 Nikaia.

B118 Panormos.

B128 Peramos.

B136 Prousa.

B154 Apolloniada.

B157 Moudania.

B159 Eligmoi.

B163 Sigi.

B164 Triglia.

Yazılı arşiv (heirografa)

B5 Artaki.

B6 Artaki.

B8a, 8b Artaki.

B14 Kirmasti.

B31 Apolloniada.

Belgeler (engrafa)

fakelos no. 5 Bithynia.

fakelos no. 15 Bithynia.

fakelos no. 17 Mysia, no. 7 ve 8.

Archeio Anatis (Anatoli Arşivi)

Kydonies, 8/157.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Dahiliye Nezareti

DH.EUM.EMN 90/9.

DH.EUM.THR 13/44.
DH.ID 113/25.
DH.MKT 233/36.
DH.MKT 695/58.
DH.MKT 830/64.
DH.MKT 1457/56.
DH.MKT 2420/24.
DH.MU1 7-2/37.
DH.SYS 22/2-5.
DH.SYS 22/1-10.
DH.SYS 22/1-31.
DH.SYS 112-17B/7-60.

Hariciye Nezareti

HR.MKT 7/39.
HR.MKT 12/76.
HR.MKT 16/32.
HR.MKT 25/70.
HR.MKT 26/76-1.

İradeler

İ.AZN no. 1, 1 Za 1311.
İ.AZN no. 4, 9 Ca 1313.
İ.AZN no. 13, 14 B 1314.
İ.AZN no. 4, 9 M 1316.
İ.AZN no. 2, 16 B 1317.
İ.AZN no. 11, 2 N 1317.
İ.AZN 16 B 1317.
İ.AZN no. 14, 12 Ra 1321.
İ.AZN no. 9, 30 B 1321.
İ.AZN no. 12, 19 Ş 1321.
İ.AZN no. 12, 3 Za 1322.
İ.AZN no. 5, 3 Z 1330.
İ.HUS 4/1310, 26 Ra 1310.
İ.MF no. 6, 7 M 1329,
İ.MF no. 8, 26 B 1329.
İ.MF no. 4, 3 S 1330.
İ.MMS no. 24, 10 M 1329.
İ.MMS no. 30, 22 L 1331.
İ.MMS no. 36, 22 Ra 1331.
İ.MVL 7183, 27 N 1267.

Sadaret

A.DVN 153/24.
A.MKT 28/26.
A.MKT 54/58.
A.MKT 54/61.
A.MHT.MHM 655/29.
A.MKT.UM 32/43.
A.MKT.UM 245/56.
Ayniyat no. 961, Karesi.

Yıldız

Y.A.HUS 450/113.
Y.A.HUS 451/52.
Y.MTV 245/113.
Y.PRK.AZN 23/46.
Y.PRK.AZN 23/77.
Y.PRK.BŞK 48/119.
Y.PRK.BŞK 49/2.
Y.PRK.UM 65/15.

Genika Archeia Tou Kratous (Yunanistan Devlet Arşivi)

Archeion tou Teos Tameiou Antalaximon (Mübadil Arşivi)

Codex 426 Triglia.
Codex 427 Triglia.
Codex 446 Arvanitochorio.
Codex 451a Kios.
Codex 452 Panormos.
Codex 453 Panormos.
Codex 454 Panormos.
Codex 455 Panormos.
Codex 477 Adana.
Codex 478 Kilikia.

Istoriko Archeio Ypourgeiou Exoterikon (Yunan Dışişleri Bakanlığı Arşivi)

1896: Γ/41/2.
1897: AAK H 3, Panormos (1892–97).
1911: 46/1/1.
1911: 46/1/2.
1911: 46/1/4.
1911: 46/1/5.
1911: 46/1/7.

1911: 90/1/2.

1911: 95/2/1.

Public Record Office – The National Archives (Britanya Devlet Arşivi)

Foreign Office

FO 78/570.

FO 78/1111.

FO 195/208.

FO 195/299.

FO 195/393.

FO 195/598.

FO 195/774.

FO 195/1975.

FO 195/2018.

FO 195/2168.

FO 195/2090.

Şerhiye Sicilleri Arşivi

Balıkesir sicil no. 64.

Balıkesir sicil no. 400.

Balıkesir sicil no. 700.

Balıkesir sicil no. 774.

YAYIMLANMIŞ KAYNAKLAR

Kanun ve Fermanlar

Düstur, 1. tertib, c. 1.

Düstur, 2. tertib, c. 1, 5.

"Genikoi Kanonismoï peri Dieuthetiseos ton Ekklesiastikon kai Ethnikon Pragmaton ton upon ton Oikoumenikon Thronon Diatelounton Orthodoxon Christianon Ypikoon tis A Megaleiotitos tou Soultanou," İstanbul: 1862.

"İslahat Fermanı," E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi* içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983, c. 5.

"Kanonismos tis en Prousi Genikis Philekpaideutikis Etairias Bithynias," İstanbul: 1873.

"Kanonismos tou Philekpaideutikou Somateiou Kydonion," Atina: 1882.

"Kanonismos tis Ellinikis Orthodoxou Koinotitos Moudanion," İstanbul: 1911.

Mecelle (Ali Himmet Berki, ed.) İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.

"Themeliodis Kanonismos" (1902), Ch. Papastathis, *Oi Kanonismoï ton Orthodoxon Ellinikon Koinotiton tou Othomanikou Kratous kai tis Diasporas* içinde, Selanik: Adelfoi Kyriakidi, 1984.

Sürelî yayınlar ve gazeteler

Ekklisiastiki Alitheia, c. 25, 27, 32, 33, 34, 37.

Periodiko tou Ellinikou Philologikou Syllogou Konstantinoupoleos, c. 43.

Radikal, 23 Mart 2012.

Xenophanis, c. 2 (1905), c. 3 (1905).

Rapor

Ekthesis tis Genikis Katastaseos ton en Stavrodromio Scholeion tis Panagias,
İstanbul: 1859-74.

Salnameler

Hüdavendigâr Vilayeti Salnamesi, Bursa

H.1297/1880-81.

H.1310/1892-93.

H.1311/1893-94.

H.1314/1896-97.

H.1315/1897-98.

H.1316/1898-99.

H.1319/1901-2.

H.1320/1902-3.

H.1325/1907-8.

R.1306/1890-91.

R.1307/1891-92.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Kitaplar, makaleler, doktora tezleri

Achladi, E., "İzmir'de İttihatçılar ve Rumlar: Yunan-Rum Boykotu (1908-1911)," *Kebikeç*, no. 26, 2008, s. 175-200.

Adamantiadis, V., "Selides Tines ek tou Koinotikou Viou ton teleutaion dekaetiridon tis Prousis," *Mikraasiatika Chronika*, c. 2, 1939, s. 292-318.

—, "I Ekklisiastiki Eparchia Prousis," *Mikraasiatika Chronika*, c. 8, 1959, s. 97-128, [Tıpkıbasım: Atina, y.y., s. 1-32].

Adanır, F. ve Faroqhi, S., "Introduction," Adanır, F. ve Faroqhi, S. (ed.) *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* içinde, Leiden: Brill, 2002, s. 1-55.

Adıyeke, N., "İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair," *Osmanlı* içinde, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, c. 4, s. 255-61.

Ahmad, F., *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

Akçam, T., *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İstanbul: İletişim, 1992.

—, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu: İttihat Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na*, Ankara: İmge, 2002 [A

- Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, New York: Metropolitan Books, 2006].
- , “Ermeni Meselesi hallolunmuştur”: Osmanlı belgelerine göre savaş yıllarında Ermenilere yönelik politikalar, İstanbul: İletişim, 2008.
- Akgönül, S. *Les Grecs de Turquie: Processus d’extinction d’une minorité de l’âge de l’État-nation à l’âge de la mondialisation, 1923-2001*, Paris: Harmattan, 2004 [Türkiye Rumları, İstanbul: İletişim, 2007].
- Akgündüz, A., *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Akiba, J., “From Kadı to Naib: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period,” Imber, C. ve Kıyotaki, K. (ed.), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West* içinde, Londra ve New York: I. B. Tauris., 2005, s. 43-60.
- Akman, M., *Osmanlı Devleti’nde Ceza Yargılaması*, İstanbul: Eren, 2004.
- Aktar, A., *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim, 2000.
- Al-Qattan, N., “Dhimmi in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus, 1775-1860,” yayımlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1996.
- , “Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination,” *International Journal of Middle East Studies*, c. 31, no. 3, 1999, s. 429-44.
- , “Inside the Ottoman Courthouse: Territorial Law at the Intersection of State and Religion,” Aksan, V. ve Goffman, D. (ed.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 201-12.
- Alexander, J., *Toward a History of Post-Byzantine Greece: The Ottoman Kanunnames for the Greek Lands, c. 1500-c. 1600*, Atina: y.y., 1985.
- Alexandris, A., “The Greek Census of Anatolia and Thrace (1910-12),” Gondicas, D. ve Issawi C. (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, Princeton: Darwin Press, 1999, s. 45-76.
- Anagnostopoulou, S., *Mikra Asia*, Atina: Ellinika Grammata, 1998.
- , “The Terms Millet, Genos, Ethnos, Oikoumenikotita, Alytrotismos in Greek Historiography,” Anagnostopoulou, S., *The Passage from the Ottoman Empire to the Nation-States* içinde, İstanbul: Isis Press, 2004, s. 37-55.
- Anastasopoulos, A., “Imperial Institutions and Local Communities: Ottoman Karaferye, 1758-74,” yayımlanmamış doktora tezi, Cambridge Üniversitesi, 1999.
- , (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, Rethymno: Crete University Press, 2005.
- Anastassiadou, M., *Salonique, 1830-1912: une ville ottomane à l’âge des Réformes*, Leiden: Brill, 1997 [Selanik: Tanzimat Çağında bir Osmanlı Şehri, 1830-1912, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001].
- Anastassiadou, M. ve Dumont, P., *Oi Romioi tis Polis*, Atina: Estia, 2007.
- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra ve New York: Verso, 1983, 1991 [Hayali Cemaatler, İstanbul: Metis, 2007].
- Ansay, S. Ş., *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953.
- Ansay, T., “Legal Persons, Societies and Associations,” Ansay, T. ve Wallace, D. (ed.), *Introduction to Turkish Law* içinde, Devemter, Boston: Kluwer Law and Taxation Publishers, 1987, s. 99-114.
- Anscombe, F. (ed.), *The Ottoman Balkans, 1730-1840*, Princeton: Markus Wiener, 2006.

- Arnakis, G., "The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire," *The Journal of Modern History*, c. 24, no. 3, 1952, s. 235-50.
- Asdrachas, S., "Phorologikes kai Perioristikikes Leitourgies ton Koinotiton stin Tourkokratia," *Ta Istorika*, 3/5, 1986, s. 45-62.
- , Sholia, Atina: Ekdoseis Alaxandreia, 1993.
- Augustinos, G., *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent ve Londra: Kent State University Press, 1992.
- Avcıoğlu, D., *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1968.
- Babül, E., "Claiming a Place through Memories of Belonging: Politics of Recognition on the Island of Imbros," *New Perspectives on Turkey*, no. 34, 2006, s. 47-65.
- Bali, R., *Bir Türkleştirme Serüveni: Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri 1923-1945*, İstanbul: İletişim, 1999.
- Balta, E., "Oi Prologoi ton Karamanlidikon Vivlion: Pigi gia ti meleti tis 'ethnikis syneidisis' ton tourko-fonon Orthodoxon plithismon tis Mikras Asias," *Mnimon* 11, 1987, s. 225-33.
- , *Problèmes et approches de l'histoire Ottomane, une itinéraire scientifique de Kayseri à Egridoz*, İstanbul: Isis Press, 1997.
- , *People et Production: pour une interpretation des sources ottomans*, İstanbul: Isis Press, 1999.
- , *Ottoman Studies and Archives in Greece*, İstanbul: Isis Press, 2003.
- Barkan, Ö. L., "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi," Ö. L. Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi* içinde, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980, s. 291-375 [ilk basım: *Tanzimat* içinde, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940].
- Barkan, Ö. L. ve Meriçli, E. (ed.), *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Bayındır, A., *İslam Muhakeme Hukuku*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1986.
- Bayraktar, B., *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ayvalık Tarihi*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1998.
- Beldiceanu-Steinherr, I., "La population non-musulmane de Bithynie (deuxième moitié du xiv s. première moitié du xv. s.)," Zachariadou, E. (ed.), *The Ottoman Empire (1300-1389)* içinde, Rethymno: Crete University Press, 1993, s. 7-22.
- Benlisoy, S., "Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia during the Nineteenth Century," yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010.
- Berktaş, H., "Kabahatin Çoğu Senin, Canım Kardeşim ...," Pekin, M. (ed.) *Yeniden Kurulan Yaşamlar: 1923 Türk Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 13-26.
- Bozkurt, G., *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu, 1839-1914*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- , *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Braude, B., "Foundation Myths of the Millet System," Braude, B. ve Lewis, B. (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, New York: Holmes and Meier Publishers, c. 1, 1982, s. 69-87.
- Braude, B. ve Lewis, B. (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, New York: Holmes and Meier, 1982.
- Brubaker, R., *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- , *Ethnicity without Groups*, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 1996.

- Brubaker, R., Feischmidt, M., Fox, J. ve Grancea, L., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Case, H., "A City between States: The Transylvanian City of Cluj-Kolozsvár-Klausenberg in the Spring of 1942," yayımlanmamış doktora tezi, Stanford Üniversitesi, 2004.
- Claude, C., "Dhimma," *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, Londra: Luzac and Co., c. 2, 1985, s. 227-31.
- Clogg, R., "The Greek Millet in the Ottoman Empire," Braude, B. ve Lewis, B. (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, New York: Holmes and Meier, 1982, c. 1, s. 185-207.
- , "The Greek Mercantile Bourgeoisie: 'Progressive' or 'Reactionary'?", Clogg, R., *Anatolica: Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries* içinde, Hampshire: Variorum, 1996, X, s. 1-20.
- , "A Millet within a Millet: The Karamanlides," Gondicas, D. ve Issawi, C. (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, Princeton: Darwin Press, 1999, s. 115-42.
- Cohen, A., "Communal Legal Entities in a Muslim Setting, Theory and Practice: The Jewish Community in Sixteenth-Century Jerusalem," *Islamic Law and Society*, c. 3, no. 1, 1996, s. 75-90.
- Cohen, G., *The Politics of Ethnic Survival: Germans in Prague, 1861-1914*, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Cuinet, V., *La Turquie d'Asie*, Paris: Ernest Leroux, 1894.
- Cuthell, D., "The Muhacirin Komisyonu: An Agent in the Transformation of Ottoman Anatolia, 1860-66," yayımlanmamış doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 2005.
- Çetinkaya, D., 1908 *Osmanlı Boykotu*, İstanbul: İletişim, 2004.
- Çizakça, M., *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2000.
- Darling, L., *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Davison, R., *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- , "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century," Davison, R., *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923* içinde, Teksas: Saqi Books, 1990, s. 112-32 [ilk basım: *American Historical Review*, c. 59, no. 4, 1954, s. 844-64].
- Deringil, S., " 'There is no Compulsion in Religion': On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-56," Deringil, S., *The Ottomans, the Turks, and World Power Politics* içinde, İstanbul: Isis Press, 2000, s. 101-30.
- Doxiadis, E., *The Shackles of Modernity: Women, Property and the Transition from the Ottoman Empire to the Greek State, 1750-1850*, Harvard: Harvard University Press, 2012.
- Dündar, F., *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği, 1913-1918*, İstanbul: İletişim, 2008.
- Eldem, E., Goffman, D. ve Masters, B., *The Ottoman City between East and West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003].
- Elöve, M. E., "Türkiye'de Din İmtiyazları," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 11, 1954, s. 184-280.
- Ercan, Y., "Türkiye'de XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukuki, İçtimai ve İktisadi Durumu," *Belleten*, c. 27, 1983, s. 1119-49.

- Ergenç, Ö., 16. Yüzyılın Sonlarında Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve Sosyal Durumu Üzerine Bir Araştırma, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Ergil, D., "A Reassessment: The Young Turks and Their Anticolonial Struggle," *Balkan Studies*, c. 16, no. 2, 1975, s. 26-72.
- Ertüzün, R. M., *Kapıdağı Yarımadası ve Çevresindeki Adalar*, Ankara: Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, 1964.
- Eryılmaz, B., *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- , *Osmanlı'da Millet Sistemi*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Evidence in Islamic Law (Theme Issue), *Islamic Law and Society*, c. 9, no. 2, 2002.
- Exadachtilidou, A., "O Chrysostomos Smyrnis stin Triglia," *Mikrasiatika Chronika*, c. 19, 1995, s. 11-20.
- Exertzoglou, H., *Prosormostikotita kai Politiki Omogeneiakon Kefalaion: Ellines Trapezites stin Konstantinoupoli: To Katastima "Zarifis Zafeiropoulos," 1871-1881*, Atina: Idryma Ereunas kai Paideias tis Emporikis Trapezas tis Ellados, 1989.
- , *Ethniki Tautotita stin Konstantinoupoli ton 190 ai.*, Atina: Nefeli, 1996.
- , "The Development of a Greek Ottoman Bourgeoisie: Investment Patterns in the Ottoman Empire, 1850-1914," Gondicas, D. ve Issawi, C. (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, Princeton: Darwin Press, 1999, s. 89-114.
- , *Oi "Hamenes Patriides" pera apo ti Nostalgia: mia koinoniki-politismiki istoria ton Romion tis Othomanikis Autokratorias, mesa 19ou-arches 20ou aiona*, Atina: Nefeli, 2010.
- Farooqi, S., *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-century Ankara and Kayseri*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- , "Introduction," Jennings, R. *Studies on Ottoman Social History in the 16th and 17th Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon* içinde, İstanbul: Isis Press, 1999 [ilk basım: *Turkish Studies Association Bulletin*, c. 21, no. 2, 1997].
- , *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Fattal, A., *Le statut légal des non-Musulmans en pays de d' Islam*, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1958.
- Fleming, K., "Athens, Constantinople, 'Istanbul': Urban Paradigms and 19th Century Greek National Identity," *New Perspectives on Turkey*, no. 22, 2000, s. 1-23.
- Fortna, B., *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Foucault, M., "Right of Death and Power over Life," P. Robinow (ed.), *The Foucault Reader* içinde, Londra: Penguin, 1991, s. 258-72.
- Frangakis-Syrett, E., *The Commerce of Smyrna in the 18th Century (1700-1820)*, Atina: Kentro Mikrasiatikon Spoudon, 1992.
- Gara, E., "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of Kara Ferye District," *Turcica*, c. 30, 1998, s. 135-61.
- Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1983 [*Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: Hil Yayınları, 2008].
- Gerber, H., *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, New York: SUNY Press, 1994.

- Georgelin, H., *La fin de Smyrne: du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris: CNRS, 2005 [*Smyrna'nın Sonu: İzmir'de Kozmopolitizmden Milliyetçiliğe*, İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık, 2008].
- Giannouloupoulos, G., "Beyond the Frontiers: The Greek Diaspora," Browning, R. (ed.), *The Greek World: Classical, Byzantine and Modern* içinde, New York, 1985, 1999.
- Gibb, H. A. R. ve Bowen, H., *Islamic Society and the West*, Londra: Oxford University Press, 1957.
- Giddens, A., *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity, 1985.
- Gingeras, R., "Notorious Subjects, Invincible Citizens: North Caucasian Resistance to the Turkish National Movement in Northwestern Anatolia, 1919-23," *International Journal of Middle East Studies* c. 40, 2008, s. 89-108.
- Genio, E., "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik (Salonica) during the Eighteenth Century," *Turcica*, c. 30, 1998, s. 185-209.
- Goffman, D., "Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century," *New Perspectives on Turkey*, no. 11, 1994, s. 135-58.
- Gondicas, D. ve Issawi, C. (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, Princeton: Darwin Press, 1999.
- Göçek, F. M., "The Legal Recourse of Minorities in History: Eighteenth Century Appeals to the Islamic Court of Galata," Greene, M. (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Markus Wiener, 2005, s. 47-69.
- Gradeva, R., "Orthodox Christians in Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century," *Islamic Law and Society*, c. 4, no. 1, 1997, s. 37-69.
- , *Rumeli under the Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions and Communities*, İstanbul: Isis Press, 2004.
- Greene, M., *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- , (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton: Markus Wiener, 2005.
- Güler, A., *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Azınlıklar*, Ankara: Berikan, 2003.
- Güven, D., *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Hacker, J., "Jewish Autonomy in the Ottoman Empire: Its Scope and Limits, Jewish Courts from the 16th to the 18th Centuries," Levy, A. (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Darwin Press, 1994, s. 153-202.
- Harris, P., *An Introduction to Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hatemi, H., *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1979.
- Hatzioisif, H., *Synasos, Herakleion: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis*, 2005.
- Heyd, U., *Studies in Old Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Hirschon, R., *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1989 [*Mübadele Çocukları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005].
- , *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, New York ve Oxford: Berghahn, 2003 [*Ege'yi Geçerken: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005].
- , "Knowledge of Diversity: Towards a More Differentiated Set of 'Greek' Perceptions of 'Turks',"

- Theodossopoulos, D. (ed.), *When Greeks Think about Turks: The View from Anthropology* içinde, Londra ve New York: Routledge, 2007, s. 61-78.
- Hobsbawm, E., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 [Milletler ve Milliyetçilik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010].
- Honig, R., *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1935.
- Hulkiender, M., *Bir Galata Bankerinin Portresi: George Zarifi, 1806-1884*, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2003.
- Ilbert, R. ve Yannakakis, I., Hassoun, J. ile birlikte (ed.), *Alexandria 1860-1960: The Brief Life of a Cosmopolitan Community*, İskenderiye: Harpocrates, 1997 [İskenderiye 1860-1960, İstanbul: İletişim, 2006].
- İnalçık, H., "The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans," *Turcica* c. 21-23, 1991, s. 407-36.
- , "Köy, Köylü ve İmparatorluk," İnalçık, H., *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi* içinde, İstanbul: Eren, 1993, s. 1-14 [ilk basım: V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990, s. 1-11].
- , "Osmanlı Hukukuna Giriş," İnalçık, H., *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi* içinde, İstanbul: Eren, 1993, s. 319-41 [ilk basım: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, c. 13, 1958, s. 102-26].
- , *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren, 1993.
- İslamoğlu, H., "Property as a Contested Domain: A Revaluation of the Ottoman Land Code of 1858," Owen, R. (ed.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* içinde, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 2000.
- Jennings, R., *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York ve Londra: New York University Press, 1993.
- , *Studies on Ottoman Social History in the 16th and 17th Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, İstanbul: Isis Press, 1999.
- Judson, P., *Guardians of the Nation: Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*, Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 2006.
- Kalfoglous, I., *Istoriki geographia tis Mikrasiatikis Hersonisou*, Atina: Kentro Mikrasiatikon Spoudon, 2002 [ilk basım: Mikra Asia Kitasinin Tarihiye Tzagrafiyasi, Dersaadet: Adelfoi Misailidai, 1899].
- Kanner, E., *Phthoheia kai Philanthropia stin Orthodoxi Koinotita tis Konstantinoupolis 1753-1912*, Atina: Katarti, 2004.
- Karaca, Z., *İstanbul'da Osmanlı Dönemi Rum Kiliseleri*, İstanbul: YKY, 1995.
- Karal, E. Z., *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı, 1831*, Ankara: T.C. Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1943.
- , *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.
- Karaman, H., *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974.
- Karpat, K., "Millets and Nationality," Braude, B. ve Lewis, B. (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, New York: Holmes and Meier, 1982, c. 1, s. 141-84.
- , *Ottoman Population 1830-1914*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985 [Osmanlı Nüfusu 1830-1914, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003].
- Kechriotis, V., "Contesting the Imperial Center: Political Elites in Smyrna and their Rivalry with İstanbul," Özdalga, E. (ed.), *İstanbul from a Distance* içinde, İstanbul: İsveç Araştırma Enstitüsü, 2011, s. 83-100.

- Kenanoğlu, M., *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik, 2004.
- Kermeli, E., "Ebu Suud's Definitions of Church vakfs: Theory and Practice in Ottoman Law," Gleave, R. ve Kermeli, E. (ed.), *Islamic Law: Theory and Practice* içinde, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1997, s. 141-56.
- , "Central Administration versus Provincial Arbitrary Governance: Patmos and Mount Athos Monasteries in the 16th Century," *Byzantine and Modern Greek Studies*, c. 32, no. 2, 2008, s. 189-202.
- Khouri, D., *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- King, J., *Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848-1948*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Kitromilides, P., "'Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans," Kitromilides, P., *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy* içinde, Aldershot: Variorum, 1994, XI, s. 149-92.
- , "Orthodox Culture and Collective Identity in the Ottoman Balkans during the Eighteenth Century," Kitromilides, P., *An Orthodox Commonwealth: Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe* içinde, Ashgate: Variorum, 2007, II, s. 131-45.
- Kitromilides, P. ve Alexandris, A., "Ethnic Survival, Nationalism and Forced Migration: The Historical Demography of the Greek Community of Asia Minor at the Close of the Ottoman Era," *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon*, c. 5, 1984-85, s. 9-44.
- Klapisis, A., *I Trigliani Antalaksimi Periousia*, Rafina: Syllogos Triglianon Rafinas, 2007, s. 46-47.
- Kleonomos, M. ve Papadopoulos, Ch., *Bithynika: Epitomos Monographia tis Bithynias kai ton Poleon autis*, İstanbul: Typois Vretou, 1867.
- Knox, B., "British Policy and the Ionian Islands, 1847-64: Nationalism and Imperial Administration," *The English Historical Review*, c. 99, no. 392, 1984, s. 503-29.
- Kolopoulos, J. ve Veremis, T., *Greece: The Modern Sequel*, New York: New York University Press, 2002.
- Kolovos, I., *I Nisiotiki Koinonia tis Androu sto Othomaniko Plaisio: Proti Prosengisi me Vasi ta Othomanika Engrafa tis Kaireiou Vivliothikis*, 1579-1821, Andros: Kaireios Vivliothiki, 2006.
- Kolovos, I., Kotzageorgis, P., Laiou, S. ve Sariyannis, M. (ed.), *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History*, İstanbul: Isis Press, 2007.
- Konortas, P., *Othomanikes Theoriseis gia to Oikoumeniko Patriarcheio 1705-arches tou 2000 aiona*, Atina: Ekdoseis Alexandraia, 1998.
- Kontogiorgis, G., *Koinoniki Dynamiki kai Politiki Autodioikisi: Oi Ellinikes Koinotites tis Tourkokratias*, Atina: Nea Synora, 1982.
- Kostis, K., "Koinotites, Ekklesia kai Millet stis 'Ellinikes' Perioxes tis Othomanikis Autokratias kata tin Periodo ton Metarrithmiseon," *Mnimon*, c. 13, 1991, s. 57-75.
- , "The Formation of the State in Greece, 1830-1914," Birtek, F. ve Dragonas, T. (ed.), *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey* içinde, Londra ve New York: Routledge, 2005, s. 18-36.
- Kouligkas, V., *Kios 1912-1922*, Atina, Yanya: Ekdoseis Dodoni, 1993.
- Köker, O., *100 Yıl Önce Türkiye'de Ermeniler*, İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık, 2005.
- Köseoğlu, N., *Tarihte Bursa Mahalleleri*, 15. ve 16. yüzyıllar, Bursa: Halkevi Yayınları, 1946.
- Kuran, T., "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence," *The American Journal of Comparative Law*, c. 53, no. 4, 2005, s. 785-834.

- Kurban, D. ve Hatemi, K., *Bir Yabancılaştırma Hikâyesi: Türkiye'de Gayrimüslim Cemaatlerin Vakıf ve Taşınmaz Mülkiyet Sorunu*, İstanbul: Tesev, 2009.
- Küçük, C., " 'Millet Sistemi' ve Tanzimat," *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri-Bildiriler içinde*, Ankara: Türk Tarih Kurum, 1987, s. 13-23.
- Landau, J., "Changing Patterns of Community Structures, with Special Reference to Ottoman Egypt," Levy, A. (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century* içinde, New York: Syracuse University Press, 2002, s. 77-78.
- Laskaridis, E. A., *Kiana: Istoría tis Kiou apo ton archaiotaton chronon mehri tou 1922*, Selanik: y.y, 1966.
- Levy, N. ve Toumarkine, A. (ed.), *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza, 18.-20. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.
- Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, Londra: Oxford University Press, 1961.
- Lowry, H., *The Ottoman Tahrir Defters as a Source for Urban Demographic History: The Case Study of Trabzon (c. 1486-1583)*, LA: H. Lowry, 1977.
- , *Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, İstanbul: Isis Press, 1992.
- , *The Nature of the Early Ottoman State*, New York: State University of New York Press, 2003.
- , "Christian Peasant Life in the Ottoman Empire," H. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* içinde, New York: State University of New York Press, 2003, s. 95-114.
- , *Ottoman Bursa in Travel Accounts*, Bloomington, Indiana: Indiana University Ottoman and Modern Turkish Studies Publications, 2003.
- Macar, E., *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul: İletişim, 2003.
- McCarthy, J., *Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York ve Londra: New York University Press, 1983.
- Mackridge, P., *Language and National Identity in Greece 1766-1976*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Mağmumi, Ş., *Bir Osmanlı Doktorunun Anıları: Yüzyıl Önce Anadolu ve Suriye*, İstanbul: Büke Yayınları, 2001.
- Makdisi, U., *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*, Berkeley: University of California Press, 2000.
- Mamoni, K., "Agones tou Oikoumenikou Patriarcheïou kata ton Missonarion," *Mnimosini*, c. 8, 1980-81, s. 179-212.
- Maoz, M., *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Marcus, A., *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Columbia University Press, 1989.
- Mardin, E., *Toprak Hukuku Dersleri*, İstanbul: Stad Matbaası, 1947.
- Masters, B., *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, New York: Cambridge University Press, 2001.
- Mazower, M., *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews 1430-1950*, Londra: Harper Collins, 2004.
- Menthon, B., *Monastiria kai Agioi tou Olympon tis Bithynias*, Selanik: Ekdoseis Orthodoxos Kypseli, 1980.
- Miller, R., *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey*, New York ve Londra: Routledge, 2005.
- Mutaf, A., *Salnamelerde Karesi Sancağı*, y.y.: 1997.
- Nasir, J., *The Islamic Law of Personal Status*, Hague: Kluwer Law International, 2002.

- Oran, B., *Türkiye'de Azınlıklar*, İstanbul: İletişim, 2004.
- Orkun, V., *Gemlik Tarih-Coğrafyası*, Bursa: Aysan Basımevi, 1947.
- Ortaylı, İ., *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri, 1840-1880*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000 [ilk basım: *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler, 1840-1878*, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1974].
- Osmanağaoğlu, C., *Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tabiiyyetinin Gelişimi* İstanbul: Legal Yayınları, 2004.
- Ozil, A., "Education in the Greek Orthodox Community of Pera in 19th Century Istanbul," yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001.
- , "İki Okuma Odası, Bir Narteks: Rum Cemaat Yapılarına Tarihsel ve Toplumsal Bir Bakış, 1856-1914," Kuruyazıcı, H. ve Şarlak, E. (ed.), *Batılılaşan İstanbul'un Rum Mimarları* içinde, İstanbul: Zografyon Lisesi Mezunlar Derneği, 2011, s. 28-37.
- , "Anamesa stin Autokratoria kai ti Dimokratia: I Periodos 1918-22 stin Tourkiki Istoriographia," Liakos, E. (ed.), *To 1922 kai oi Prosfyges: mia nea matia* içinde, Atina: Nefeli, 2011, s. 101-23.
- Ömer Seyfettin (2005) *Aleko: Bir Çocuk*, İstanbul: Çilek Yayınları.
- Özdemir, B. ve Yağcı, Z. G., *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balıkesir*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.
- Özer, K., *Tarihte Balıkesir*, Balıkesir: Balıkesir Türkdili Matbaası, 1957.
- Panagiotarea, A., *Kydoniates: Astoi kai Prosfyges*, Selanik: Paratiritis, 1994.
- Pantazopoulos, N. J., *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Selanik: Institute for Balkan Studies, 1967.
- Papadopoulos, T., *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brüksel: 1952; New York: AMS Press, 1973.
- Paparrigopoulos, K., *Istoria tou Ellinikou Ethnous*, Atina: Georgios Feksis, 1903.
- Patrinellis, H. G., "Eidiseis gia tin Elliniki Koinotita tis Prousas (1508-1708 ai.)," *Deltio Kentrou Mikrasia-tikon Spoudon*, c. 7, 1988-89, s. 9-50.
- Peirce, L., *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press, 2003 [Ahlak Oyunları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005].
- Peters, R., "Islamic and Secular Criminal Law in 19th Century Egypt: The Role and Function of Qadı," *Islamic Law and Society*, c. 4, no. 1, 1997, s. 70-90.
- , *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the 16th to 21st Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Petmezas, S., "Christian Communities in Eighteenth- and Early Nineteenth-century Ottoman Greece: Their Fiscal Functions," Greene M. (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire* içinde, Princeton: Markus Wiener, 2005, s. 71-127.
- , "La 'commune grecque': une tentative d'histoire des fictions historiographiques," Grivaud, G. ve Petmezas, S. (ed.), *Bizantina et Moderna: Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou* içinde, Atina: Ekdoseis Alexandreia, 2007, s. 207-32.
- Philliou, C., *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*, Berkeley: University of California Press, 2011.
- Pistikidis, T., *Triglia Bithynias*, Rafina: y.y., 1983.
- Quataert, D., "The Age of Reforms," İnalçık H. ve Quataert D. (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 759-943.

- Rubin, A., *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Sakkaris, G., *Istoria ton Kydonion*, Atina: Syllogos pros Diadosin Ofelimon Vivlion, 2005 [1920].
- Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Schama, S., "The Thing is ...," *Financial Times*, 23-24 Ocak 2010.
- Sgouridis, G. A., *I Peramos tis Kyzikou* içinde, Atina: Ekdoseis Peramion-Kyzikinon, 1968.
- Siatras, D., *Ellinika Koinotika Dikastiria kata tin Tourkokratia*, Volos: Dimotiko Kentro Istorikon Ereunion, 1997.
- Sifnaiou, E., "Lesvos-Kydonies-Adramytti: Oikonomikos Epektatismos i Isotimi Synallagi stin Emporia kai ti Metapoiesi tou Elaioladou?," Kitromilides, P. ve Michailaris, P. (ed.), *Mytilini kai Aivali (Kydonies): mia Amfidromi Shesi sto Boreioanatoliko Aigaio* içinde, Atina: Ethniko Idryma Ereynon, 2007, s. 249-60.
- Sigalas, N., "Istoriographia kai Istoria ton Praktikon tis Graphis: ena prooimio stin istoria tou schimatismou tis ennoias ellinismos kai stin paragogi tis neoellinikis ethnikes istoriografias," Kitromilides, P. ve Sklavenitis, T. (ed.), *Istoriografia tis Neoteris kai Synchronis Elladas 1833-2002* içinde, Atina: Kentro Neoellinikon Ereunion, 2004, s. 103-46.
- Singer, A., *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth Century Jerusalem*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008].
- Skopetea, E., *To "Prototypos Vasileio" kai i Megali Ekklisia*, Atina: Ekdoseis Polytypo, 1988.
- Smyrnelis, M.-C. (ed.), *Smyrne, la ville oubliée? 1830-1930: mémoires d'un grand port ottoman*, Paris: Éditions Autrement, 2006 [İzmir 1830-1930: Unutulmuş bir Kent mi? Bir Osmanlı Limanından Hatıralar, İstanbul: İletişim, 2008].
- Sonyel, S., *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Stamatopoulos, D., "I Ekklisia os Politeia: Anaparastaseis tou Orthodoxou Millet kai to Montelo tis Syn-tagmatikis Monarchias (deuteron miso tou 1900 ai.)," *Mnimon*, c. 23, 2001, s. 183-220.
- , *Metarrythmisi kai Ekkosmikeusi: Pros mia Anasynthesi tis Istorias tou Oikoumenikou Patriarcheio ton 1900 aiona*, Atina: Ekdoseis Alexandreia, 2003.
- , "O Nomos tou Millet: O Rolos tou Diarkous Ethnikou Miktou Symvouliou sti Diacheirisi ton 'ulikon' upotheseon tou Oikoumenikou Patriarcheio (1860-1922)," *To Oikoumeniko Patriarcheio kai i Oikonomia tou Genous*, Epistimoniki Diimerida, Atina: Adolfotis Offiliakon tou Oikoumenikou Patriarcheio "Panagia i Pammakaristos," 2007, s. 135-54.
- Stavridis, V., *Episkopiki Istoria tou Oikoumenikou Patriarcheio*, Selanik: Adelfoi Kyriakidi, 1996.
- Sturdza, M. D., *Grandes Familles de Grèce*, Paris: M. D. Sturdza, 1999.
- Su, K., 17. ve 18. Yüzyıllarda Balıkesir Şehir Hayatı, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1937.
- Svoronos, N., *Episkopisi tis Neoellinikis Istorias*, Atina: Themelio, 1976 [ilk basım: *Histoire de la Grèce moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972].
- Synvet, A., *Les Grecs de l'Empire Ottoman*, Paris: L'Orient illustre, 1878.
- Şafak, N., "Bir Tanzimat Diplomatı: Kostaki Musurus Paşa (1807-91)," yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Şener, A., *Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Terzibaşoğlu, Y., "Landlords, Nomads and Refugees: Struggles over Land and Population Movements in North-Western Anatolia 1877-1914," yayımlanmamış doktora tezi, Londra Üniversitesi, 2003.

- , "Land Disputes and Ethno-politics: North-Western Anatolia 1877-1912," Engerman, S. L. ve Metzger, J. (ed.), *Land Rights, Ethno-Nationality, and Sovereignty in History* içinde, Londra ve New York: Routledge, 2004, s. 153-80.
- Tourtoglou, M., *Peri tis Poinikis Dikaiosis epi Tourkokratias kai met' autin mehri kai tou Kapodistriou: Vizantinai tines Epidraseis epi to Epharmosthen Dikaion*, Atina-Gümölcine: Nomikai Ekdoseis N. Sakkoula, 1980.
- Treadgold, W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Tsitselikis, K., *Ta Vakoufia ton Ellinorthoxon Koinotiton*, Atina: Bibliorama, 2011.
- Tsoukalas, K., *Exartisi kai Anaparagogi*, Atina: Themelio, 1979.
- Uludağ, O. Ş., *Uludağ: Tapınakları, Keşişleri, Dervişleri*, İstanbul: Kader Basımevi, 1936.
- Ursinus, M., "Zur Diskussion um 'Millet' im Osmanischen Reich," Ursinus, M., *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation* içinde, İstanbul: Isis Press, 1994, s. 185-97.
- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1964, c. 2.
- Üçok, C., Mumcu, A. ve Bozkurt, G. (ed.), *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara: Savaş Yayinevi, 1999.
- Vakalopoulos, A., *Istoria tou Neou Ellinismou*, Selanik: y.y., 1964, 1973.
- Vatikiotis, P. J., *Islam and the State*, Londra: Croom Helm, 1987.
- Velidedeoğlu, H. V., *Medeni Hukukun Umumi Esasları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1948.
- Walker, D., *The Oxford Companion to Law*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Watkin, T. G., *An Historical Introduction to Modern Civil Law*, Aldershot: Ashgate, 1999.
- Weber, M., *Politics as a Vocation*, Philadelphia: Fortress Press, 1965.
- Wittman, R., "Before Qadi and Grand Vizier: Intra-Communal Dispute Resolution and Legal Transactions among Christians and Jews in the Plural Society of Seventeenth Century Istanbul," yayımlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 2008.
- Yıldırım, O., *Diplomacy and Displacement: Reconsidering the Turco-Greek Exchange of Populations, 1922-1934*, New York: Routledge, 2006 [*Diplomasi ve Göç: Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinin Öteki Yüzü*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006].
- Yılmaz, H., "Laiklik: Türkiye'deki Uygulamalar, Avrupa ile Kıyaslamalar, Politika Önerileri," Sandıklı, A. (ed.), *Türkiye'nin Vizyonu, Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri* içinde, İstanbul: Bilgesam Yayınları, 2008, s. 163-80.
- Zachariadou, E., *Deka Tourkika Engrafa gia tin Megali Ekklesia, 1483-1567*, Atina: Ethniko Idryma Ereunon, 1996.
- , (ed.), *The Kapudan Pasha: His Office and His Domain*, Rethymno: Crete University Press, 2002.
- Zarifis, G., *Oi Anamniseis mou*, Atina: Trochalia, 2002 [*Hatıralarım*, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005].

Dizin

Ab

Aberkios Manastırı 60
Adana 15, 129-130
akar 124, 126
Amrudabad 176, 181
Ananeohorio 68
Apolyont (Ulubat) 23, 84 dn151, 126; gölü 21
arazi 62-63, 67, 93-96, 101, 116-118, 121-126,
131-132, 139 dn29, 163, 179, 182-183, 191-
192; kanunnamesi 122 dn48, 124-125, 127;
vergisi 120
arsa 62, 93-94, 97, 99, 116-117
Atina 15, 47-48, 166-167, 170, 178, 184
Avusturya 35 dn62, 156, 172
Ayazment 173, 177, 182
Aynoroz Dağı 76
Ayvalık (Kydonies) 13, 15-16, 24-25, 28, 37, 52,
54 dn18, 56, 84, 107, 136-137, 158 dn11, 160,
162-163, 165-168, 169 dn61, 174-184, 197-199

Ba

bağlar 22
balıkçılar 22, 78
Balıkesir *bkz.* Karesi
Balkan(lar) 15, 41, 134; Savaşları 172; tarih yazımı
39 dn75
Bandırma (Panormos) 16, 21-25, 28, 30 dn41, 37,
43, 51-53, 55-56, 58-60, 67, 69-70, 78, 84, 86,
90-92, 95, 101-106, 136-138, 140, 158 dn8,
159-161, 163, 167 dn51, 169-171, 198-199
bankerler 35, 80-81, 99
Birinci Dünya Savaşı 47, 172
Bizans 19, 29 dn36, 60, 93, 127
boşanma 136-137, 141, 155
boykot 172-184; komiteleri 169 dn61, 172, 175-177,
180-181, 183-184
Burhaniye *bkz.* Kemer
burjuva 10, 34-36, 40-41
Bursa 15-26, 36-38, 52, 54 dn18, 58, 64 dn59, 74,
79-81, 83-85, 92 dn16, 93, 98-99, 103, 119,
136, 140 dn34, 141-142, 147-148, 150-151, 158,

161, 164, 166-168, 170, 172, 196, 198; mahal-
leleri: Bahk pazarı 20, 93, 158; Demirkapı 20;
Kayabaşı 20

Büyük Güçler 35, 48, 149, 156-157, 171

Cebel-i Ruhban *bkz.* Uludağ

cemaat 9-10, 18, 30-33, 38-45, 47, 50, 59, 68-71,
73-75, 78, 80-83, 85, 87-89, 91-95, 97, 100,
102-103, 105-113, 115-124, 127-144, 146,
155-156, 163-165, 168-169, 184-194; arazisi
93-94, 116-117; birimi (kinotita) 30 dn40, 51,
53-58, 65-67, 72, 77, 79, 81, 87-90, 110, 115,
117, 136, 186-191; defterleri 29 dn39, 53-54,
61, 63-64, 89-90, 94, 99-102, 110, 116-117,
128-129, 136, 138-141; kurumları 55, 57, 60,
63-66, 72-73, 76-77, 87, 89, 91-92, 98-99,
103-104, 108, 110, 113, 116-118, 120-121, 123-
124, 127, 131-132, 134, 138-139, 186, 189-194;
liderleri/idarecileri 30, 40, 46, 54, 58, 62, 65,
67 dn67, 70, 76, 83, 91, 95-96, 102, 104-105,
121, 124, 126, 129-130, 138, 140-142, 146, 155,
163, 187-188; mülkü 90-91, 95, 116-118, 120,
122, 124, 127-131, 191-192; nizamnameleri 54,
64 dn60, 83, 90-91, 96, 98, 100, 136, 156;
sandığı 76, 89, 91-93, 96-99, 104, 109, 129-
131, 139, 188-189

cenaze hizmetleri 74, 90

ceza davaları/hukuku 143-147, 149, 151, 153-155,
188

Çanakkale 16-17, 84, 101

çocuklar 38, 47-48, 59, 62 dn51, 77-81, 88, 130,
137, 139, 185-187

Defter-i Hakani 127, 167

demiryolu 24-25, 171

deniz yolu 21-22

dernekler 30, 54, 72, 76 dn117, 103, 115, 118, 122,
123 dn53, 127 dn74, 141, 185

Diavati 69

Dikili 173, 177

Ce

Ça

De

dimogerontia 54, 61 dn48, 186; *ayrıca bkz. ihtiyar heyeti; cemaat liderleri/idarecileri*
drahoma 89-91, 105, 136, 138-139

Ed

Edincik 23, 53, 93, 97, 159
Edremit (Adramytti) 16, 28, 44, 84, 166, 168, 173, 175, 177, 198-199
Ege 16-17, 24-26, 28, 36, 159, 173, 177; *adaları* 24, 41, 56, 58, 134, 143, 157, 172
eğitim 36 dn68, 38, 48, 54-55, 59-60, 77-81, 87, 93, 99, 118, 120, 122, 131, 141, 185, 187, 189, 192-193
Eligni bkz. Kurşunlu
Epir 21, 157
Erdek (Artaki) 13, 16, 21-23, 28, 60, 64-70, 72-75, 82, 84-85, 92 dn14-15, 94, 116, 136, 159, 162, 169-170, 198-199
Ermeniler 28 dn35, 53 dn9, 119, 143 dn48, 196
Ermenice 37
Eskişehir 16, 60, 97, 173, 197
Evgenidia Okulu 79, 99
Evgenidis, Efstatios 80, 99
evlilik 74, 135 dn11, 136, 138, 141-142, 155, 164, 165, 185
Evliya Çelebi 17-18, 20, 24

Fa

Faneromeni Manastırı 66-68, 70, 73-74, 81-82, 86
fatyoncular 172-173
Filadar 20-23
Fransa 35 dn62, 156, 162, 171

Ga

gazeteler 70, 137
Gelibolu 16; *-lu* 82 dn143
Gemlik (Kios) 13, 16, 21-23, 25, 28, 52, 61 dn46, 64 dn59, 77-78, 80-81, 82 dn143, 84-86, 93, 97, 105-106, 116, 136, 142, 158, 198-199; *mahallesi: Balıkpazarı* 116
Genel Nizamname (Genikoi Kanonismoi) 27
göç 21, 24, 33, 35
Gömeç 84 dn151, 177, 180
harçlar 89-91, 93, 105, 109, 139, 142 dn45, 153

hasat 70, 174 dn91, 177-180, 182-183
Hazine 101, 112
Helen 29-30, 43, 59, 160
Heybeliada Rum Ticaret Okulu 81
Hrisostomos, İzmir metropoliti 62, 97-98

Islahat Fermanı 27, 58, 82-83, 114 dn22

İoakim: Ksanti (İskeçe) metropoliti 71; *Patrik* 67 dn67, 74, 115

ihtiyar heyeti 37 dn70, 54-58, 60-64, 66, 68, 71, 73, 76, 78, 81, 83, 89, 91-92, 94-96, 98, 102-104, 106, 110, 129-131, 136, 138, 142, 186

ikona 67, 69, 71, 75; *-larıcılık* 19

iltizam 100 dn54, 107-108; *ayrıca bkz. mültezim*

İngiliz 30 dn42, 46-47, 151, 162, 169-171; *büyük-elçiliği* 150, 163, 166, 170, 183; *konsolosluğu* 46, 159, 167-168, 171; *konsolosu* 21-22, 85, 145, 148-151, 158, 164-166, 168, 170; *tabiyeti/tebaası* 164-165, 168-169, 183

İngiltere 35 dn62, 156, 169-171

ipek 24-25, 80; *atölyeleri* 36, 37 dn69, 38, 97, 107; *kozası* 21-22, 36

İskenderiye 36

İskobyra 94, 116

İslam 32, 111-114, 122, 133 dn1, 135 dn11, 144-145, 147, 149, 150 dn82, 154 dn98, 155, 193

İstanbul 15-16, 21-25, 29, 36 dn68, 37, 41, 45, 50, 52, 70-71, 74, 76 dn117, 79-80, 99, 103, 114, 119, 124, 126, 137, 141 dn41, 157, 166, 170-171, 173, 182, 190

İyonya: adaları 15, 162, 164; *-lılar* 162-165

İzmir 15-16, 24 dn29, 28, 35-36, 62, 97 dn44, 148, 158 dn11, 159 dn11, 183, 195

İzmit 16, 23, 26, 84, 119, 197-198

İznik 23, 28 dn35, 37, 59, 84, 119

kanunnameler 82, 114, 122 dn48, 124-127, 146

Kapıdağı (Kizikos) 16, 21, 23, 28, 30 dn40, 65-66, 68, 69 dn85, 71, 74, 76-77, 84 dn151, 198

Karadeniz 15-16, 22-23, 26, 28, 36

Is im

Ka

Karaman 15, 42; -lılar 38
Karesi (Balıkesir) 16, 24, 26, 52, 74, 84, 139, 152, 169-170, 175-176, 178-179, 181, 196-197
kaymakam 73, 85 dn161, 86, 102, 106, 163, 175-176, 188 ; -lik 82, 85-86, 139
Kayseri 15, 129, 135 dn13
Kemer (Burhaniye) 56, 84 dn151, 97, 166-167, 176-177, 181 dn128, 198-199
Keşiş Dağı *b.kz.* Uludağ
Kırım Savaşı 27
Kidia 59
kiliseler 20, 42, 50, 54-55, 58-66, 68-69, 75-77, 87, 90-99, 104, 108-109, 115-116, 118-121, 123-124, 126-129, 131, 135 dn13, 185, 190, 193; *ayrıca bkz.* Ortodoks Kilisesi
Kios *b.kz.* Gemlik
Kirmastı (Mustafakemalpaşa) 23, 58
konsoloslar 19, 21-22, 46, 48-49, 85, 149-151, 158-159, 161-162, 164-173, 176, 178-181, 183-184; *ayrıca bkz.* İngiliz; Yunan
Konstantinos, Kizikos metropoliti 68, 72, 74
Kontoglu, Fotis 175
Kurşunlu (Eligmi) 23, 37 dn69, 58, 60, 78, 84 dn151
Kütahya 16-17, 26, 52, 84, 196-197

La

Langada 68, 72 dn100
limanlar 22, 36, 41, 178
Lozan Antlaşması 194

Ma

mahkemeler 45, 133-147, 150-155, 165-168, 183-188, 190
Makedonya 15, 21, 119, 134 dn10, 157
manastırlar 17, 19, 60, 66-77, 98, 103, 113, 118, 121, 123 dn55, 124-125, 127-128, 131, 139 dn29, 193
Marmara 21-25, 28, 48, 57, 66, 79, 118, 141, 144, 158-159, 162, 173; *adaları* 16, 21, 23, 84, 197; *denizi* 15-17, 23, 26
metropolit 37, 54, 62, 65-66, 68-71, 73-75, 78, 82-84, 97-98, 106, 114, 119, 136-137, 164-165,

190; -lik 51, 53-54, 58, 62, 64, 66-74, 78, 82-85, 87, 91-92, 96, 97 dn44, 103, 128-129, 141
mezarlıklar 54, 90, 97, 115, 119, 123 dn54
Midilli 16, 24, 175-177
Mihaliç (Karacabey) 16, 23, 25, 28, 37, 57, 80, 84 dn151, 198-199
Mihaniona 23, 68-69, 92, 136-137
millet 9, 31-33, 38-39, 42, 47, 110, 112-113, 134, 185, 192
miras 68, 91, 115, 125, 131, 135 dn13; 136-138, 140, 142 dn45, 155, 165-166, 186; -ı 110, 128-129, 131
Misepoli 101
misyoner(ler) 75; *okulları* 80-81, 187
Mora 21
Mudanya 16, 20-24, 28, 30 dn41, 51-52, 57-58, 64 dn59, 79-81, 84, 86, 101, 107, 139, 141, 198-199
muhtar 58, 87, 101-106, 108, 189
mutasarrıf/mutasarrıflık 86, 175-176, 178-181, 188
Mübadele (1923) 19, 32-33, 48
mülkiyet 50, 94, 96, 113, 115-123, 125-126, 128, 131-132, 140, 155, 165, 183, 191-192, 194
mültezim 100, 107, 187; *ayrıca bkz.* iltizam
müsadere 118, 120-121, 128, 191-192, 194 dn14

nam-ı mevhum 128; -ı *müstear* 128
nezaretler: **Adliye ve Mezahib** 29 dn37, 124; **Dahiliye** 29 dn37, 173, 175-176, 178, 180, 183; **Hariciye** 161, 177, 182-183
Nikodimos, Kizikos metropoliti 68
nizamname(ler) 27, 54-55, 56 dn25, 64 dn60, 74, 78, 82-83, 90-91, 96, 98, 100, 108, 114 dn22, 136
nüfus 19, 21 dn11, 24, 27-28, 29 dn36, 31-33, 36, 39, 52-53, 56-57, 60, 68, 71, 75, 77, 79, 82-83, 85, 88, 101-102, 107, 119, 135, 155; 157, 159-160, 173-174, 176, 188, 191, 196-199; *kağıdı* 161; *kayıtları* 75; *sayımı* 28, 196-199

okul 37-38, 41 dn80, 46-48, 50, 54-55, 58-64, 66, 68, 71-72, 75, 77-81, 87-88, 90-94, 96-99, 104,

Na

Ok

108, 110, 115-116, 118-119, 123-126, 127 dn74, 129, 131, 139, 185-187, 190, 193, 194 dn14; arazisi 62, 96, 116; binası 57-59, 61, 63, 78, 91, 94, 98, 116, 118-119, 126; sandığı 92-93, 96
Ortodoks Kilisesi 29-30, 44, 51, 70, 73-74, 76, 100-109, 113-114, 136-138, 140-141, 157, 164, 187-188

Öm Ömer Seyfettin 47

Pa Patrikhane/Patriklik 27, 29-30, 34, 40, 43, 51, 54, 60, 67-68, 71-77, 80 dn136, 114, 118, 120, 123 dn55, 124, 125 dn61, dn65, 126, 127 dn73, 130-131, 134 dn10, 136-137, 157, 190-191; gazetesi 137; karma meclisi 71 dn98, 131; mahkemesi 131, 134, 136
pazarlar 36, 130
Perama 23, 30 dn40, 66-76, 81-82, 96, 136

Re reform 27, 78, 100, 145 dn58, 149, 151, 194 dn13
Robert Koleji 80-81
Rum Edebiyat Cemiyeti 36 dn68, 37, 119-122, 127 dn73
Rusya 35 dn62, 67, 156

Sa savaş 28: Osmanlı-Yunan 157 dn6, 169, 171; Trablus-garp 172; ayrıca bkz. Balkan; Birinci Dünya; Kırım; Türk-Yunan; Yunan Bağımsızlık
Selanik 15, 36, 143
Siği 23, 58, 60, 86, 141
Sofya 15, 141 dn41, 142 dn45, 144, 163

Şa Şam 15, 135, 143, 147 dn69, 154 dn98

Ta tanıklık (şahitlik) 89, 138, 140, 146-152, 154-155, 189
Tanzimat Fermanı 27, 100, 108 dn103, 146-147, 151
tapu 116, 118, 125-127, 141, 168, 191, 194 dn14
tarım 21, 36, 67; toplumu 78, 187; ürünleri 22, 50, 107
tarihyazıtı 9, 17, 29 dn37, 31-32, 33 dn52, 34, 36, 38-39, 41 dn80, 45-46, 48-50, 55, 60,

76, 95, 109, 112, 115 dn25, 133, 139, 184, 186
Tesalya 15, 157, 161-162, 169; -lılar 161-162
ticaret 22 dn17, 35-36, 81, 87, 123, 163, 172-176, 184
Tirilye 16, 22-23, 28, 37 dn70, 48, 51, 58, 60-64, 66, 71 dn93, 78, 81, 84 dn151, 86, 91, 93-98, 101-103, 106-107, 110, 116-118, 125-126, 128-129, 138, 140, 163, 198
Toynbee, Arnold 33
Trakya 15, 21
Trikupis, Ioannis 177-184
tüccarlar 21-22, 30, 35-36, 44, 59, 97-98, 109, 162, 169, 171, 176, 180
Türkçe 13, 32-33, 36-38, 47, 55, 158
Türk-Yunan Savaşı 33, 41 dn80, 97 dn44
tüzel kişilik 44, 110-123, 124 dn57, 125-126, 127 dn73-74, 131-132, 190-194

Ulubat bkz. Apolyont
Uludağ 16-20, 24
ulus-devlet 10, 33-35, 157

vaftiz 74, 141-142
vakıf 112-113, 193-194
vali 86, 147, 164, 167, 170-171, 188
vâris 110, 128-131, 140, 166

Vati 57
vergi 28, 44, 56, 70 dn87, 90, 97-108, 120-122, 127 dn73, 160-164, 167-169, 184, 187-189, 192; kayıtları 20 dn8, 99-100, 102, 106; mükellefleri 98, 101-102; mümessilleri 102-104; tahsildarları 36, 87, 100, 102, 104, 105 dn88, 158, 162-163, 168; toplama 100, 102-108, 111, 115, 163, 187

Whittall ailesi 183

Yahudiler 9, 32, 133, 135 dn13, 143, 144 dn50, 146, 148

Yunan 10, 19, 21, 28, 29 dn39, 30, 32-34, 41 dn80, 42, 45-48, 51, 58, 86, 97, 100, 119, 134, 136, 157-167, 169-174, 176-184, 189, 196;

bağımsızlık savaşı 34-35, 37; büyükelçisi/
büyükkelçiliği 163, 167, 177-178, 180, 182-183;
devleti 10, 30, 33, 35, 43, 100, 156-161, 181
dn129, 184, 189; dışişleri 46, 182; konso-
losu/konsolosluğu 46, 158-159, 161-162, 166-
172, 176, 178-181, 183

Yunanca 13, 29 dn36, 30, 36-38, 55, 158, 184, 196

Yunanistan 15, 31, 35, 42, 45-46, 48, 50, 100, 134,
156-162, 164-165, 169, 170-174, 177 dn102,
184

Za Zafiridi, Todoraki 77, 97, 116
Zapyon Rum Lisesi 79
Zarifis, Georgios 80, 99
zeytin 22, 70, 166, 174 dn91, 177, 180; aşarı 107;
-lik 56, 78, 93, 94 dn24, 110, 125, 128-129,
167, 174 dn91, 177-181; -hane 181; -yağı 44
zımmi 20 dn8, 32, 114, 123

Bu kitap Rum tarihi üzerinden Osmanlı'da cemaat kavramını sorguluyor. Millet sistemi olarak da bilinen ve gayrimüslimleri kendi içlerine kapalı yekpare bir bütün olarak gören geleneksel cemaat anlayışının tartışıldığı bu inceleme, Rum tarihinin çok-yönlülüğünü belgeleyerek hem son zamanlarda yapılan eleştirel çalışmalara ekleniyor hem de bu çalışmaları bir adım ileri götürüyor. Kitap Osmanlı, Rum, Yunan ve İngiliz arşiv belgelerinin karşılaştırmalı bir değerlendirmesine dayanıyor; idari, mali ve hukuki alanları bir araya getirip tüzel kişilik ve tabiyet gibi meselelere eğilerek Rumları Osmanlı tarihine yerleştirmeyi amaçlıyor. 19. yüzyılın ikinci yarısından Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemi ele alan bu çalışma Osmanlı'da modernleşme ve ulusçuluk meselelerine farklı bir ışık tutuyor. Ayşe Ozil Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü mezunudur. Doktora eğitimini Londra Üniversitesi Birkbeck College'da tarih alanında tamamlamıştır. Princeton ve Leiden Üniversitelerinde doktora sonrası çalışmalar yapan yazar halen Sabancı Üniversitesi'nde tarih dersleri vermektedir. Çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanmış makaleleri, Yunanca ve İngilizceden çevirileri vardır.

• Rum 'cemaat'inin homojen bir bütün olmadığını gösteren yeni tarih yazımına farklı bir katkı sunan bu çalışma son derece sağlam temeller üzerinden yeni bir ufuk açıyor. Osmanlı ve Rum tarihinin önemli bir dönemine mükemmel bir katkı sağlıyor. Yalnızca bu alanın uzmanları değil, daha geniş kesimlerce de okunması gereken bir inceleme. *International Journal of Turkish Studies*, K. Fleming, New York Üniversitesi

• Bu çalışma Osmanlı'nın son döneminde gayrimüslim topluluklar için çizilen sınırları sorguluyor. Ayşe Ozil Osmanlı Rumlarının çok-katmanlı tarihini gözler önüne seriyor ve millet sistemine yeni bir bakış sunuyor. *Historein*, H. Exertzoglou, Panepistimio Aigaiou

• Ayşe Ozil, bu çalışmada bir kısmı şimdiye kadar hiç ele alınmamış çok zengin bir arşiv malzemesini büyük bir beceriyle inceliyor... Kitabın tarih yazımına en önemli katkılarından biri cemaatlerin tüzel kişilik meselesidir. *Journal of Modern Greek Studies*, İ. Yosmaoğlu, Northwestern Üniversitesi

TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ



Kitapyayinevi

ISBN 978-605-105-158-1



9 786051 051581



₺ 30,-