

## VIII - DİNLER TARİHİ



Mehmet oğ

Halil Temiztürk

Bölent Uludağ, Haktan Birsal

Murat Keiş

Fatma İnce

Özgür Yılmaz

Ahmet Türkan

Halide Aslan

Talip Ayar

Veysel Usta

Zeynep İnan Aliyazıcıoğlu

Hatice Tuğba Akdoğar

Ali Tekin



## TRABZON BÖLGESİNDE HİRİSTİYANLIĞIN YAYILIŞI VE GELİŞMESİ

Mehmet ÇOĞ\*

### Giriş

Hıristiyanlık Trabzon ve çevresine tamamen yerleşmeden önce coğrafyada farklı inanç izlerini görmekteyiz. Antik Roma kaynaklarından edinilen bilgiler doğrultusunda Doğu Karadeniz Bölgesinin en eski otokton haklarının genellikle ağaçlara, dağlara ya da hayvanlara taptığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eskiçağda bölgede hâkimiyet kuran Pers, Hellen ve Roma kültürlerinin de bölgede yaygın olarak tapınım gördüğü gerek antik dönem edebi kaynaklarında gerek arkeolojik kaynaklarda gerekse bölgede darp edilen sikkelerde görmek mümkündür. Eskiçağda Doğu Karadeniz bölgesinde en yaygın tapınım gören kült Mithra kultüdür. Daha sonra kült Apollon, Ares, Artemis, Athena, Dionysos gibi hellen kültürleri de dâhil olmuştur.<sup>1</sup> Ancak hellen kültürleri genelde Doğu Karadeniz'in kıyı bölgelerine ticari amaçlı yerleşen Miletoslu koloniler ile sınırlı kalmıştır. Bu kültlere Roma hâkimiyeti döneminde Hermes kültü de eklenmiştir.<sup>2</sup>

Türkiye Hıristiyanlığın ilk yayılma alanı olması nedeniyle bu dinin en önemli kutsal yapılarının ve yerleşim merkezlerinin yatağı durumundadır. Bununla birlikte Hıristiyanlık tarihinde yaşanan önemli olaylara sahne olmasıyla da ayrı bir özelliğe sahiptir. Aziz Pierre ile birlikte erken dönem Hıristiyan misyonerlerinin en ünlüsü ve hatta en etkili olarak kabul edilen Pavlus'un doğum yeri olan ve aynı zamanda yaptığı tüm yolculuklarda uğradığı, ilk Hıristiyan topluluklarını oluşturduğu yerleşimlerin büyük bölümü Türkiye sınırları içerisinde yer almaktadır. Hıristiyanlığın Kudüs'ten Anadolu'ya buradan da Avrupa'nın içlerine yayılmasında en büyük pay Pavlus'a aittir<sup>3</sup>. Hz. İsa'dan sonra havarileri tarafından yaşatılmaya çalışılan ve yıllarca Roma İmparatorluğunun baskısı altında ücra yerlerde varlığını devam ettirmeye çalışan Hristiyanlık, Milano fermanına (313) kadar çok ağır şartlarda gelişimini tamamlamıştır<sup>4</sup>. Milano Fermanından sonra serbest bırakılması ve Theodosius Döneminde (391) Romanın resmi dini olmasıyla birlikte Anadolu, Avrupa, Kafkasya ve Ortadoğuda hızlı bir yayılma imkânı bulmuştur. Devletin desteğini de alarak kilise teşkilatlanmasını da yapılandıran Hristiyanlık, IV. yüzyıldan itibaren söz konusu coğrafyalarda toplumların yegâne dini olma yolunda büyük adımlar atmaya başlamıştır.

\* Doç. Dr. Mehmet Çoğ, KTÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Mehmetcog@ktu.edu.tr.

1 Adem Işık, *Pers, Hellenistik ve Roma İmparatorluk dönemlerinde Paflagonia ve Pontos Bölgesi Kültürleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2004, s. 215 vd.

2 Elmas Kaya, "Trabzon İl Merkezinde Kurtarma Kazısında Ortaya Çıkan Buluntular", *IX. Müze Kurtarma Kazıları Semineri (27-29 Nisan 1998-Antalya)*, Ankara, s. 321-325.

3 Muharrem Yıldız, *Erken Dönem Hristiyanlık*, (İstanbul: 2012), s. 341.

4 Turhan Kaçar, "Roma İmparatorluğu, Hristiyanlar ve Milano Fermanı'nın 1700. Yılı", *Toplumsal Tarih*, (Şubat 2013), s. 46-50.

Türkiye coğrafyasında öncelikle iç ve güney Anadolu bölgelerinde yayılan Hıristiyanlığın Karadeniz kıyılarında, buralara nazaran biraz geç geldiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte ilk yüzyıllardan itibaren bireysel ya da küçük gruplar arasında Hıristiyanlaşmanın olduğu tahmin edilmektedir. Hıristiyan dünyanın genelinde olduğu gibi Karadeniz ve Trabzon havalisinde bu dini yayılmasının IV. yüzyılda başlayıp, Bizans'la hızlanıp ve Komnenoslar döneminde iyice tamamlandığı kabul edilmektedir.

### Erken Dönem Hristiyanlık

Karadeniz bölgesinde ilk Hıristiyan varlığına dair bilgiler pagan ve geç antik dönem Hıristiyan yazarlardan öğrenebiliyoruz. Bunların başında Bitinya-Paflagonya valiliği yapan Genç Pliny gelmektedir. Aziz Pavlus'un Galatyalılara mektubundan anlaşıldığı üzere Hıristiyanlığı Anadolu'da ilk kabul eden halklardan biri Galatya'lılardır. I. yüzyılda gerçekleşen bu olaydan sonra yakın bölge Paflagonya ve Pontus'da Hıristiyanlığın yayıldığı tahmin edilmektedir. Pliny Roma İmparatoruna verdiği raporlarda Pontus bölgesinde Hıristiyan topluluklardan bahsetmektedir<sup>5</sup>. II. yüzyılda Paflagonya ve Bitinya bölgesine vali olarak tayin edilen Genç Pliny, 112 yılında Amasya ve Amasra bölgesinden bahseder ve Pontus Hıristiyanlarına nasıl davranılması gerektiğinden bahseder<sup>6</sup>. Ancak bu Trabzon bölgesini ifade etmez. Zira Amasya Sinop bölgesi bu yıllarda Pontus'un merkezi konumundadır ve verilen bilgilerin Trabzon ve civarını ihtiva etmediği anlaşılmaktadır<sup>7</sup>.

İkinci yüzyılda Sinop'ta yaşıyan ve Anadolu'da ilk Hıristiyan inancında önemli tartışmalara yer açan, Roma tarafından da sapkınlıkla suçlanıp takibe alınan Marcion'un Karadeniz kıyılarında etkili olamadığı ifade edilir<sup>8</sup>. Bu durum muhtemelen bölgede Hıristiyanlığın henüz geniş kitlelere ulaşmadığını göstermektedir. 276 yıllarında Kırım civarında yaşıyan Gotlar, çift duvarlarına ve on bin askerlik savunmasına rağmen Trabzon'u uzun yıllar kullanılamayacak şekilde yağma ettiler<sup>9</sup>. Bu yağmadan kısaca bahseden Pontus Piskoposu Traumaturgus, Karadeniz bölgesinde Hıristiyanlığın yayılmasında önemli ilerlemeler kaydedildiğini ve Karadeniz'in kuzeyindeki Gotların Trabzon Hıristiyanlarına verdiği rahatsızlıktan bahsetmektedir<sup>10</sup>. Haliyle Karadeniz kıyılarında söz konusu dine girenlerin sayısında bir çoğalma olduğu anlaşılmaktadır.

Esebios İskit topraklarında ilk havarilerden Andreas'ın, Parth ülkesinde Thomas, Asya'da Yuhanna'nın tebliğ yaptığından bahsetmektedir<sup>11</sup>. Ancak Hıristiyanlığın ilk yıllarında havarilerin bu coğrafyalarda bulduklarına dair bu bilginin güvenilir olmadığı kabul edilmektedir. Yine Eusebios ifadelerinde iç Anadolu'da görülen erken Hıristiyan mitolojik hikâyelerin Karadeniz kıyılarında da izlerine rastlanmaktadır. İlk havarilerden Peter Andrew kültü bu bağlamda en yaygın hikâyelerden birdir<sup>12</sup>. Kemer kaya'da ya da Tuzluçeşme'de bir kayanın içine yerleşerek Hıristiyanlığın yayılmasına çalışmıştır. Metropolit Kilisesi'nin bu kaya kovuğu üstünde yapılmış olduğu söylenmektedir. Gürcü kroniklerinde 12 havariden Andrew'nin Megrel topraklarında yer alan Trabzon'a gönderildiği ama halkın olumsuz tavırları nedeniyle ayrılıp Gürcistan'a

5 Plinius, *Epistulae*, (Genç Plinius'un Anadolu Mektupları Plinius, Epistulae, 10. Kitap). çev:Ç.Dürüşken- E. Özbayoğlu, (İstanbul: 2001).

6 Plinius, *Epistulae*, X, 96.6.

7 Murat Arslan, *Mithradates VI Aupator*, (İstanbul: , Odin Yayıncılık, 2007), s. 16-19.

8 Turhan Kaçar, "Early Christianity in the Black Sea: An Examination of the Literary Evidence", *Colloquium Anatolicum VII*, (İstanbul: Ayrıbasım, 2008), s. 197-201.

9 Mahmut Goloğlu, *Anadolu'nun Milli Devleti Pontus*, (Ankara: 1973), s. 46.

10 S. Mitchell, "The Life and Lives Gregory Thamauturgus, Portraits of Spiritual Authority", *Religious Power in Early Christianity, Byzantium and Christian Orient*, J. W. Drijvers, And J. W. Watt (ed), (Lieden: 1999), s. 107.

11 Eusebios of Caesarea, *Church History* III, 1. Trans: Paul L. Maier, (Kregel Publication, 2007).

12 Eusebios, *Church History* , III, 2.

geçtiği burada başarılı olduğu bildirilmektedir<sup>13</sup>. Ancak bu bilgilerin gerçeği yansıtmadığı, ilk havarilerin bu kadar uzaklara gitmesinin mümkün olmadığı, söz konusu rivayetlerin bölgenin şifai bilgilerle kutsallaştırılması geleneğinin bir uzantısı olduğu tahmin edilmektedir.

Karadeniz'de Hıristiyanlığın başlangıcıyla ilgili 7 şehit kardeş adlı efsane yaygındır. Efsaneye göre Diocletianus'un ordusuna katılmış olan yedi asker Hıristiyan oldukları için tutuklandılar. Orentios, Eros, Pharnakios, Phirmos, Phirminos, Longinus adındaki askerlerin her biri ayrı Limanda öldürülmüştür. Liderleri Orientos ile Rize sahillerinde başlayan öldürme işi 28 Temmuzda Longinus'un Abazya'da kurban edilmesiyle son bulmuştur. Buna benzer efsaneler Gürcü ve Ermeni edebiyatına da geçmiştir. Bunların da bilinçli olarak üretildiği tahmin edilmektedir<sup>14</sup>.

Hıristiyanlığın ilk yayılmasına ait sözlü bilgilerden biri de MS. 270 yılında Maçka'da Vazelon dağında inşa ettirildiğine inanılan Ioan Predechi manastırındır. Rivayetlere göre manastıra ilk havarilerce Meryem ikonu yapılmış, sonradan Barnabas ve Sophronis adındaki keşişlerden tarafından kaybolan yer tespit edilerek bölgede kutsal bir mekân elde edilmiştir. İkonada Meryem'in resmi tanınmayacak kadar siyaha boyanmıştır. Bu işlemin, resmi daha gizemli hale getirmek için yapıldığı söylenmektedir. Aynı yaklaşım 12. yüzyıl Gürcü sanatında Siyah Madonna adıyla görülmektedir. Bunlar tamamen söylentilerden hareketle bölgeyi kutsallaştırmak ve dini yaymak ya da sağlama almak amaçlı yapıldığı söylenir. Başka bir söylentiye göre ise Vazelon manastırının VI. yüzyılda Sasaniler tarafından yıkıldığı, Justinyen tarafından yeniden inşa edildiği kabul edilir<sup>15</sup>.

Yukarıda bilgileri değerlendirdiğimizde Karadeniz kıyılarında Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılda varlığına dair rivayetlerin genelde sözlü bilgiler olduğu, ya da güvenilir olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun Hıristiyanlığın yayılmasından sonra gelenek haline gelen bölgeyi kutsallaştırma yarışının bir uzantısı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yine de az da olsa Trabzon ve civarında küçük grupların Hıristiyanlığa girdiğinden söz edebiliriz.

### Hıristiyanlığın Gelişmesi

Hıristiyanlığın Doğu Karadeniz kıyılarında yayılması Anadolu genelinde olduğu gibi Milano fermanından sonra yani IV. yüzyılın başlarından itibaren gerçekleştiği görülmektedir. 325 İznik konsiline imparatorluğun her yerinden 1800 piskopos katıldı. Bunlar arasında Trabzon'dan da bir temsilci gönderilmesinin bölgede yeni dinin ciddi anlamda yer edindiğinin işaretidir. Yeni dinin ilk yayılmasıyla ilgili rivayetlerde en önemli figür olarak Aziz Eugenios kültü karşımıza çıkmaktadır. Hıristiyanlığın baskı altına alındığı Milano Fermanı öncesi Hıristiyanlara baskısıyla bilinen Diocletianus döneminde yaşayan Trabzonlu Eugenios, Trabzon'da Hıristiyanlığı yayan ilk önemli misyonerler olarak gösterilmektedir. Eugenios arkadaşları ile birlikte bir taraftan tebliğ yaparken diğer yandan bölgede etkisini sürdüren Mitraizm'e karşı da mücadele etmektedirler. Eugenios'la birlikte arkadaşları Valerianios, Kanidios ve Akylas Trabzon'daki Mitra tapınağını yıktıkları için şehrin valisi tarafından öldürülürler. Eugenios'a ilerleyen yıllarda Hıristiyanlığın iyice yerleşmesinden sonra Aziz unvanı verilmiş, şöhreti Karadeniz kıyısı boyunca yayılmıştır<sup>16</sup>. Aziz Eugeniosa ait ilk belge MS. VI. yüzyıla ait olup Prokopiusun eserinde geçmektedir. Eserde Justinyen'in Eugenios adına

13 Marie Felicite Brosset, *Gürcistan Tarihi*, çev: Hrant Andreasyan, (Ankara: TTK, 2003), s. 36.

14 Bryer and Winfield, *The Byzantine Monuments, of the Pontos*, (Washington DC, 1985), s. 326; Pliny, *Naturalis Historiae*, VI/IV, s. 12-14.

15 Enver Uzun, "Erken çağlardan 19. Yüzyıla Sonlarına Doğu Karadeniz'de Misyonerlik Faaliyetleri", *Karadeniz*, s. 3, Haziran 201, s. 53-71.

16 Özhan Öztürk, *Pontus, Antikçağ'dan Günümüze Karadeniz'in Etnik ve Siyasi Yapısı*, (Ankara: Enesisi yayınları, 2011), s. 553; Bryer and Winfield, *The Byzantine*, s. 166-169

bir su kemeri yaptırdığından söz edilir<sup>17</sup>. Yine VI. yüzyılın önemli Ermeni tarihçilerinden Şıraklı Anania'nın Eugenios manastırında, Trabzon'un ve söz konusu yılların saygın bilim adamlarında Tykhikos'dan ders aldığından söz edilir. Ananias bu manastırın Grek Edebiyatı, Tıp, Tarih ve Kronolojiyle ilgili zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu ve eğitim hayatının önemli bilgilerini Tykhikos'dan öğrendiğini ifade temektedir<sup>18</sup>. Şıraklı'nın ifadeleri adı geçen manastırın ve Trabzon'un VII. yüzyılda Bizans ilmi hayatının önemli merkezlerinden biri olduğunu göstermektedir.

Kommenos devleti zamanında bu aziz kentin koruyucu azizi olarak yüceltilmiştir. Öyle ki her türlü başarının arkasında onun manevi gücü aranmıştır. Böylece Aziz adeta şehirle bütünleşmiş manevi bir kahraman olmuştur. Adına yapılan kilisenin Yeni Cuma camisinin yerinde olduğu iddia edilmektedir<sup>19</sup>. Bu azizin resimleri Ayasofya Manastırı, Geyikli Kilise, Maçka Elias Şapeli gibi Trabzon'un önemli kilise ve manastırlarına işlenmiştir<sup>20</sup>. Eugenios adına düzenlenen yortunun 13. yüzyıldan Trabzon'un fethine kadar devam ettiği söylenir<sup>21</sup>.

Trabzon'da organize Hıristiyanlaştırma çalışmalarının ve İlk kilisenin ve Bizans imparatoru Jüstinyen tarafından gerçekleştirildiği biliniyor. Jüstinyen yerli halkın coğrafi şartlardan dolayı dışa kapalı bir hayat sürdüğünü, halkı kazanmak için uzak yerlerden merkeze bağları sağlayan yolların açılması gibi altyapı ve sosyal çalışmaları başlatmıştır. Prokopius söz konusu yıllarda Jüstinyen'in Trabzon civarındaki çalışmalarını şöyle aktarmaktadır.

İmparator Justianus, Tzaniler'in bir zaman sonra yaşam biçimlerini tekrar değiştirerek daha ilkel olan eski geleneklerine dönebilecekleri endişesi ile aşağıdaki önlemleri tasarladı: Tzanika ulaşılması zor bir memleketti, özellikle atlılar için bu kesinlikle mümkün değildi. Zira belirtmiş olduğum gibi her taraf uçurumlarla çevrili ve ormanlarla kaplıydı. Bu nedenle Tzaniler'in komşuları ile ilişki kurmaları mümkün olmuyordu ve yabancı hayvanlar misali kendi aralarında izole bir yaşam sürüyorlardı. Bu durumu değiştirmek için imparatorun emri ile ulaşım engel olan ormanlarda ağaçlar kesilerek yollar açıldı ve engebeli yerler düzeltilerek atların ilerleyebilmesi için uygun hale getirildi. Bu şekilde onların komşuları ile ilişki kurmaya yönelmeleri ve normal insanlar gibi diğer toplumlara bir araya gelebilmeleri sağlandı. Daha sonra imparator "Skhamalinikhi" adıyla bilinen bir yerde onlar için kilise inşa etti ve böylece onlara ayinlerini gerçekleştirmeleri kutsanmış ekmeği bölüşmeleri dualarıyla tanrıya sığınmaları ve diğer ibadet kurallarını yerine getirebilmeleri için imkân sağlanmış oldu, bu sayede insan olduklarını artık bileceklerdi.<sup>22</sup>

Bizans döneminde oluşturulan 13 dini merkezden biri de Pontus bölgesiydi. Pontus metropolitliğinin merkezi Niksar olup Trabzon, Rize, Giresun, Megrel bölgeleri piskoposlukları Niksar'a bağlıydı. Ancak bu devamlı olmamış kiliseler arasındaki hiyerarşik mücadele bu yapının zaman zaman bozulmasına sebep olmuştur. Nitekim Trabzon metropolitliği Rize ve bazı Ermeni kiliselerini kendine bağladı. Komnenos Devleti döneminde ise İmparator, Piskoposu bizzat kendisi atayıp sonradan ona Başpiskopos unvanı vermiştir. Her ne kadar Trabzon kilisesi siyasi olarak Trabzon kralına bağlı olsa da meşruiyetinin devamı için İstanbul'dan onay almak zorundaydı. Bundan dolayıdır ki kilise yapılanmasında İstanbul kilisesine bağlılık devam ettirmek zorunda kalmıştır<sup>23</sup>.

Bizans döneminde Anadolu'nun ve Kafkasya'nın çoğu yerinde olduğu gibi Trabzon'a da dini açıdan önem verildi. İmparatorluğu merkezileştirme politikalarını bir uzantısı olarak

17 Procopius, *Buldings*, (Translated by. H.B. Dewing), (London: Harvard University Press, 2002), s. 200.

18 *The Geography of Ananias of Sirak*, By: Robert H. Hevsen, (Wiesbaden,1992), s. 274.

19 Mükerrrem Anabolu, *Trabzon'daki Bizans Çağı Yapıları*, (İstanbul: İTÜ Yayınları, 1998), s. 27.

20 J. O.Rosenqvist, "The Hagiographical dossier of St. Eugenios of Trebizond in Codex Athos Dionysiou Acritical With introduction", *Studia Byzantina Upsalensia*, (Upsala,1996), s. 154.

21 Martin-Hisard, B., "Trebizonde et le Culte de Saint Eugene", 6e,-11e, *Revue des Etudes Armenienes*, 14, 1980, s. 335-341; J. O.Rosenqvist, *The Hagiographical*, s. 71.

22 Procopius, *Buldings*, s. 209.

23 J. P. Fallmerayer, , *Trabzon İmparatorluğunun Tarihi*, çev. Ahmet Cevat Eren, (Ankara: TTK, 2011), s. 310.

Hıristiyanlık inancı iyice yayılmaya çalışıldı. Ortodoks mezhebi doktrinleri Bizans kültürü çerçevesinde yeni bir toplum oluşturma girişimlerine başlandığı bilinmektedir. Bu bağlamda Trabzon bölgesine de önem verilmiş dini yapılar ve kilise teşkilat ağının yayılmasıyla bölgede etkinliğini sürdürmeyi başarmıştır. Özellikle Jüstinyen döneminde (527-565) Trabzon'dan Abazya'ya kadar olan bölgede yerli halklar üzerinde yoğun misyonerlik çalışmaları başlatıldı. Bölgede Bizans'ın siyasi baskısı ve İstanbul kilisesinin dini etkisiyle Yunan dili etkili oldu. Zamanla yerli dillerle karışan Rumca adında farklı bir dil ortaya çıktı. Neticede Hıristiyanlaşmayla birlikte Bizans kültürü de empoze edilmeye başlandı. Ermeni ve Gürcüler sayılarının çokluğu ve Bizans'a uzaklığı nedeniyle Bizans'ın Helenleştirme politikalarından çok az zararla kurtulsalar da Karadeniz kıyı kesimi dil ve kültür olarak fazla etkilendi. İlerleyen süreçte Karadeniz'in ve Anadolu'nun yerli halkları da Rum kökenliymiş gibi yanlış bir algı ortaya çıktı<sup>24</sup>.

Manastırlar Trabzon'da Hıristiyan dini hayatının en önemli merkezi diyebiliriz. Sümela Manastırı kuruluşundan itibaren hem şehrin hem de Doğu Karadeniz Hıristiyanlığının dini merkezi konumunu kaybetmemiştir. Sümela Manastırının kuruluşuna dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Rumlar manastırın kuruluşunu Hıristiyanlığın bölgede yayıldığı ilk yıllara yani IV. yüzyıla kadar götürmektedirler. Ancak bu iddialar efsanevi bilgiler ve rivayetlerden öteye gitmemekte, bilimsel verilerle ispat edilememektedir. Efsaneye göre manastırda bulunan Meryem Ana resmi ilk havarilerden Lukas tarafından yapılmıştır. Daha sonra Atina'ya götürülmüş ancak, IV. yüzyılda kendiliğinden uçarak Trabzon'a geri gelmiştir. Atina'dan Trabzon'a gelen iki keşiş Manastırın bulunduğu yerde bu resmi keşfetmişlerdir. Ardından bu resimlerin olağanüstü haller gösterdiği söylencesi yayılarak bölge kutsallaştırılmış ve manastır inşa edilmiştir. Söz konusu hikâyenin Anadolu'da ve batı Hıristiyanlığında çoğu yerde görülen ikonları yüceltme girişimlerinden biri olduğu, bölgeyi inanç merkezi haline getirme çalışmalarını bir ürünü olduğu kabul edilmektedir<sup>25</sup>.

Tarihi kayıtlar manastırın Bizans döneminde faaliyete geçtiği, ancak Komnenoslar devleti III. Alexios devrinde (1349-1390) genişletilip, ilerleyen yıllarda yeni eklemelerle bugünkü halini aldığı göstermektedir. Manastır bundan sonra Komnenos devletinin en önemli merkezlerinden biri olmuş, bazı kraliyet törenleri de burada yapılarak siyasi meşruiyet kaynağı olarak da kullanılmıştır. Osmanlı döneminde birçok manastır ve kilise padişah haslarına bırakılırken Sümela'nın statüsü korunmuş Bölgedeki Rumların dini merkezi olma özelliğini uzun yıllar korumuştur<sup>26</sup>.

### **Komnenoslar Dönemi**

Komnenoslar Selçuklular ve Moğollar arasında varlığını devam ettirebilmek için doğu Hıristiyanlığından ziyade batı yani Papalık Hıristiyanlığı, Ceneviz ve Bizans'la olan dini siyasi ilişkilerini daha sıcak tutmaya çalıştı. Papalık Moğol istilasıyla başlayan İslam dünyasındaki gerileyişi fırsat bilerek Kafkasya ve İran coğrafyasında Katolikliği yayma çalışmaları başlattı. Bu hedefte Trabzon önemli bir merkez konumuna gelmiş, Fransisken tarikatı bu hedef doğrultusunda Trabzon'da 14. Yüzyılda bir kilise kurmuştur. Bu kilisenin aynı zamanda Samsun ve Sinop'taki Fransisken misafirhanelerini de yönettiği söylenir<sup>27</sup>. Papalığın Moğollar ve Trabzon havalisini Katolikleştirme girişimleri en azından Trabzon yöresi için

24 Mehmet Bilgin, "Doğu Karadeniz Bölgesinin Etnik Tarihi Üzerine", *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları,1999), s. 58; Steven Runciman, *Byzantine Civilization*, London 1961, s. 108.

25 Haşim Karpuz, *Trabzon*, Ankara 1990, s. 20. Diğer dini binalar için bk, D. Talbot Rice, *Notice on Some Religions Buildings in the city of Trebizond*, s. 165; Ahmet Türkan, *Trabzon'da Hıristiyanlık Tarihi ve Sümela Manastırının Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, (Konya: 2003), s. 49

26 Semavi Eyice, "Trabzon Yakınında Meryemana (Sümela)", *Belleten*, 30/118, (1966), Ankara, s. 243-264.

27 J. P. Fallmerayer, *Trabzon...*, s.310

sonusız kaldı. Moğollar içinde olumlu sonuçlar elde ettiğine dair bir kayıt yoktur<sup>28</sup>. Ayrıca Papalık destekli Ceneviz ve Venedik ticaret kolonilerinin Rumlar arasında Katolikliği yaymak için Komnenosların imtiyazına ihtiyaç duymaktaydı. Buna paralel olarak haçlı seferlerinde gerektiğinde yeni bir cephe açmak için Papalığında Komnenoslara ihtiyaı vardı. Söz konusu karşılıklı çıkarlar 13. Yüzyılda Trabzon bölgesinin ilgi odağı haline getirdi. Ceneviz kolonileri Karadeniz sahili boyunca sadece ticari imtiyaz elde etmekle kalmamış Katolik inancının propagandasını yaparak papalığın bürosu gibi faaliyet göstermişlerdir. Nitekim bu yüzden ilerleyen tarihlerde aralarında siyasi ve din sorunlar yaşanmıştır<sup>29</sup>.

Komnenos devletinin son yıllarında iyice beliren Türk tehlikesi karşısında Trabzon'da dini hayatın oldukça kötüleştiği görülmektedir. Her şeyden önce gerek halk gerekse dini ve siyasi liderlerde hurafe ve batıl inançların toplumu sardığı ifade edilmektedir. Kurtuluşu akli çözümlerden ziyade tamamen azizlerin ve ruhban sınıfının kerametlerine bağladıklarına, bu çaresizliğin yanı sıra din adamları ve siyasilerin ahlaki inanç bozuklukları itiraf edilmektedir. Burada vurgulanması gereken en önemli husus ise Trabzon din adamlarının psikolojilerinin tıpkı İstanbul'un fethindeki Bizans Hıristiyanlarıyla aynı olmasıdır. Falmayarer'in ifadelerine göre Trabzon ahalisi eğer iki yabancı gten birini tercih edecekse Latinler yerine Osmanlı hâkimiyetine girmeyi daha çok arzu edebilirlerdi<sup>30</sup>. Zira Latinlerin Haçlı seferlerinde yaptıkları zulümler ve İstanbul'un düşmesine olan ilgisizlikleri, doğu Hıristiyanlarına aşağılayıcı bakışları hiçbir zaman zihinlerden silinmemişti.

### Kaynaklar

- Anadolu, Mkerrem, *Trabzon'daki Bizans ağı Yapıları*, (İstanbul: İTÜ Yayınları, 1998).
- Arslan, Murat, *Mithradates VI Aupator*, (İstanbul: Odin Yayıncılık, 2007).
- Bilgin, Mehmet, "Doğu Karadeniz Bölgesinin Etnik Tarihi zerine", *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 1999).
- Brosset, Marie Felicite, *Gürcistan Tarihi*, ev: Hrant Andreasyan, (Ankara: TTK, 2003).
- Bryer and Winfield, *The Byzantine Monuments, of the Pontos*, (Washington DC: 1985).
- Eusebius of Caesarea, *Church History*, III, 1. Trans: Paul L. Maier, (Kregel Publication, 2007).
- Eyice, Semavi, "Trabzon Yakınında Meryemana (Sümela)", *Belleten*, 30/118, (Ankara :1966).
- Fallmerayer, J.P., *Trabzon İmparatorluğunun Tarihi*, ev. Ahmet Cevat Eren, (Ankara: TTK, 2001).
- Goloğlu, Mahmut, *Anadolu'nun Milli Devleti Pontus*, (Ankara: 1973).
- Işık, Adem, *Pers, Hellenistik ve Roma İmparatorluk dönemlerinde Paflagonia ve Pontos Bölgesi Kültleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (İstanbul: 2004).
- Kaçar, Turhan, "Roma İmparatorluğu, Hıristiyanlar ve Milano Fermanı'nın 1700. Yılı", *Toplumsal Tarih*, şubat (2013).
- , "Early Christianity in the Black Sea: An Examination of the Literary Evidence", *Colloquium Anatolicum VII*, (İstanbul: Ayrıbasım, 2008).
- Karpuz, Haşim, *Trabzon*, (Ankara: 1990).
- Kaya, Elmas, "Trabzon İl Merkezinde Kurtarma Kazısında Ortaya ıkan Buluntular", *IX. Müze Kurtarma Kazıları Semineri (27-29 Nisan 1998-Antalya)*, Ankara.
- Martin-Hisard, B., "Trebizonde et le Culte de Saint Eugene", 6e,-11e, *Revue des Etudes Armenienes*, 14, 1980.
- Mitchell, S., "The Life and Lives Gregory Thaumaturgus, Portraits of Spiritual Authority", *Religious Pover in Christianity, Byzantium and Christian Orient*, J. W.Drijvers, and J. W. Watt (ed), (Lieden: 1999).
- Öztürk, zhan, Pontus, *Antikçağ'dan Günümüze Karadeniz'in Etnik ve Siyasi Yapısı*, (Ankara: Enesisi yayınları, 2011).
- Plinius, *Epistulae*, (Genç Plinius'un Anadolu Mektupları Plinius, Epistulae, 10. Kitap). ev: . Dürüşken-E. Özbayoğlu, (İstanbul: 2001).

28 J. P. Fallmerayer, *Trabzon...*, s. 147.

29 İbrahim Tellioglu, "Trabzon Rum Devleti'nin Hıristiyan Dünyasıyla İlişkileri", *Uluslararası Trabzon ve evresi Kültür ve Tarih Sempozyumu*, (Trabzon: Trabzon Türk Ocakları Yayınları, 2006), s. 54.

30 J. P. Fallmerayer, *age*, s. 318.



- Pliny, *Naturalis Historiae*, VI/IV, ed. by John Bostock and Henry T. Riley, (London: 1855).
- Procopius, *Buldings*, (Translated by. H.B. Dewing), (London: Harvard University Press, 2002).
- Rosenqvist, J. O., "The Hagiographical dossier of St. Eugenios of Trebizond in Codex Athos Dionysiou Acritical With introduction", *Studia Byzantina Upsalensia*, (Upsala: 1996).
- Runciman, Steven, *Byzantine Civilization*, (London: 1961).
- Tellioglu, İbrahim , "Trabzon Rum Devleti'nin Hristiyan Dünyasıyla İlişkileri", *Uluslararası Trabzon ve Çevresi Kültür ve Tarih Sempozyumu*, (Trabzon: Trabzon Türk Ocakları Yayınları, 2006),
- The Geograpy of Ananias of Sirak*, By: Robert H. Hevsen, (Wiesbaden: 1992).
- Türkan, Ahmet, *Trabzon'da Hristiyanlık Tarihi ve Sümela Manastırının Hristiyanlık Tarihindeki Yeri*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, (Konya: 2003).
- Uzun, Enver, "Erken çağlardan 19. Yüzyıla Sonlarına Doğu Karadeniz'de Misyonerlik Faaliyetleri", *Karadeniz*, sayı. 3, Haziran (2010).
- Yıldız, Muharrem, *Erken Dönem Hristiyanlık*, (İstanbul: 2012).



## TRABZON VE SÜMELA PERSPEKTİFİNDEN DEĞİŞEN HİRİSTİYANLIK- DÖNÜŞEN MİSTİSİZM

*Halil TEMİZTÜRK\**

### Giriş:

Birçok din, doğduğu coğrafyanın dışına yayıldığında, farklı din ve kültürler ile karşılaşır ve bu duruma kendilerini adapte etmeye çalışırlar. Bu uyum sürecinde bir takım sosyal ve dini form değişikliklerine maruz kalan dinler, yerleşik ve hâkim gelenekler ile başa çıkma noktasında hem kendi geleneklerinin hem de karşılaştığı geleneğin dönüşümüne sebep olurlar. Eliade'nin deyimiyle, bazı hiyerofaniler<sup>1</sup> bağrından koptuğu halkın tarihini bile aşır yaşamaya devam edebilir ve bu kutsallar daha yumuşak bir hiyerofani ile karşılaştığında değerini uzun bir süre sürdürebilirler.<sup>2</sup> Örneğin, Yahudilik iki defa sürgün deneyimi geçirmiş, farklı coğrafyalarda yaşamak zorunda kalmış bir dindir. Bu dinin müntesipleri, Sümer, Babil ve Pers kültürü ile temas ettiklerinde, kendi dini geleneklerinden hukuk sistemine kadar bir takım etkilenmeler yaşamıştır. Sümer-Asur yaratılış kıssalarının, Kitab-ı Mukaddes metinlerindeki yaratılış kıssalarına, Sümerlerin şehrin merkezinde yer alan zigguratların, şehrin kalbini oluşturan Mabet kültürüne dönüşümünde bu etkinin izlerini bulmak mümkündür. Yine aynı şekilde Türklerin Müslüman olmasıyla Türklere ait geleneklerin İslam ile yaşamaya devam etmesi, İslam'ın Hindistan'da yayılması ile Hinduizm-İslam ekseninde senkretik bir gelenek olan Sihizm'in doğması da bu örnekler arasında sayılabilir.

Yukarıda sayılan dini fenomenlerin geçişkenliği ve yeni koşullara adaptasyonu, Hıristiyanlık içinde de yaşanmıştır. Hz. İsa'dan sonra hem Yahudilerin hem de Romanın takibatına uğrayan Hıristiyanlık doğduğu Filistin topraklarından çıkarak Anadolu topraklarına yayılmıştır. Daha önce İsa'nın Havarileri ve hala Yahudiliğin bir devamı olarak görülen bu insanlar, 'Hıristiyan' ismini ilk kez Antakya'da almış ve böylece yeni bir başlangıca da adım atmıştır. Zira Grek-Helen kültürünün egemen olduğu Anadolu üzerinden İskenderiye, Mısır, Filistin ve diğer bölgelere yayılması, Hıristiyanlığın birden fazla kültür ile teması anlamına gelmekte idi. Bu kültürlerin ne kadar köklü olduğu ve halk nazarında yerleşik olduğu düşünüldüğünde Hıristiyanlığın bu insanlara benimsetilmesi sürecinde bazı hamleler belirlenme ihtiyacını zorunlu hale getirmiştir. Acaba Hıristiyanlık kendisini Yahudi olarak gören İsa gibi Yahudiliğin bir devamı olacak, yoksa ondan bağımsızlaşarak yeni bir gelenek

\* Arş. Gör., K.T.Ü. İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, htemizturk@gmail.com

1 Hiyerofani, Yunanca 'ἱερός' (hieros) ve 'παίειν' (painein) kelimelerinin birleşiminden oluşur. Bu kelimeler, sırasıyla kutsal ve tezahür etmek, ışığa çıkmak anlamlarına gelir. Dinler tarihinin önemli kavramlarından biri olan hiyerofani, terim olarak Kutsal Mukaddes temelli metinlerde Tanrının tezahürü anlamına gelmekle birlikte genelde kutsal kabul edilen varlıkların kutsal bir mekânda bir nesneye tezahür etmesi, tecelli etmesidir.

2 Mircea Eliade, *Dinler Tarihi Giriş*, (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2003), s. 29.

mi olacak? Kendi inancını yaymaya çalışırken, Anadolu insanının eski geleneklerini tümden yok mu edecek yoksa mevcut gelenekleri redakte ederek mi yayılma gösterecek?

Hıristiyanlık, Anadolu gibi kadim bir inanç havzası ile karşılaşınca dini yayma amacı, dinin hangi akidelerle sınırlı tutularak yayılacağı fikrinin önüne geçmiştir. Şüphesiz bu başarıda aslen Yahudi olan Roma vatandaşı Pavlus'un payı büyüktü. Pavlus Yahudi kültürüne hakim olması yanında Grek felsefesini ve Anadolu'nun yerel kültürüne, doğduğu Tarsus şehrinde aşına idi. Dolayısıyla Hıristiyanlığı hızlı bir şekilde insanlara ulaştırma amacıyla çıktığı misyon seferlerinde, Anadolu'nun çok kültürlü coğrafyasının amacına ne kadar uygun olduğunu da hesaba katmış olmalıdır.

Anadolu, barındırdığı çok sesli inanç havzasını günümüze kadar taşımayı başarmıştır. Son yıllarda Göbekli Tepe'de keşfedilen arkeolojik bulgular da bu toprakların hem gelişmiş bir medeniyete hem de küçümsenmeyecek derecede bir inanç geçmişine ev sahipliği yaptığını göstermektedir. Anadolu'nun bu zengin coğrafyası içinde yer alan Karadeniz'de aynı şekilde sahip olduğu kültür, Hıristiyan ve Müslümanların bir arada yaşama tecrübesi ve geçmişten bugüne yetiştirdiği ilim adamları ile tarihte çok önemli roller üstlenen bir yer olmuştur. Özellikle eski çağlarda, dini-kültürel değerlerin farklı medeniyetlere taşınmasında ticaret, seyahat, savaş olgularının ne derece önemli olduğu hatırlandığında, Trabzon'un bir liman kenti olması, farklı mekânlardan gelen tacirlerin geçiş güzergâhında yer alması ve kültür taşıyıcıları olan seyyahlara ev sahipliği yapması bu şehrin çok sesli tarihini anlamak için önemli argümanlardır. Aynı zamanda bu durum inanç-kültür geçişi açısından da önemli bir sosyolojik vakıa olmaktadır.

MÖ. III. yüzyılda Trabzon merkezli kurulmuş olan Pontus devletinin ilk aşamalarında hâkim olan Pers kültürü, Hristiyanlığın yayılma süreci içinde gnostik<sup>3</sup> kökenli yerel inançlar ve Grek kökenli felsefi düşüncenin kaynaşması sonucu ortaya çıkan yapı, Hıristiyanlığın temel yapısında da değişiklikler meydana getirmiştir. Özellikle asketik yaşam için uygun olan Trabzon, erken dönem Hıristiyanlığın mistik yaşam tecrübesi kazandığı bir mekân olmuştur. Bu açıdan Hz. Meryem'in İsa'yı/dolayısıyla Tanrı'yı dünyaya getiren anlamında 'theotokos' olarak anılmaya başlamasında, geçmişten gelen münzevi yaşamın manastır hayatına dönüşmesinde bu geçişin izlerini bulmak mümkündür.

#### a) Efes- Sümela Bağlantısı

431 Efes Konsilinden çok daha önce, Dynossos (Diana) ve benzeri bereket tanrıçaları, Efes ve civarında yerleşik hale gelmiştir. Bu dişil tanrılar eril tanrıların dolduramadığı boşluğu hem anaya duyulan saygı, hem de toprağa dayalı kültürlerin aşına olduğu bereketin ve doğurganlığın temsilcileri olarak doldurmuşlardı. Pavlus ilk seyahatinde Efeslilerin Diana'yı terk edip başka bir dine girmesini istemesi karşısında sert bir tepki almıştı.<sup>4</sup> Peki, sonrasında ne oldu da Meryem (Panagia), Efes'de Dynosyus, Frigya, Kapadokya ve Karadeniz'deki Kybele'nin yerini almaya başlamıştır.

Öncelikle bu teolojik adaptasyonun önderi, yetiştirdiği Tarsus'da, Helenistik kültüre aşına olan ve ölen dirilen tanrı ve tanrıçaların inkarnasyonu ile Eski Ahit ve Yuhanna'da geçen 'logos' kavramlarını mecz etmeyi başaran Pavlus'dur. Zira Tarsus, Pavlus'un yetiştirdiği ortamda felsefe merkezi ve Yunan, Yahudi, Gnostik ve Sır Dinleri gibi birçok kültürün yaşadığı bir yerdi.<sup>5</sup> Aynı zamanda Tarsus'un yerel kültürü olan Sandan ve Romalı askerler vasıtasıyla

3 Grekçe bir kelime olan γνῶσις (gnosis), bilgi anlamına gelir. Gnostisizm, irfani bilginin sadece belli kimselerde toplandığını, insanın bu hakikat peşinde koşması gerektiğini savunan, Tanrı ve alem ilişkisine dair dualist yaklaşan ve bu yönüyle erken dönem Hıristiyanlığın çoğunlukla mücadele ettiği bir felsefi akım olmuştur.

4 Resullerin İşleri, 19.

5 Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), s. 97.

Tarsus'a gelen Mitraizm<sup>6</sup>'de Pavlus'un tanıdığı kültürlerdi. Mitra inancındakilerin kurtarıcı Mitra anısına son akşam yemeğinde ekmek şarap ayini düzenlenmesi, bu şarabın Mitra için kurban edilen boğanın kanını simgelemesi ile Hıristiyanlıktaki ekmek şarap ayinin ve ilahi kurtuluşa ermenin bir vasıtası olması arasındaki paralellikler<sup>7</sup> Pavlus'un kendisinden sonra dönüşecek Hıristiyanlığa kapı aralaması idi. Dolayısıyla bütün bu kültürlerle aşına olan Pavlus'un redakte ettiği Hıristiyanlık Efes, Antakya, Kapadokya ve Karadeniz boyunca Kybelenin, Dynossos'un yerinin Meryem'e, Mitra kurbanınının ekmek şarap ayinine, Grek felsefesindeki 'Logos'<sup>8</sup> kavramının İsa'ya dönüşmesine kuvvetli bir zemin hazırladı.

Pavlus'un başlatmış olduğu bu yol özellikle Meryem'in Tanrı annesi olması noktasında kendisinden sonra Origen ve İskenderiye Patriği Alexander ile devam etti. Bu başkalaşıma dur demek isteyen ve Meryem'in ilahi bir kutsallığı olmadığını söyleyip ona 'Theotokos' yerine 'Hristokos' (Mesih'in anası) diyen Nestoryus Efes Konsilinin toplanmasına sebep oldu. Peki, konsil öncesine neler gelişti ve niçin İznik, İstanbul ve Ankara gibi yerler gündeme gelmişken neden Efes uygun görüldü? Bu soruların cevapları Efes-Sümela bağlantısı açısından da önem arz etmektedir.

Birçok dini gelenekte olduğu gibi Hıristiyanlıkta da siyasi mekanizma kendi saltanatının bekasını istediği için Konstantin ve sonrasındaki imparatorlar genelde çoğunluğun azınlığa tahakküm etmesini benimsemiş, devletin bölünmesini engellemek için daha çok baskın olan grupları desteklemiş ve diğerleri heretik<sup>9</sup> damgası yiyerek aforoz edilmiş, sürgüne gönderilmiş ve asimile edilmiştir. Efes Konsili sonrasında da aynı durum meydana gelmiş, çoğunluğu eline alan Kurilos, Meryem'in tanrı annesi olmadığını söyleyen Nestoryus'u sapkın ilan etmiş ve bunu imparator II. Theodosius'a da onaylattırılmıştır.

Konsil sonrasında Efes halkının, diğer konsillerin aksine toplantıları takip etmesi, kararları heyecanla beklemeleri ve sonrasında Meryem'e 'Theotokos' ünvanı verilmesi ile Meryem'in Nestoryus'a galip gelmesi adına şenlikler yapılması, konsil yerinin coğrafi nedenlerin dışında teolojik uygunluğa göre seçildiği ihtimali kuvvetlendirmektedir.<sup>10</sup> Sonuçta Theotokos galip gelmiş ve bu akide diğer coğrafyalara da yayılmıştır. İşte burada Sümela Manastırı'nın kurulması ve adına Panagia verilmesi de bu doğrultuda gerçekleşmiştir.

Buna göre, Aziz Luka'nın çizdiği inanan Meryem ikonasının Atina'dan kendi kendine gelmesi üzerine, daha sonraları Sümela Manastırı'nın kurucuları olacak olan Aziz Barnabas ve yeğeni Aziz Sophronios ikonayı aramayı çıkarlar. Her iki keşişin de Efes'den gelmesi, onların eski gelenekleri olan Kybele'ye aşına olmalarını da muhtemel kılmaktadır. Dolayısıyla aynı kültün gittikleri yere de adapte olması için çalışan bu iki keşiş burayı 'Theotokos'a adar. Sonuçta Efes'te Kybele'ye galip gelen Meryem, Kybele'nin 'Magna Mater' sıfatını alıp Tanrı doğuran anlamında Theotokos'a dönüşmüş ve azizler yoluyla Sümela'ya da getirilmiştir.

### **b) Hz. Meryem'in, Tanrı Annesi Mary' ye Dönüşümü ve Sümela**

Sümela Manastırı'na verilen adlarından biri de Panagia (Παναγία) Grekçe bir kelime olup, 'Παν' ve 'Άγιος' kelimelerin birleşiminden meydana gelmiş ve 'En Kutsal,

6 Mitra inancının Tarsus haricinde Karadeniz'de de Hıristiyanlık öncesinde Persliler yoluyla yerleşmesi Mitra'nın geniş coğrafyalarda tanındığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

7 Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, s. 103.

8 Logos, Hıristiyanlık öncesinde Stoacılar, Platon ve Philo tarafından daha çok 'söz', 'Tanrı imajı', 'Tanrı hikmeti' anlamlarında kullanılmış, daha sonra Yuhanna İncilinde olduğu gibi Hıristiyanlık tarafından 'Tanrı'nın Kelamı' ve 'Ezeli Mesih' olarak kabul görmüştür. Bkz. Muhammed Tarakçı, *Hıristiyanlıkta Logos Doktrini*, (Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 2011), c. 8/1, s. 201-224.

9 Doğru yol anlamında kabul edilen 'ortodoksi' kavramının zıttı olarak, ana gövdeden ayrılan sapkınlık için kullanılmaktadır. İslami literatürde rafizilik kavramını karşılamaktadır.

10 Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, (Ankara: Ayraç Yayınları, 1996), s. 166.

Bütünyle Kutsal' anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Kelime zamanla Tanrı doğuran ya da Tanrı annesi anlamında 'Theotokos' olarak da anılmıştır. Bu çalışmada, Meryem'e verilen isimler arasında olan Panagia, Theotokos kavramlarından yola çıkarak, Sümela'nın Panagia yani 'Tanrı annesi' olarak adlandırılmasının ve Meryem'e adanmasının arkasında yatan sebepleri ve bu değişimin tarihi seyrini ortaya koyma çalışacağız.

Meryem Hıristiyanlık için Hz. İsa'dan sonra en önemli figürdür. İsa nasıl ki çarmıhta inananlar için kendini kurban edip, ölümü yenerek yeryüzüne nasıl geldi ise Meryem İsa'yı doğuran kadın olarak kutsallığı elde etmiştir. Hıristiyanlık için Meryem, Havva ile başlayan günahın yeryüzünden atılmasına vesile olmuştur. İnsanlık bir kadın ile ölüme bağlanmış, diğeri ile kurtuluşa erişmiştir. Peki, böylesine önemli bir derecede olan Meryem kanonik incillerde nasıl tasvir edilmektedir? Ne zamandan sonra Meryem 'Theotokos' yani Tanrı annesi olmaya başlamıştır? Bu değişim Karadeniz'e nasıl yansımıştır?

Öncelikle kanonik incillerde Meryem'in Tanrı annesi olmasına dair hiçbir cümle görülmemektedir. Hatta İsa'nın annesine karşı olan sözleri ve tavırları onun bir anne yerine sıradan bir kadın olduğu imajını vermesi bakımından dikkat çekicidir. Meryem ismi, tarihi sıralamada en eski olan Markos İncilinde iki yerde geçmektedir. Bunlardan birine göre; *'Daha sonra İsa'nın annesiyle kardeşleri geldi. Dışarıda durdular, haber gönderip O'nu çağırdılar. İsa'nın çevresinde oturan kalabalıktan bazıları, "Bak" dediler, "Annenle kardeşlerin dışarıda, seni istiyorlar. İsa buna karşılık onlara, "Kimdir annem ve kardeşlerim?" dedi. Sonra çevresinde oturanlara bakıp şöyle dedi: "İşte annem, işte kardeşlerim! Tanrı'nın isteğini kim yerine getirirse, kardeşim, kız kardeşim ve annem odur."* demekte, İsa annesinin sanki Tanrı isteğini yerine getirmeyen önemsiz biri olduğunu ima etmektedir. Diğer bir örnekte ise İsa bir düğünde kendisinden şarapları biten insanlara şarap temin etmesi için istekte bulunan annesine 'Sana ne benden kadın?' diye hitap etmektedir. Bunlarında dışında Pavlus'un mektuplarında isim vermeden iki kez geçen Meryem, ilk dönem kilise literatüründe de geçmemektedir. Onun ismini İncillerden sonra ilk zikreden Antakyalı Ignatus'dur. Ignatus'un eserlerinde Meryem ile ilgili tanrıça düzleminde bir kutsallık bulmak mümkün olmadığı gibi, Meryem'in beşeriyeti üzerinde daha çok durmuş buradan yola çıkarak da İsa'nın da bir anneden doğduğunu ileri sürerek onun tanrı olmasına da karşı çıkmıştır.

Dolayısıyla ilk IV. yüzyılda görülmeyen bu Meryem'in yüceltilmesi Origenes, İreanaeus gibi kilise babaları tarafından yavaş yavaş ima edilmeye başlanmış, ardından baskı altında kalan ve takibata uğrayıp ölen Hıristiyanların ölen dindaşlarına karşı besledikleri kahramanlık motifleri ile canlanmıştı. İşte IV. yüzyılda Hıristiyanlığın Roma'nın resmi din olmasıyla duran takibatlar sonrası şehitlerin yerini azizler, zahidler ve bakireler almıştır. İskenderiyeli Peter'in Meryem'i ilk defa devamlı bakire (ever-virgin) olarak tanımlaması da yine bu yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Meryem'in bu teolojik konumu Efes Konsilinde onun Tanrı annesi kabul edilmesinden çok önce, o tarihlerde Karadeniz'i de içine alan Kapadokya bölgesindeki Kilise babaları tarafından ifade edilmekte idi. Nazinanzus'lu Gregory (Ö.390), "Eğer bir kimse kutsal Meryem'i Tanrı'nın annesi olarak kabul etmezse tanrısızdır" sözleri, bu inanışın aldığı hali göstermesi bakımından önemlidir. Diğer Kapadokya Babalarından olan Basil ise 'Meryem'in bakireliği bozulmadan doğurmasını, kuşun çiftleşmeden içinden bir kuş çıkabilen yumurtalara meydana getirmesi' örneği ile açıklayarak Meryem'e ait bakireliğin arık olağanüstü hallere dönüşerek adeta tanrıça konumuna yükseltilmesi sadece bir konsil kararı kadar yakın olduğunu bize göstermektedir.

Nitekim bütün bu teolojik altyapının üstüne Efes Konsilinde (431) Meryem'in Tanrı Annesi (Theotokos) olarak kabul edilmesi bir rastlantı ve tarihin getirdiği bir tesadüf olmasa

gerektir. Diğer konsillerde ruhban sınıfının toplanıp dağıldığını bile anlamayan halkın yerini, Efes'te konsilin sonucunu yollarda bekleyen halk almıştır. Konsil sonucunda Meryem'e Theotokos unvanı verilmesi ile sabahlara kadar şenlikler düzenlenmesi, Efes'in Meryem için bilinçli seçildiğinin de göstergesidir.

### c) Meryem Öncesi Karadeniz'de Bereket Kültleri

Sümela manastırı için bu bölgenin ve bu dağın seçilmesi de tesadüf değil, aksine bölgede yayılan bereket kültürünün hâkimiyetini betimlemektedir. Kaynaklarda 'Sou-mela' ya da 'Oros Mela' olarak geçen mekân, sonradan 'Kara Dağ' olarak anılmıştır. Sümela kelimesinin siyah olan Meryem ikonasından geldiği de rivayet edilmekte<sup>11</sup> ise de, koyu renkli bazalt ve andezitlerden oluşan Karadağ'dan gelmesi de muhtemeldir.<sup>12</sup> Eliade'ye göre, Kutsal taşlar hiçbir zaman sadece taş oldukları için kutsallık kazanmamış, tanrısal bir varlığın tezahürü olarak varlık kazanmışlardır. Frigya tanrıçasının Roma'ya aktarılışında Kibele'yi barındırdığına inanılan kara taş, bu taş kültürünün kadimliğini kanıtlar.<sup>13</sup> Aynı zamanda kaya, toprak ananın en eski simgelerindendir. Annelerin koruyucusu olarak kabul edilen ve 'toprak ana' olarak da tapınılan tanrıça, Roma'da "Tanrıların, Devletin ve Yaşamın Anası" olmuştur. Yine Frigler'de ana tanrıça kültü dağa çok dağlarda ve kayalık yerlerde uygulanmış ve buralara sunaklar inşa edilmiştir.<sup>14</sup> Sümela'nın içinde bulunduğu bölgenin bu külte uygunluğu dikkat çekicidir. Ancak buranın 'Sümela' olarak adlandırılmasında dikkat çeken diğer bir husus, bu kelimenin bereket kültürünün önemli isimlerinden olan Aphrodite (Afrodit) ve Dynosius (Diyonosyus) için de kullanılmasıdır. Buna göre kelimenin kökeninde geçen ve siyah anlamına gelen 'μελα' (mela) sözcüğünün aslında 'μελάνοτης' (melanotes) ve 'μελαινίς' (melainis) şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Her iki kelimenin siyah, karalık anlamında kullanıldığı ve bu iki sıfatın güzellik, bereket, hayat kaynağı olarak anılan Afrodit'e verilmesi<sup>15</sup>, Hıristiyanlıkta hayat kaynağı olarak anılan Meryem ile özdeşleşmesi dinler ve kültürler arasındaki geçişin örneklerindendir.

Aynı zamanda Sümela'da bulunan daha sonra Yunanistan'a giden siyah renkli Meryem tasvirinin de arkasında Ana Tanrıça arketipini bulmak mümkündür. Özellikle Gürcü kiliselerinde hakim olan 'Kara Meryem' her ne kadar kilise içinde yakılan mum islerinden karardığı düşünülse de bu tasvirlerin genelde mağara, ağaç kovuğu ve su kaynaklarındaki kayalarda yer alması pagan geçmişi teyit etmektedir.<sup>16</sup> Fransa, Polonya ve İspanya'da 'Kara Meryem' ya da popüler adıyla 'Kara Madonna' adıyla 300'den fazla mekânın bulunması ve bu bölgelerin eski bolluk ve bereket kültürünün yoğun olarak yaşadığı yerler olmaları dikkat çekicidir.

Diğer taraftan Karadeniz bölgesindeki Meryem kültürünün diğer bir boyutu da bir dönem Trabzon'da da hâkimiyeti altına alan Gürcülerin Meryem'e olan bağlılıklarıydı. Gürcü kaynaklarına göre Hz. İsa'nın göğe çıkışından sonra havariler arasında Hıristiyanlık faaliyeti için kura çekilmiş ve kurada Gürcistan bölgesinde Hıristiyanlığı yayma vazifesi Hz. Meryem'e verilmiştir. O da bu işi kendi adına yapması için havari Andre'yi<sup>17</sup> (Andreas) görevlendirerek kucağında Hz İsa bulunan tasvirini ona vermiştir. Dolayısıyla, Gürcüler arasında Hıristiyanlığı ilk yayanın Andre olduğu ve Gürcistan'da Meryem Ana adına bir kilise inşa ettiği rivayet

11 Semavi Eyice, *Trabzon yakınlarındaki Sümela Manastırı*, (Belleten Dergisi, c. 30/118 - Yıl: 1966 Nisan), s. 246.

12 Mehmet Alparslan Küçük, *İnanç Turizmi Açısından Türkiye'de Dini Mekanlar*, (Ankara, 2013), s. 461,

13 Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 232.

14 Erhan Altunay, *Paganizmde Ana Tanrıça*, (İstanbul: Hermes Yayınları, 2014), s. 171.

15 <http://lsj.translatum.gr/wiki/%CE%BC%CE%B5%CE%BB%CE%B1%CE%B9%CE%BD%CE%AF%CF%82>, (Erişim 8 Eylül 2015)

16 Altunay, s. 189.

17 Andreas, İsa'nın 12 havarisinden biri olup, Katoliklerin Petrus'u hami görmeleri gibi, Ortodokslar tarafından hami kabul edilir.

edilmektedir. Aslında, Gürcü ülkesinin. “Meryem Ananın hissesine düşen ülke” olarak görüldüğü kabul edilmektedir.<sup>18</sup>

Aynı doğrultuda Hıristiyanlık Gürcistan’da yayılmaya başladığında merkezi bölgelerde yapılan misyonerlik çalışmaları sonuç vermiş olsa da özellikle kırsal kesimlerde yaşayan insanların eski geleneklerine olan bağlılıkları devam etmiştir. Hıristiyan misyonerlerin onları dine katma çabaları sonuçsuz kalınca, Hıristiyanlığın birçok bölgede yaptığı akidelerin yerel kültürel uygulamaya formülü devreye girmiş ve bir takım kaideler halkın anlayacağı ve daha kolay adapte olacağı şekle bürünmüştür. Buna göre, Gürcistan’da MÖ. II. yüzyıldan itibaren Mithra dinine bağlı olarak, Güneş ve ay kültü önemli bir yer işgal etmiştir.<sup>19</sup> Hıristiyanlık Gürcistan’da yayılırken, Güneş kültü üzerinde bazı değişiklikler yapmış ve kendi tanrı ve azizleri ile bütünleştirmiştir. Böylece, Güneş Tanrıça “Meryem” ve “Barbare” ile erkek tanrı Ay ise “Aziz Giorgi” ile özdeşleştirilmiştir. Geleneksel Gürcü dininde Güneş Tanrıçasının fonksiyonu Meryem’e yüklenmiştir.<sup>20</sup> Buradan yola çıkarak Mithra inancının da bir dönem hâkim olduğu içinde Sinop ve Trabzon’un da bulunduğu Karadeniz bölgesinde ortaya çıkan sikke, para ve diğer eşyalar üzerinde bulunan güneş sembelleri<sup>21</sup> bu dinin bölgedeki yayılışını göstermektedir. Dolayısıyla Gürcülerde yaşanan Güneş-Meryem değişiminin bir benzerinin de Trabzon’da yaşandığı ve Meryem-Panagia kültürünün bölgeye olan adaptasyonu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Sümela manastırının kurulduğu bölge, adının Panagia olması, Trabzon bölgesinin tarıma dayalı verimlilik ve bereket beklentilerinin Ana Tanrıça’nın bereket gücüne zemin hazırlaması, bölgede ve Rusya’ya kadar uzanan coğrafyada Kybele, Artemis, Attis, Hermes gibi arkeolojik bulguların varlığını bir araya getirdiğimizde Hıristiyanlığın tıpkı Efes’te olduğu gibi yayıldığı yerlerde bulunan kültürel uygulamalara adapte olurken nasıl değiştiği fark edilmektedir.

#### **d) Meryem’e ait Freskler ve Sembollerinin Değerlendirilmesi**

Kucağında İsa ile Meryem figürü bütün dünyanın en bilinen resimlerindedir. Böyle tasvir edilen ana ve çocuk Hıristiyanlığın başlattığı bir akım değildi. Hıristiyanlık, özellikle II. yüzyıldan itibaren, yayıldığı topraklardaki mevcut inançların üzerine ve insan zihinlerinde taze olan ‘Tanrıça’, ‘Bereket’ kültüleri üzerine teolojik sütunlarını bina eden bir gelenek halini almıştır. Hıristiyanlığın yayıldığı erken dönemde bu gelenekler öylesine bir hal almıştı ki ilk başlarda Pavlus’un seyahatlerinde yaptığı vaazlara sert tepki gösterip kendi kültürlerinden vazgeçmeyen insanlar vardır. Hatta onun taşlanması<sup>22</sup> da bu tepkinin bir göstergesidir. Demeter, Kybele, Persephone, Hera gibi tanrıçaların güçleri, İsis’in öldürülen eşine yeniden hayat verme mücadelesi oldukça bilinen fenomenlerdi. Ayrıca bakire bir anneden doğan tanrı veya kahraman, çeşitli meslek gruplarını koruyan tanrıçalar, tanrıçaların topraktaki bereket ve yiyeceklerdeki bolluktan sorumlu olması, karşılaşılan bir kıtlık halinde tanrıçasının kızdığına ya da hastalıklara neden olduğuna inanılması ve yine şifa vermesi için ondan yardım talebinde bulunulması gibi mitler<sup>23</sup> Hıristiyanlığın yayıldığı ortam ve zamanlar da zaten yerleşik bir halde idi.

Çatalhöyük, bu yerleşik bereket kültürünün kadimliğini göstermesi bakımından önemlidir. Anadolu’nun dini argümanlarına dair en eski örneklerinden biri olan Çatalhöyük kazıları Neolitik (Cilalıtaş) dönemin dini yapısına ışık tutmaktadır. Radyo-karbon yöntemiyle yapılan tarihlendirmeye göre, XII. tabaka MÖ. 6800 yıllarına kadar inerken, I. tabaka da MÖ. 5700

18 Sami Kılıç, *Gürcülerin Dini Tarihçesi*, Dini Araştırmalar Dergisi, c. 8/22, s. 69.

19 Gocha R. Tsetschladze, *The Cult of Mithras in Ancient Colchis*, Revue de l’Histoire des Religions, (Balliol College, Oxford, V. ccix-2, 1992), s. 120.

20 Kılıç, *Gürcülerin Dini Tarihçesi*, s. 70.

21 Tsetschladze, *The Cult of Mithras in Ancient Colchis*, s. 121.

22 Elçilerin İşleri, 14:19.

23 Maksude Kurt, *Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlıktaki Meryem Figürüne Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, (Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 16.



yıllarına kadar gelmektedir. III-X. tabakalar arasında bol miktarda rastlanan kült odalarında pişmiş kilden yapılmış Ana Tanrıça heykelcikleri, boğa başı ve boynuzları, kadın göğüs rölyefleri bulunmuştur. Ana Tanrıça, genç kadın, doğuran kadın ve yaşlı kadın olarak tasvir edilmiştir.<sup>24</sup>

Anadolu Tanrıçalarından olan Kybele'nin varlığına ise MÖ. 8. yüzyıl dolaylarında rastlanmaktadır. Kybele tapımının Grek kolonileri ile birlikte bu yüzyıllarda Karadeniz'e taşındığı tahmin edilmektedir. Vermaseren'in yaptığı çalışmalarda Apollonia, Olbia, Kırım Yarımadası, Kurban Nehri gibi bölgelerde bulunan antik eserlerde, Kybele'nin geleneksel uzunca bir tunik elbisenin olduğunu, bazı figürlerde başının kapalı olduğunu, bazı figürlerde ise gösterişli bir taç taşıdığını belirtmiştir. Kybele genelde kucağında bir aslan, kedi ya da bebek Attis'i taşıırken resmedilmiştir.<sup>25</sup>

Bunun yanında Attis genç ve çocuk olarak tasvir edilmiş, uzunca bir pelerini olduğu, başının genelde örtülü olduğu ve Frigya örtüsüne benzediği gözlenmiştir.<sup>26</sup> Karadeniz Bölgesinde Mitra inancı Attis ile birleşince Attis'in çocukluk yüzü çift taraflı bir yapıya dönmüştür. Mitra ve Attis birbirinden ayırlanamamıştır.<sup>27</sup> Mitra'nın Kybele gibi taşlardan doğumu da taş ile ilgili arketiplerin yaygınlığını göstermesi bakımından önemlidir.

Tıpkı Meryem'in Tanrı annesi olması inancı nasıl ki Efes'den diğer bölgelere ve Karadeniz'e taşındı ise Attis ve Kybele kültürünün Ege'den başlayarak MÖ.4 yy itibaren Karadeniz'e taşındığı belirtilmektedir.<sup>28</sup> Vermaseren, Ege Denizi sahillerinde Kybele figürlerinin yanında bulunan dişil karakter Hecate ile diğer yanındaki genç ve gösterişli Hermes'e dikkat çekmektedir.<sup>29</sup> Bu durum Trabzon'da bulunan tarihsel kalıntılar arasındaki Hermes figürlerin Kybele ile anılmasını da beraberinde getirmiştir.

Heykellerden birinde Ana Tanrıça iki aslanın koruduğu bir taht üzerine oturmuş, ölüm ve hayatın sahibi olarak bir insan kafasını ayakları altına almış şekilde tasvir edilmiştir.<sup>30</sup> Meryem tasvirlerinde bu aslan ve bazı yerlerde kedi olan figürlerin yerlerini, melekler ve azizler almıştır. Ayrıca Kutsal Ana ya da Ana Tanrıça figürlerinin sadece Anadolu'daki Kybele, Demeter ve Adonis'den oluşmadığını özellikle Mısır'da bulunan Tanrıça İsis'in de bu sıfatla anıldığını belirtmek gerekir. Hıristiyanlığın ilk 4. Yüzyılda Mısır, İskenderiye ve Kuzey Afrika boyunca yayıldığı ve bu kültürün eski temsilcileri ile karşılaştığı hatırlandığında İsis fenomeninin Meryem'e dönüşmesi de muhtemeldir. Zira Meryem'in tıpkı İsis gibi Tanrı annesi sıfatı aldığı Efes Konsilinde konsil başkanı Kurilos'un sözlerine 'Ey Tanrı annesi Meryem' diye söze başlaması sonrasında konsil üyelerinin birçoğu bunu kabullenmekte zorlandı.<sup>31</sup> Fakat onun teolojik ve siyasi manevraları sonucu 'Tanrı annesi' sıfatı kabul edildi ve İsis'in başındaki yarım ay, Meryem'in başındaki taca dönüştü.<sup>32</sup> İsis'in kucağındaki Horus ise Meryem'in kucağındaki İsa'ya dönüşmüştü. Sonuçta zihinlerde tazeliği koruyan Kybele, Demeter ve İsis benzeri kültürlere benzeyen akideler halk tarafından daha kolay kabul edildiği düşünülürse halk için değişen sadece isimler olmuştu. İsis, Osiris, Horus üçlüsü ile Zeus, Hera ve Herkül'ün teslise dönüşmesinde de benzer adaptasyonları görmek mümkündür. Bu hal, Hıristiyanlık için yeni kazanımların çokluğu anlamına geleceği için, başta Pavlus olmak

24 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Anadolu'nun Tarih Öncesi İnançları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, No: VI, (1986), s. 15.

25 Eugene N. Lane, *Cybele, 'Cybele and Her Companions on the northern littoral of Black Sea'*, Attis and related cults: Essays in memory of M.J. Vermaseren, (Leiden: New York, 1996), s. 101.

26 Lane, *'Cybele and her companions on the northern littoral of Black Sea'*, s. 108.

27 Lane, s. 109.

28 Lane, s. 110.

29 Lane, *'Cybele and Her Companions on the northern littoral of Black Sea'*, s. 110.

30 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Anadolu'nun Tarih Öncesi İnançları*, s. 15.

31 Çelik, *Süryani Tarihi*, s. 162.

32 Çelik, s. 165.

üzere<sup>33</sup> diğer bazı patriklerin teolojik ve onların destekçisi olan imparatorlar sayesinde iman akideleri benimsenerek Hristiyanlık adeta senkretik bir hale dönüşmüştür.

## 2- Mistik Yaşamın Manastıra Dönüşmesi

Hiç kuşkusuz Sümela özelde Ortodoks Hristiyanlar için genelde ise tüm Hristiyanlar için kutsal sayılan ve her yıl Meryem'in göğe yükselişi aşısına 15 Ağustos'ta ayınların düzenlediği bir merkez olmuştur. Sümela manastırı tarihte asketik yaşamın merkezi olmasının yanı sıra, bazen prenslerin yetiştiği bir okul bazen baskılardan kaçanların sığınma yeri olmuştur. Ancak esas fonksiyonu olan manastır hayatının Sümela'da nasıl hayat bulduğu ve hangi aşamalardan geçtiği de önemli bir husustur. Zira reform dönemi sonrasında Protestanlar içindeki bazı düşünürlerin, manastır ve asketik yaşamın Hristiyanlığın özünde olmadığına dair iddiaları, tıpkı İsa'nın Tanrı olmasında, Meryem'in Tanrı annesi olmasında gördüğümüz gibi bir adaptasyonun sonucu mu sorusu ortaya çıkmaktadır.

Protestan tarihçiler genel olarak Martin Luther'in gündelik hayatı benimseyen ve manastırcılığı reddeden görüşüne uyarak, asketizmin Hristiyanlığa sonradan sokulduğunu iddia etseler de Katolik ve Ortodoks araştırmacılar, manastır hayatının Yeni Ahit metinlerinde yer aldığını münzevi yaşamın, İsa ve havarileri tarafından benimsenip uygulandığını belirtmişlerdir. Bu iddialar kuşkusuz Protestan, Katolik ve Ortodoks eğilimli akademik çevreler bu meseleyi kendi pozisyonlarının haklılığını göstermek için çalıştıklarını göstermektedir.<sup>34</sup>

Hristiyanlığın doğup geliştiği Kudüs bölgesinde Yahudi mezhebi olan Esseniler<sup>35</sup> ve Mısır kökenli Therapatue gibi azınlıkta kalan grupların yaşadığı münzevi hayat, Manastır gibi kurumsal asketik yaşamın henüz oluşmadığı dönemlerde asketik yaşamın ilk örnekleri sayılabilir. MS. 4. yüzyılda çölde tek başına yaşayan Mısırlı Antony ile başlayan münzevi yaşam, kolektif manastır hayatı anlamında onun çağdaşı olan Pakhomius tarafından kurulmuştur.<sup>36</sup> Mısır'da manastırcılık hayatı yaşayan bu kimselerin bir kısmı manastırcılığı tanıtan pek çok eser kaleme almış ve kendi memleketlerine giderek manastırcılığı başlatmışlardır. Antony'nin biyografisinin anlatıldığı Vita Antony adlı eserin yayılmasında sonra bu azizleri Mısır'da ziyaret etmek isteyenler arasında Pontuslu Evagrius olması<sup>37</sup> onun etkisinin Pontus bölgesine kadar yayıldığı göstermektedir.

Ancak, Hristiyan mistik yaşamının Mısır'dan ziyade Eski Yunan ve Anadolu'nun yerel kültürlerinde aramak daha doğru bir yaklaşımdır. Zira Mısır'da münzevi yaşantının daha bireysel yaşandığı ve bekârlık, riyazet ve temizlik gibi uygulamalar Hristiyan keşişlerinkinden farklılık arz etmekteydi.<sup>38</sup> Dünya mistisizmini, eski Grek sırları ile yoğrulmuş mitlerinde aramak gerektiği, hem teori hem de pratikte Hristiyan mistisizminin bu eski mitleri takip ettiğini savunan düşünürler vardır.<sup>39</sup> Her ne kadar monastisizmin merkezi Mısır gibi görülsede esas ona anlam kazandıran misyonlar Suriye, Mezopotamya ve Anadolu'da yüklenmiştir.

33 Pavlus Roma vatandaşı bir Yahudi aileden doğmadır. Hem Roma kültürünü hem de Yahudi teolojisine aşına olan Pavlus'un ilk misyon faaliyetlerini Yahudilere yaptığı ama onların Pavlus'un tabii olmadığı bilinir. Zira Pavlus'un sünnetin geçersiz olduğunu söylemesi, İsa için 'Tanrı oğlu' ifadelerini kullanmaları gibi ifadeler Yahudiler tarafından kabul edilemezdi. Ancak bu ifadeler Anadolu'da yaygın olan Grek-Roma adetleri üzerine yaşayan halklar için son derece makuldü. Zaten Pavlus'un seyahatlerindeki rota da bu amacı doğrulamaktaydı.

34 Bilal Baş, 'Hristiyan Manastırcılığın Doğuşu', Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2013/1), sayı: 44, s. 189.

35 Lut Gölü civarında bulunan Kumran mağaralarında yaşayan münzevi bir Yahudi cemaatidir. Araştırmacıların çoğu, Ölüdeniz El Yazmaları diye bilinen külliyyatın sahiplerinin onlar olduğuna inanmaktadır. Bkz. Halil Temiztürk, *Ölüdeniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 2012).

36 Baş, Hristiyan Manastırcılığın Doğuşu', s. 189.

37 Samuel Rubenson, "Asceticism and Monasticism, I: Eastern", Cambridge History of Christianity, Vol. 2, (Cambridge, 2008), s. 649.

38 Murat Tural, *Ortaçağ Doğu Hristiyanlığında Manastır Hayatı*, (İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2011), s. 35.

39 Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World Religions*, (London: 1976), s. 8.

Özellikle bu bölgelerin mistik başarıları ve münzevi kahramanları, mistisizmin olgunlaşmasını sağlamıştır.<sup>40</sup>

Dini fenomenlerin ortaya çıkmalarında sosyo-psikolojik nedenlerin de varlığı hatırlandığında Hıristiyanlıkta mistik yaşamın sebepleri de ortaya çıkmaktadır. Sümela, Vazelon gibi manastırların yaygınlaşmasında da aynı sebepleri görebilmekteyiz. Hıristiyanlığın başlangıcında İsa'nın sadece bir mistik tebliğci olmadığı, hatta Esseniler gibi münzevi bir cemaate girdiği ancak onların içe dönük tebliğ faaliyetleri yerine dış dünyaya açılmak istemesi nedeniyle onlardan ayrıldığı düşünüldüğünde<sup>41</sup> mistik yaşantının Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk dönemde görülmediği ortaya çıkmaktadır. Ancak İsa sonrasında havariler dönemi ve sonrasında başlayan eziyetler ve Roma'nın yapmış olduğu takibatlar sonucu insanların merkez sayılan yerlerden Petra, Antakya ve Kapadokya gibi daha sakin yerlere sığınmaları ve bu takibatlar sonucu verilen martylerin (şehitlerin) çokluğu insanlarda daha mistik bir yaşantı sürmenin alt yapısını oluşturdular. Vergilerin aşırılığı, köleliğin yaygınlaşması, yoksulluk ve barbaların artması insanları yalnızlığa doğru itmekteydi.<sup>42</sup> Erken dönem Hıristiyanların en yüce mistik hedefleri olan şehitliğin devletin resmen Hıristiyanlığı benimsemesi üzerine bu olgunun yerini dolduramayan insanlar şehitlik yerine, bedene eziyet vererek ruhun kurtuluşa ermesini yeni hedefleri olarak belirlediler. Roma ise mistik yaşantı sonucu oluşan manastı hayatının yaygınlaşmasına eski putperest alışkanlıkların yok edilmesi adına destek vermiştir. Hiç kuşkusuz İznik konsilinden beri devletin müdahalelerinde dini kaygıdan daha çok siyasi birliği sağlama temel amaç olduğu hatırlanırsa Roma'nın manastırlara bağlı olan tebaasının daha kontrol altında olmasını, siyasi erke zarar gelmemesi için bir amaç olacağını da düşünmüş olabilir.

Trabzon ve Sümela'dan önce bölgede kısmen hâkim olan Gnostik kökenli inançlarda da münzevi yaşamın izlerini bulmak mümkündür. Özellikle II. ve III. yüzyıllarda Karadeniz'de de etkileri görülen gnostisizmin bölgedeki en önemli temsilcilerinden olan Sinoplu Marcion,<sup>43</sup> bu konuda Hıristiyan monastisizmine kaynaklık edecek görüşler ileri sürmüştür. Özellikle gizemli ritüelleri ve bilgiye ulaşmadaki sır kültleri ile adeta mistik yaşamın temellerini oluşturmuşlardır. Örneğin Marcion'un bekâr yaşamadıkça vaftizin hiçbir yararı olmayacağını söylemesi,<sup>44</sup> Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrı bir din olduğunu vurgularken düalist fikirler ileri sürmesi,<sup>45</sup> onu derin bilgiye ulaşma arzusuna ve asketizm ahlakına sevk etti.<sup>46</sup> Bütün bu örnekler, Hıristiyanlık öncesinde bölgede var olan gnostik mistisizmin manastı hayatının özüne kaynaklık ettiğini göstermektedir.

Hıristiyanlıkta İsa ve Tanrı anlayışının mahiyeti mistisizm için hayati bir önem taşımaktaydı.<sup>47</sup> Her ne kadar İsa'nın tamamen mistik bir yaşamı tavsiye ettiğini İncil metinlerinden çıkarmasak da buna dair örneklerde yok değildir.<sup>48</sup> İsa'nın doğumu, yaşamı,

40 William Harmless, *Desert Christians An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, (Oxford, New York: 2004), s. 425.

41 Halil Temiztürk, *Ölüdeniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri*, s. 92-98.

42 Tural, *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*, s. 49.

43 MS. 100'lü yıllarda Sinoplu bir gemici ailesinin oğlu olarak doğan Marcion, gnostik fikirleri nedeniyle babası tarafından Sinop'tan kovulunca, Roma'ya gitmiştir. Burada Cerdo ile gnostik fikirlerini pekiştiren Marcion, Yeni Ahit'in ve Hıristiyanlığın Yahudilikten tamamen bağımsız olmasını, Yeni Ahit'in Tanrısının Eski Ahit'in kinci Tanrısında merhametli ve sevgi dolu olduğunu savunmuş, ayrıca Luka ve bazı Pavlus mektuplarından oluşan Yeni Ahit kitap listesi ile dikkat çekmiştir. Savunduğu bu ilkelerle sapkın sayılan Marcion 150'li yıllarda ölmüş ancak ilk dönem Hıristiyanlık üzerinde gnostik fikirleri ile etkisi yıllarca devam etmiştir.

44 Tural, *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*, s. 41.

45 Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), s. 28.

46 Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, s. 84

47 Tural, *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*, s. 43.

48 Luka 14:26'da geçen 'Eğer bir kimse bana gelir ve kendi anasına babasına karısına çocuklarına kardeşlerine ve hatta kendi canına buğz etmez ise benim şakirdim olamaz' ifadesi ve Luka 14:33'de geçen 'Sizden kim varımı yoğunu gözden

mucizeleri, şeytanla çölde imtihanı,<sup>49</sup> kötü varlıklardan insanları kurtarması, çarmıhta ölüp, inananların günahlarına kefarete olması inananlar için bir ideal oluşturmuştur. Manastırda yaşayan rahibelerin onunla manevi nişanlı sayılmaları, İsa'nın güveyi olarak kabul edilip, hangi güveyinin yiyecek olarak kendini sunduğu ve onları neşelendirmek için şarap yerine kendi kanını sunduğu bir düşünce olarak nitelendirilmesi<sup>50</sup> mistisizme örnekler teşkil etmektedir. Hıristiyanlık özünde olmasa da kendisinden önce Uzak Doğu'da var olan münzevi yaşamın Anadolu formu ile tanışmıştı. Bu kült Gnostisizm'den, Grek felsefesinden, Anadolu'nun yerel inançları ile bezenmişti. Tıpkı inanç anlamında olduğu gibi Hıristiyanlık dönemin taşıdığı olduğu özelliklerin yardımıyla kendi mistik düşüncesini yerleştirmişti.

MS. II. Yüzyıldan itibaren tohumları atılan mistik yaşantının III. Yüzyıldan itibaren manastır hayatına doğru döndüğü bilinmektedir. Çölde yaşayan Antony, manastırcılığın Doğu'daki ilk örneklerini sunan Pochimius, Nusaybinli Aziz Afrem ve sütun üstünde yaşayan Aziz Simeon örnekleri bu yüzyıllarda mistik yaşamın toplum nazarındaki etkisini göstermektedir. Toplumun bu azizleri şehrin koruyucusu yapmaları, şifa dilemek için ziyarete gelmelerini, hatta Sütuncu Simeon'un, dönemin kralı II. Theodosius'a yazdığı tehdit dolu mektuptan sonra kralın rahiplere daha müsamahalı davrandığı ve ölümünden sonra manevi otorite kazanmak isteyen Leo'nun Simeon'un naaşını başkente istemesi üzerine halkın topyekûn buna karşı durarak naaşın Antakya'da kalmasını sağlamaları<sup>51</sup> mistik azizlerin halkın nazarında nasıl değerli olduklarını göstermektedir.

Bütün bu bilgiler, münzevi yaşama dâhil olmak isteyenlerin sayısının artması üzerine cenobitik yaşam tarzı dediğimiz ortak paylaşıma dayalı manastır hayatının ortaya çıkması bir zorunluluk halini almıştır. Manastırlar başlangıçta kilisede görevi olmayan Hıristiyanlar tarafından oluşturulmuş olsa da, dördüncü asırdan itibaren ise bu kurumlar kiliseye entegre edilmişlerdir.<sup>52</sup> O dönemlerde İstanbul'da sadece erkeklere ait 67 manastırın varlığı<sup>53</sup> 340 yılında Çankırı'da manastır hayatını düzenleyen kuralların tartışıldığı Gangra Sinoduna aralarında Pontus'un da bulunduğu birçok keşişin katılması, 379 yılında ölen Kapadokyalı Basil'in, yazmış olduğu manastır hayatına dair eserler dönemin Pontus dâhil birçok yerinde etki etmesi mistik yaşantının Trabzon bölgesinde de etkili olduğunu göstermektedir.

## Sonuç

Birçok din, doğduğu toprakların dışına yayıldığında ve zamanla firkalara ayrıldığında değişik akide farklılıklarına uğrayabilir. Hıristiyanlık ise bu değişimi, Pavlus, Cyrill, Origen ve Tertullian gibi ilk dönemin önemli isimleri sayesinde bilinçli bir tercihte bulunarak sağlamıştır. Özellikle Pavlus'un Roma vatandaşı olması, Tarsus gibi Helenistik düşüncenin hâkim olduğu bir yerde yetişmesi, onun Hıristiyanlığı şekillendirmesinde büyük etki etmiştir. Anadolu'nun çok kültürlü dînî havasını bilen Pavlus'un yapmış olduğu misyon seyahatleri sonrasında Anadolu'nun kültürleri ile tanışan Hıristiyanlık, dönemin siyasi erkinin de yardımıyla kendini bu kültürlere adapte etmeye çalışmıştır. Efes'te yerleşik olan Kybele inancının Meryem'e dönüşmesi sonrasında yayılan Theotokos, Efesli azizler tarafından Trabzon'a kadar yayılmıştır. Ayrıca Trabzon'un da içinde bulunduğu coğrafyada Hıristiyanlık öncesinde hâkim olan Grek ve Pers kültürlerinin

çıkarmaz ise öğrencim olamaz ' ifadeleri bu kapsamda değerlendirilebilir.

49 Markos 1:15; Luka 4:1-2.

50 İshak-Sara Tanoğlu, *Eserleriyle Mor Afrem*, (İstanbul: 2006), s. 197.

51 Tural, *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*, s.92

52 Bilal Baş, *'Hıristiyan Manastırcılığın Doğuşu'*, s. 202.

53 Pere Delahaye, *'Byzantine Monasticism'*, Byzantium An Introduction to East Roman Civilization, Ed. Norman H. Baynes-L.B. Moss, (Oxford: 1948), s. 145.

etkisi halk nazarında hala canlı olduğu için, insanların kolay benimseyeceği ilkelerin yeni dine geçişte kolaylık sağlayacağı aşikârdır. Gürcistan ve Rusya'nın da içinde bulunduğu coğrafyada yapılan arkeolojik kazılarda, bereket ve tarım ilahesi 'Ana Tanrıça' Kybele'nin, Perslerin Mithra inancındaki 'Ana Güç' Güneş kültünün, Hıristiyanlıkta 'Magna Mater'e, Theotokos'a yani 'Tanrı Annesi'ne dönüşmesi bu geçişin izlerini göstermesi bakımından önemlidir.

### Kaynakça

- Altunay, Erhan, *Paganizmde Ana Tanrıça*, İstanbul: Hermes Yayınları, 2014.
- Baş, Bilal, '*Hıristiyan Manastırcılığın Doğuşu*', Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 44, 2013.
- Çelik, Mehmet, *Süryani Tarihi*, Ankara: Ayraç Yayınları, 1996.
- Delahaye, Pere, '*Byzantine Monasticism*', Byzantium An Introduction to East Roman Civilization, Ed. Norman H. Baynes-L.B. Moss, Oxford: 1948.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003.
- Eyice, Semavi, *Trabzon yakınlarındaki Sümela Manastırı*, Belleten Dergisi, Cilt: XXX - Sayı: 118 - Yıl: 1966 Nisan.
- Graef, Hilda, *Mary A History of Doctrine and Devotion*, New York, 1963.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Harmless, William, *Desert Christians An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford New York: 2004.
- Kaçar, Turhan, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London: 1977.
- Kılıç, Sami, *Gürcülerin Dini Tarihçesi*, Dini Araştırmalar Dergisi, c. 8, No: 22, 2005.
- Kurt, Maksude, *Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlıktaki Meryem Figürüne Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Kutsal Kitap, Yeni Yaşam Yayınları: İstanbul, 2013.
- Küçük, Mehmet Alparlan, *İnanç Turizmi Açısından Türkiye'de Dini Mekanlar*, Ankara, 2013.
- Lane, Eugene N., Cybele, '*Cybele and Her Companions on the northern littoral of Black Sea*', Attis and related cults: Essays in memory of M.J. Vermaseren, Leiden:New York, 1996.
- Parrinder, Geofrey, *Mysticism in the World Religions*, London: 1976.
- Rubenson, Samuel, '*Asceticism and Monasticism, I: Eastern*', Cambridge History of Christianity, Vol. 2, Cambridge, 2008.
- Sarıçioğlu, Ekrem, *Anadolu'nun Tarih Öncesi İnançları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, No: VI, 1986.
- Tanoğlu, İshak-Sara, *Eserleriyle Mor Afrem*, İstanbul: 2006.
- Tarakçı, Muhammed, '*Hıristiyanlıkta Logos Doktrini*', Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, cilt: VIII, sayı: 1, 2011.
- Temiztürk, Halil, *Ölüdeniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012.
- Tsetschladze, Gocha R., '*The Cult of Mithras in Ancient Colchis*', Revue de l'Historie des Religions, Balliol College, Oxford, V. ccix-2, 1992.
- Tural, Murat, *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*, İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2011.
- Tümer, Günay, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.



## TARİH BOYUNCA TRABZON VE HAVALİSİNDE ÇOK KÜLTÜRLÜ DİNİ YAŞAM VE BU YAŞAMA CİZVİT MİSYONERLERİN GÖZÜNDEN BAKMAK

*Mehmet Bülent ULUDAĞ\* - Haktan BİRSEL\*\**

### Giriş

Karadeniz varoluşundan itibaren Avrasya coğrafyasının en önemli ulaşım bölgesi ve bu açıdan Avrupa ile Asya arasında bağlayıcı deniz olmuştur. Bu nedenle de kıyı hattı boyunca önemli yerleşim alanları kurulmuş, önemine bağlı olarak sürekli mücadele alanı kapsamında el değiştirmiştir. Dolayısı ile bu özellik Karadeniz'de kalıcı çokkültürlü yapılar oluşmasına ve insanların farklı kültürlerle bir arada yaşamaları konusunda yumuşak bir kültür iklimine sahip olmasına neden olmuştur.

Bu açıdan Karadeniz demografisi incelendiğinde değişik kültür yapılarının din ve dil farkı gözetmeksizin çok uzun bir zaman diliminde beraber yaşayabildiği, farklı toplumların farklılıklarını hoşgörü medeniyeti içinde erittikleri ve barış iklimi yarattıkları açık bir şekilde görülmektedir.

Karadeniz'in kıtalar arasında sağladığı ulaşım kolaylığı özellikle ticari alanda kendisini göstermiştir. Çoğunlukla ipek yolunun kuzey uzanımı Karadeniz üzerinden deniz yolu ile Avrupa ve Rus topraklarına çıkış yapma imkânını elde etmiştir. Bu nedenle de bölge kısa süreler içerisinde diğer bölgelere göre daha zenginleşmiş, önemli hale gelmiş ve yoğun bir şekilde özellikle farklı dini kültür gruplarının akınına uğramıştır. Sonuçta yoğun bir nüfus yapısı ve bir arada yaşama formuna sahip ortak bir Karadeniz kültürü ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup>

Karadeniz coğrafyasının bu özelliklerinin en çok ortaya çıktığı alan Trabzon ve havalisidir. Bunun belirgin iki sebebi vardır. Bunlardan ilki Rus topraklarına yakınlığı ve aynı zamanda kuzeye uzanan ticaret yolunun denize çıkış sağlayan en kısa güzergâhı olmasıdır. İkincisi ise İstanbul'un fethinin ardından Fatih Sultan Mehmet tarafından genişleme trendine giren Osmanlı devletinin Balkanları ve Trabzon civarını kendisine ekonomik değer olarak görmesidir. Zira 1461 yılında bu bölge Osmanlı toprakları içine dâhil edilmesinin ardından Karadeniz ticari hayatı tam anlamı ile Osmanlı kontrolüne geçmiş ve Trabzon, demografik yapısı içinde var olan farklı otokton toplumlarla beraber hızla İstanbul'dan sonra önemli bir merkez haline gelmeye başlamıştır.

Trabzon ve havalisi hem ticari merkez olması ve hem de Rum ve Ermeni bakımından diğer bölgelere göre daha yoğun bir demografiye sahip olması, başta Avrupalılar olmak üzere

\* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi, mehmetbulentuludag@gmail.com;

\*\* Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi, haktanbirselsel@gmail.com

1 Burnaby, İran-Erzurum-Gümüşhane-Trabzon hattının çok yoğun bir ticaret güzergâhı olduğundan bahsetmektedir. Özellikle Gümüşhane'de çıkarılan madenlerin İran'a ve doğuya, İran'dan da başta ipek olmak üzere diğer doğu mallarının Anadolu'ya giriş hattı olduğunu ifade etmiştir. Fred Burnaby, *At Sirtında Anadolu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 272.

dönemsel güç merkezlerinin sürekli ilgisini çekmiştir. Bu ilgi 16. Yüzyılın ortasından itibaren Sultan Süleyman'ın Fransa'ya tanıdığı önce Katoliklerin sonra da bütün Hristiyanların hamiliği imtiyazları sayesinde önemli bir değişime uğramıştır. Fransa sahip olduğu imtiyazların koruması altında sürekli bir şekilde Osmanlı topraklarına Cizvit ve Kapusen misyonerler göndererek Osmanlı toplumu içinde yaşayan Hristiyanların dini kültürlerinin canlı kalmasını sağlamış ve birçok Avrupa devletine yasak olan topraklar hakkında değerli bilgiler edinebilme imkânına kavuşmuştur.

Çalışmanın amacı Trabzon ve havalisinin tarihi süreç içinde ılıman bir kültür iklimine nasıl sahip olduğunu ve bir arada yaşam algılamasının nasıl geliştiğini tarihi arşiv belgelerinde yer alan yabancı Hristiyan din adamlarının gözü ile işlemektir. Bu kapsamda çalışma üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde Trabzon ve havalisinin tarih boyunca çok kültürlü yaşamına sahip olan dini ve etnik yapıların nasıl oluştuğuna ve hangi evrelerden geçtiğine değinilmiş, ikinci bölümde bölgenin Osmanlı döneminde demografik yapısı ve misyonerlerin faaliyetleri incelenmiş ve son bölümde de 18. Yüzyılın ortalarında Erzurum-Bayburt-Gümüşhane-Trabzon hattında bir Cizvit misyoner olan Peter Monier'in yapmış olduğu gezi sonucu hazırladıkları Fransız arşivlerinde yer alan ve toplum örgüsünü ortaya koyan raporun tercümesi aktarılmıştır.

### **Trabzon ve Havalisinin Türk Fethi Öncesindeki Dönemde Oluşan Ekonomik-Siyasal Özellikleri ve Dini Yaşam**

Trabzon kentinin eski çağlarda oluşumu bazı İonya kentlerinin Karadeniz kıyılarındaki kolonizasyon sürecinde gerçekleşmiştir. Muhtemelen çok daha eski çağlarda mevcut olan kabile-köy benzeri yerleşimlerin uygun olanları İonyalılarca geliştirilmiş olmalıdır. Bu kolonizasyonda yapılan ahşap binalar, gemiler, uzun kışlarda yakılan odunlar gibi etmenlerin çok geniş çevre katliamı oluşturabileceğine dair hesaplamalar da vardır.<sup>2</sup> Çünkü MÖ VIII. yüzyılda başlayan yerleşimlerin sayısı sürekli artmıştır. Trabzon bu yerleşimlerin Sinop'tan sonra en eskisidir. Sinop'u MÖ 785'de kuran Miletos kökenli koloniciler, MÖ 756'da da Trabzon'u kurmuşlardır. Bu kentleşmeden önce de tarih öncesi dönemlerden başlayarak bölgede yerleşimler olduğu ortaya konmuştur ve koloniciler var olan yerleri ele geçirmişler ve kentleştirmişlerdir.<sup>3</sup> Kimmer istilaları ile sönen bu kentlerin daha sonra yeniden kuruldukları bilinmektedir.

Trabzon'un stratejik önemi Orta Çağ başlarına kadar ortaya çıkmadı. İonialılar Karadeniz havzasının zengin ticari olanaklarını kullanmak istiyorlardı. Ege havzasının Mısır ve Anadolu ile birlikte en önemli buğday kaynağı o dönemde İskit Stepleri olarak bilinen Ukrayna ve Rusya düzlükleriydi. Başta zeytinyağı ve seramik olmak üzere sıcak bölgelere ait bitkilere karşılık yün, deri, köle öteki değişim metalleri olmuştur. Trabzon kenti bu ticari süreçte önemli bir geçit noktası olmuştur. Gerek kuzey-güney ticaretinde, gerekse Kafkasya'yı Karadeniz üzerinden batıya bağlayan hattın çok önemli bir halkası olması, kentin gelişimini hızlandırmıştır. Buna ek olarak Karadeniz'in zengin doğu sahillerine yönelik kolonizasyonda ana üslerden birisi de Trabzon olmuştur.<sup>4</sup> Maden devrinin en eski örneklerinin başladığı bölge olan Kafkasya, bakır ve altın bakımından da önem arz ediyordu. Ayrıca Trabzon'un güneyindeki Gümüşhane'de, bu madenin o çağlarda da çıkarıldığı bilinmektedir. Yerel zenginlikleri Akdeniz havzasına taşıyan bir ticaret temelli oluşan bu kolonilerin her birinin Miletos gibi kurucu-metropol kentleri

2 Igor V. Bondyrev, *Colonization of the Black Sea by the Ancient Greeks and its Ecological Consequences*, Ęrān ud Anērān Webfestschrift Marshak, (2003); <http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/bondyrev.html>, (Erişim, 09.09.2015).

3 Melek Öksüz, "1746-1789 Tarihleri Arasında Trabzon'da Sosyal ve Ekonomik Hayat", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, 2004, s. 20-22.

4 Goca Revazovic Tssetskhladze, "Greek Colonization of the Eastern Black Sea Littoral (Colchis)", *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 18, n°2, 1992. pp. 223-258; [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_1992\\_num\\_18\\_2\\_](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1992_num_18_2_)



olmakla birlikte<sup>5</sup>, her biri bağımsız kent hüviyetindeydi ve Anadolu'da MÖ VI. Yüzyılda başlayan Pers egemenliğine kadar bu böyle devam etmiştir.

Hitit devletinin sona ermesinden sonra yaklaşık dört asır Anadolu büyük bir karmaşa içinde kaldı. Bu dönemde en güvenli yol deniz olabilir. Anılan bu karanlık çağ Efes dahil tüm İonya kentlerinin de kurulma dönemleridir. Bu kentler artan nüfusa koşut olarak koloni kurma işine başladılar. Anadolu içlerinde egemen olan Frigya ve Urartu devletleri denizci değillerdi ve çetin dağlar nedeniyle kuzey kıyılarına asla ulaşamadılar. Dolayısıyla da bu koloniler rahatlıkla kurulabildi ve asırlarca rahatsız edilmeden ayakta kalabildi. Trabzon bölgesi ve arkasındaki dağlık bölgelere MÖ 400'de ulaşan Xenophon, "Onbinlerin Ricati" (*Anabasis*) destanında buraların coğrafyası ve halkları hakkında bilgiler vermektedir. Bu bilgilerin en önemlisi de Sinop'un doğusundaki tüm kentlerin, bu kente bağlı oldukları bilgisidir. Trabzon da bunlardan birisi ve kuşkusuz en önemlisiydi.

Helenistik dönemde kurulan Pontus Krallığı tüm bu kolonileri egemenliği altına aldı ve hatta Kafkasya krallıklarına bile egemenliğini kabul ettirdi. Yaklaşık iki asır süren bu dönemden sonra da MÖ 63'de Roma egemenliği başladı. Bu tarihten itibaren MS 1461'deki Türk-İslam fethine kadar da bu durum devam etti, Trabzon kenti yaklaşık 1500 yıl boyunca, MS 711-739 arası kısa bir dönem hariç, el değiştirmede. Roma'nın parlak çağında kenti iç kesimlere bağlayan yollar ve sahil yolları yapılmış ve buna ek olarak çok büyük bir de liman inşa edilmiştir. Bu gelişmeler kentin önünü açmıştır. Kolchis ve İberia adı verilen ve günümüz Gürcistan'ına tekabül eden krallıkların da Roma ile ilk iletişim noktaları Trabzon idi.

Yunanlı koloniciler olsun, onların yerini alan Persler, Helenistik Pontus Devleti ya da Romalılar olsun, yerel düzeyde bir asimilasyon çabasında olmadılar. O dönemdeki iletişim ve kültür-dil olgularının modern anlamından hayli farklı oluşuna dikkat etmek gerekir. Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlaşmasından sonra da din kapsayıcı bir üst kültür kalıbı ve bağlayıcı bir tutunum ideolojisi olunca, yerel alt kültürel özellikler, inançlar ve diller yaşamaya devam etti. Yunanca sadece kıyı kesimlerde vardı ve etnik kombinezon olarak da kurucu kolonici Yunanlıların soyundan gelenler azınlıktaydılar. Yunancanın sadece kentlerde yaşadığını ve yerel dillerle de karışarak tuhaf bir biçim aldığını söyleyen eski çağ kaynakları vardır. Pontus Kralı Büyük Mitradates Eupator hakkında "yönettiği halkların tümünün dilini konuşurdu" bilgisi vardır. Salt bu bilgi bile yerel kültür ve dillerin Karadeniz kıyıları ve iç kesimlerde gayet kuvvetli biçimde var olduğunu gösterir. Bu krala benzer bir durum, ondan yüzlerce yıl sonra yaşamış Fatih Sultan Mehmet için de geçerlidir. Sultan Rumca, Latince, İtalyanca ve Sırpça bilmekteydi. Saray eğitimi gereği de Arapça ve Farsçayı zaten öğrenmek zorundaydı.

Hıristiyanlık sonrasında ise, yeni oluşan bu üst kültür kalıbı belli bir bütünleşme sağladığından, bilinçli bir Yunanlılaştırma politikasına zaten gerek kalmadı. Yunancanın kilise dili olması bile Karadeniz ve Kafkasya'da Yunanlaşma sonucunu getirmede. Yerel diller ve halklar varlıklarını ve hatta bazı bölgelerde egemenliklerini bile korudular Trabzon Hıristiyanlığın Kafkasya'ya yayılmasında da önemli bir üs olmuştur. Sümela manastırı ve benzeri yapıların eskiliği, buradaki Hıristiyan varlığının Orta Çağ öncesine değin uzandığını ortaya koyar. Bu Hıristiyanlık, yukarıda değinildiği üzere asimilasyon sonucunu vermemiş ve kentin etki alanındaki çoğulcu kültürel yapısını değiştirmemiştir.

Trabzon, MS 524-628 arası dönemde cereyan eden "İberia-Lazika Savaşları" denilen Doğu Roma-Sasani mücadelesinde Romalıların ana ikmal noktasıydı. Bu durum kentin önemini çok arttırdı ve bundan sonraki tüm doğu seferlerinde de kent bu konumunu muhafaza etti. Özellikle İmparator Herakleos'un 625-627 Sasani hareketinde ana üssü Trabzon kentiydi. Uzun süren meşakkatli bir yolculuk gerektiren Anadolu yaylalarında vakit kaybetmeden, deniz

5 Alan Greaves, "Milesians in the Black Sea: Trade, Settlement and Religion", [http://www.pontos.dk/publications/books/bss-6-files/bss6\\_01\\_greaves](http://www.pontos.dk/publications/books/bss-6-files/bss6_01_greaves), (Erişim, 09.09.2015).

yoluyla Trabzon üzerinde Kafkasya ve İran'a ulaşmak mümkündü. Kırım'daki kentlerle beraber Trabzon da Hazar-Bizans iletişiminin en kritik noktası olmuştur. İran'daki Sasani egemenliğine son veren Müslüman Araplar nadiren Erzurum'u ele geçirdilerse de Trabzon üzerinde başarı sağlayamamışlar, Bizans'ın müttefiki durumundaki Hazar Türkleri ile de sürekli harp etmek zorunda kalmışlardır. Trabzon İmparator Basileos'un 1021-1023 Ermenistan-Gürcistan seferinde de ana hareket üssü olmuştur. 1461'deki Türk fethinden sonraki dönemde de Trabzon kentinin liman kolaylıkları Osmanlı ordularının Kafkasya'ya yönelik doğu hareketlerini lojistik olarak kolaylaştırıcı rol oynamıştır. 1578-1590, 1723-1746 savaşları buna örnek gösterilebilir.

Uzun süren Sasani-Roma savaşları İpek yolunun konumunu da tehlikeye atmaktaydı. İpek Yolu'nun oluşum döneminde son duraklar Antakya, İskenderiye, Sayda, Tarsus, Efes gibi limanlardı. Trabzon bunların yanında çok küçük bir merkezdi. Fakat bitmek bilmeyen savaş dizileri Güney Kafkasya üzerinde yeni ticaret güzergâhını ortaya çıkarınca Trabzon limanı öne çıkmıştır. Güney Kafkasya'daki savaşları ana nedeni bu güzergâhın denetlenmesiydi.

### **Trabzon'un Bağımsız Devlet Olması ve Türklerin Fetih Siyaseti:**

İran'da Sasanilerin yerini alan Arap İslam Halifeliği döneminde Bizanslılarla bu yeni doğu komşuları arasında savaşlar daha seyrek yaşandı ve bu durum Semerkand üzerinde Tebriz-Erzurum hattını ortaya çıkardı ve bu durum da Trabzon'un parlak çağını başlatmıştır. Anadolu'nun tedrici bir şekilde Türklerce fethi bu ticaret yolunu etkilemedi. Hatta 1204'de IV. Haçlı Seferi'nin yön şaşırtılarak İstanbul'a yönelmesi sonucu Bizans'ın geçici olarak çözülmesi neticesi Trabzon bağımsız bir devlet haline de geldi. İstanbul'u da Sinop ya da Miletos gibi Trabzon'un metropol kenti olarak düşündüğümüzde, bu bağımsızlaşmanın normal olduğunu söyleyebiliriz. 1261'de kentin denetimi İznik İmparatorluğu tarafından yeniden sağlandıktan sonra bile Trabzon bağımsız konumunu sürdürdü. Bu devletin imparatorları "Lazların ve Abhazların Kralı" ünvanını da taşıyorlardı. Bu durum asırlar öncesinden Pontos Kralı Mithradates Eupator'un görüntüsünü andırıyordu.

Konya merkezli Selçuklu devletinin sultanı I. Alaeddin Keykubad Sinop'u ve Samsun'u ele geçirip, Kırım'da da ticari üs olan kentleri ele geçirdikten sonra Trabzon'u da fethetmek istemiş, ama 1228'deki kuşatma<sup>6</sup> donanma yetersizliği ve benzeri lojistik sorunlar nedeniyle başarısız olmuştur. İpek Yolu ticareti konusunda Trabzon'un artan rolü onu İstanbul benzeri kozmopolit bir merkez durumuna da getirmiştir. Bu dönemde Akdeniz ve Karadeniz'in hakimleri Venedik ve Cenova'nın başını çektiği bağımsız denizci İtalyan cumhuriyetleri idi. Trabzon'u İstanbul'a ve Avrupa'ya onlar bağlıyor ve İpek Yolu'nu denizden sürdürüyorlardı.

Trabzon imparatorları zayıflıklarından ötürü Anadolu'daki yakın Türk-İslam devletlerine, beyliklerine vergi verir durumdaydılar. Selçukluların Anadolu'ya girişi ile başlayan bu durum, Moğol istilalarından sonra kesintiye uğradıysa da, Moğolların dağılmasından sonra yeniden hız kazandı. Trabzon imparatorlarının egemen olduğu yerlere sürekli olarak cihat amaçlı akınlar yapıyordu. İki asırlık bu dönem 1461'de Osmanlıların Trabzon'u fethi ile sona erdi. İstanbul'un fethini müteakip Karadeniz'in çıkışını ele geçiren Osmanlıların bu denizin tüm kıyılarına da egemen olma politikaları çerçevesinde Ceneviz kontrolündeki Amasra ve Sinop'un yanı sıra Candaroğlu Beyliği'nin de Osmanlıya ilhak edildiği görülür. Trabzon'u ele geçirmek isteyen Gürcü Prensleri ve Akkoyunlu hükümdarından atak davranan Fatih Sultan Mehmet, Karadeniz'i bütünleştirme politikası çerçevesinde kenti kansız teslim almıştır.

Osmanlılar, öteki fethettikleri bölgelerde olduğu gibi barışçı bir iskân siyaseti izlediler. Savaşmadan teslim oldukları için yerli Hıristiyan ahalinin varlığını tanıdılar ve saygı gösterdiler, bölgeyi de Türk yerleşimine açtılar. Ayrıca Hıristiyan halk üzerinde nüfuz sahibi imparatorluk ailesini ise güvenlik endişesi ile çok uzaklara göndermişlerdir. Trabzon'da Osmanlı yönetiminin ilk dönemlerinde bölgenin Türk-İslam memleketi haline getirilmesi çabalarına tanık olunur.

6 Melek Öksüz, s. 27.

Doğu Karadeniz sahil şeridinin Canik'ten Batum'a kadarki kısmına ek olarak Harşit ve Çoruh havzaları da Trabzon vilayetine dâhildi. 1486 tarihli mufassal tımar defterine göre kentin nüfusu 7575 kişiden mürekkep idi. Bunun 5550'si Hıristiyan (% 73), 2025'i de Müslüman (%27) idi. Fetihden itibaren 25 yıl geçtiği halde kent nüfusundaki Hıristiyanlara bir ziyan gelmemişti.<sup>7</sup> Müslüman-Türk nüfus daha ziyade güzel yeşil yaylalara ve çevre köylere yerleşmişti. Kent Hıristiyanları daha ziyade zanaat ve ticaretle meşgullerdi.

Şehzade Selim, dedesi Fatih'in ölümünü müteakip amcası Cem ile babası arasında yaşanan kısa süreli bir taht kavgasından sonra padişah olan babası tarafından aynı yıl içinde Trabzon valiliğine gönderilmiş ve 1512 yılına değin 30 seneyi aşkın bir müddet bu vazifede kalmıştı. Şehzade Selim hem Gürcü ülkeleriyle, hem de 1473 Otlukbeli mağlubiyetinden sonra bir bunalıma düşen Akkoyunlu devletinin durumunu yakından takip etmiş, fakat babasının saltanatının uyuşukluğu nedeniyle uzun süre Akkoyunlu meselesine müdahil olamamış, neticede bu devlet Şii Şah İsmail'in eline geçmiştir. Selim tahta çıkar çıkmaz ilk iş olarak da bu konuyu ele alarak Safevileri püskürterek tüm Doğu Anadolu'yu denetim altına almıştır. Selim babasının yaşlılık döneminde başlayan iktidar mücadelesinde Anadolu yiğitlerini Trabzon'a davet ederek 1508 yılında hem Batı Gürcistan'a akın tertip etmiş, aynı yıl Erzincan'da Şah İsmail'i de mağlup etmiştir. Bu başarılarla efsane isim haline geldiği gibi, hareket ve cihat isteyen, ayrıca Şah İsmail'e karşı izlenen korkak devlet politikasından rahatsız milyonlarca halkın desteğini almış, neticede Nisan 1512'de tahtı ele geçirmiştir. Trabzon'da devlet otoritesinin yerleşmesi ve bölgenin Türkleşmesi esas itibarıyla Selim'in bu otuz yıllık valiliği döneminde gerçekleşmiştir.

Fetih sonrası yaklaşık üç asırlık bir dönem Karadeniz uluslararası ticarete kapalı kalmıştır. Sadece Osmanlıların izni ve kapitülasyonlar çerçevesinde yabancılar Karadeniz ile ticari ilişkiler kurabilmişlerdir. Bu ayrıcalıklar ilk başta Venediklilere ve Cenevizlilere verilmiş, daha sonra Fransızlar, İngilizler ve Hollandalılar da buna dâhil olmuştur. 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması ile Ruslara boğazlardan serbest geçiş ve kapitülasyonlardan yararlanma hakkı verilmesi Karadeniz havzasının yeniden dünya ticaretine bağlanmasının başlangıcını oluşturdu. Bu durum Trabzon limanı açısından da yeni bir gelişimin başlangıcını oluşturdu.<sup>8</sup> Özellikler İngiliz ve Fransız tüccarları İran ve Rusya ile olan ticarete Trabzon'u bir üs haline getirdiler.

### **Trabzon ve Havalisinin Osmanlı Döneminde Demografik Yapısı ve Misyoner Faaliyetleri**

Osmanlı'nın Anadolu'da gücünü etkili olarak ortaya koymasına bağlı olarak Karadeniz, Türk gölü haline getirilmiş ve bölgesel emniyetin sağlanmasıyla Osmanlı Müslüman tebaa, bu kıyıları yerleşmiş ve ortaya Müslüman halk ağırlıklı, Müslüman ve gayrimüslimlerin birlikte yaşadıkları yerleşim merkezleri çıkmıştır. Bu süreç 15. yüzyılın ortalarından itibaren başlamış ve Fatih'in gayrimüslimlere kendi kültürleri ile yaşamalarına izin veren Millet Sistemi politikası ile Karadeniz'in gayrimüslim Osmanlı tebaaları, Müslüman ahali içinde sorunsuz olarak yaşantılarını sürdürebilmiştir<sup>9</sup>. Osmanlı korumasına karşılık olarak vermeleri gereken vergi olan Cizye'nin gayrimüslimler tarafından karşılanabilmesi için de bu grupların eskiden olduğu gibi ticaret yapmalarına müsaade edilmiş ve gayrimüslimler İpek Yolu ticaretinin kendilerine sunduğu imkânlardan fazlasıyla faydalanabilmişlerdir.<sup>10</sup>

7 Remzi Kılıç, "Trabzon Valisi Şehzade Selim ve Faaliyetleri", *II. Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil- Edebiyat Sempozyumu, (3-5 Mayıs 2001)*, Trabzon, C. I, ss. 99-115.

8 Özgür Yılmaz, "Karadeniz'in Uluslararası Ticarete Açılması ve Trabzon", *Journal of International Social Research*, 2009, s. 359-382.

9 Cevdet Küçük, "Osmanlı Devletinde Millet Sistemi", *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı: 38, 2001, Ankara.

10 Cizye adı verilen verginin kaynağı Kuran-ı Kerim'dir. Tevbe Suresi 29. ayette; "Kendilerine kitap verildiği halde Allah'a ve Ahiret gününe inanmayan Allah'ın ve Resul'ünün haram ettiğini haram tanımayan ve Hak dini (İslam) din edinmeyen kimselerle alçalmış oldukları halde cizyeyi kendi elleriyle verinceye kadar harp edin" ifadesi mevcuttur.

Bu noktada iki hususun bilinmesi ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Karadeniz'in Anadolu kıyılarında yaşayan Osmanlı tebaasının nüfusu ve bu nüfusun içindeki gayrimüslimlerin oranlarının ne kadar olduğu, ikincisi ise, bu bölgenin gayrimüslimlerinin hangi yollardan gelir elde ettiği konularıdır.

Osmanlı İmparatorluğu, 15. yüzyılın ortalarından itibaren bir dünya gücü olmaya başlamış ve art arda yapılan seferler, üç kıtaya yayılan toprakları ile geniş bir sınıra sahip olmasına imkân vermiştir. Bu dönemde güç bileşenlerinin en üst seviyede olmasının ve gayrimüslimlere yönelik tehdit algılanmaması sebebiyle bütün toplum Osmanlı tebaası sayılmış ve periyodik nüfus sayımları yapılmamıştır<sup>11</sup>. Fakat ilerleyen yüzyıllarda Osmanlı yönetimi geniş coğrafyalara yayılmış topraklarını daha iyi kontrol edebilmek için 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren eyalet sistemini geliştirmiş ve yine bu dönemde ilk olarak Müslüman ve Gayrimüslim ayrımına dayanan nüfus sayımını gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede Osmanlı yönetimi, 19. Yüzyılın başında üç kıtaya yayılan topraklarını 36 eyalete bölmüştür. Günümüzdeki Karadeniz bölgesine karşılık gelen alan da iki eyalete bölünmüştür. Bu eyaletler Trabzon ve Kastamonu'dur. Her iki eyalet de dörder sancak ile teşkil edilmiştir<sup>12</sup>.

Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfus yapısı üzerine ortalama olarak 17. yüzyıldan itibaren çeşitli dönemlerde özellikle yabancı araştırmacılar tarafından birçok nüfus incelemeleri yapılmıştır. Bununla beraber genel olarak kabul görmüş nüfus çalışmaları incelendiğinde Karpat tarafından yapılan çalışmanın doğruya en yakın sonuçları gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Bu kapsamda çalışmada iki dönemin nüfus sayımı esas alınmıştır. Bunlar 1830'lu yıllarda başlanılan ilk sayım ile 1914 yılında yapılan nüfus sayımıdır.

Trabzon'da 1830-37 yıllarındaki İngiltere Konsolosu James Brant kent nüfusunun 25-30 bin civarında olduğunu bildirmiştir. Bundan yaklaşık 30 sene sonraki İngiliz Konsolosu Stevens ise kentin nüfusunun 55.800 olarak vermektedir. Bu sayının 40.000'i Müslüman, 10.000'i Rum, 3.600'ü Ermeni, 600'ü İranlı, 1.500'ü de Avrupalıdır.<sup>13</sup>

1893 nüfus sayımı Osmanlı yönetiminin üç kıtada hâkimiyet tesis ettiği dönemin verilerini ortaya koymaktadır. 1914 sayımı ise özellikle 20. yüzyılda Osmanlı'nın kaybettiği topraklarda yaşayan Türklerin göç etmesi sonucunda Karadeniz bölgesinin değişen demografik yapısını ortaya konulması açısından önem taşımaktadır. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki Karadeniz nüfusunda meydana gelen değişim kolaylıkla görülebilecektir.<sup>14</sup>

Osmanlı resmi nüfus sayımlarına göre Karadeniz demografisi incelendiğinde ortaya şu sonuçlar çıkmaktadır. 19. yüzyılda yapılan nüfus sayımına göre Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfusu 17.338.604 civarındadır. Toplam nüfusun %72'si Müslüman, %27'si gayrimüslimdir. Bu nüfusun içinde Rumlar%13, Ermeniler %0.05, Yahudiler ise %0.01 şeklindedir. Bu değerlere göre Karadeniz bölgesinin nüfusunun genel nüfusa oranı %11'dir. Yine aynı verilerden yola çıkıldığında Karadeniz bölgesi demografisinde Müslümanların %90, gayrimüslimlerin %10 olduğu, gayrimüslim nüfus ağırlığının %8,5 ile Rumlarda bulunduğu ve neredeyse yok denecek sayıda Yahudilerin yaşadığı anlaşılmaktadır.

---

Cizye vergisi eli silah tutabilecek durumdaki her gayrimüslimden alınır. Kadın, çocuk, ihtiyar, sakat, kör, deli, felçli, acizlerin yanı sıra din adamları ve eli silah tutmayanlar bu vergiden muaf tutulurdu. Önder Kaya, *Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, , 2005), s. 100.

11 İlber Ortaylı, *Üç Kıtada Osmanlı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), s. 128.

12 Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikleri*, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 280-350.

13 Rakamlar için Özgür Yılmaz, a.g.e., s. 375

14 "Modern anlamda ilk nüfus sayımı 1828/29 yılının başında yapılmaya çalışılmıştır. Fakat savaş başlaması nedeniyle sayım İmparatorluk geneline yayılamadı." a.g.e., s. 200.

SANCAK	MÜSLÜMAN	RUM	ERMENİ	TOPLAM
TRABZON	442274	65530	22223	530027
CANIK	216193	64648	18028	298869
LAZİSTAN	135538	693	49	136280
GÜMÜŞHANE	79185	24168	1486	104339
TOPLAM	857280	155039	41706	1054025

Çizelge-1: 1893 Yılı Trabzon Eyaleti Demografik Durumu

SANCAK	MÜSLÜMAN	RUM	ERMENİ	TOPLAM
TRABZON	857280	155039	41706	1054025
KASTAMONU	931300	15000	2777	949077
TOPLAM	1788580	170039	44483	1993102

Çizelge-2: 1893 Yılı Karadeniz Genel Demografik Durumu

SANCAK	MÜSLÜMAN	RUM	ERMENİ	TOPLAM
TRABZON	1187078	260313	61507	1508898
KASTAMONU	1136583	26304	11920	1174807
TOPLAM	2323661	286617	73427	2683705

Çizelge-3: 1914 Yılı Karadeniz Genel Demografik Durumu

Karadeniz'de yaşayan gayrimüslimler özellikle İpek Yolu ticaret hayatının kendilerine sunmuş olduğu imkânlardan çok iyi bir seviyede faydalanmışlardır. Bu çerçevede Rumlar Trabzon üzerinden Avrupa'ya ticari malzeme gönderme, Ermeniler ise mal taşımacılığı konularında uzmanlaşmışlar ve tekelleşmişlerdir. Ayrıca tıp, ilaç ve kimyacılar konularındaki mesleki bilgileri bu grupları önemli konumlara getirmiştir. Bu sayede gayrimüslimler, seferlere katılarak önemli bir gelire sahip olan Müslümanlar kadar gelir sahibi olmuştur. Fakat zaman içinde Müslümanlar lehine olan denge bozulmaya başlamıştır. Osmanlının gerileme döneminde seferlerin azalması ve yapılan seferlerin başarısızlık ile sonuçlanması Müslüman ahaliyi de süratle fakirleştirmiş ve gayrimüslim Müslüman ekonomik dengesinin bozulmasına neden olmuştur<sup>15</sup>.

Bu gruplar Osmanlı yönetiminin çok kültürlü yaşama hizmet edecek şekilde uyguladığı millet sistemi gereği kendi dil, din ve kültürlerini geliştirerek yaşamlarını sürdürmüşler ve Müslüman ahalinin herhangi bir baskısına maruz kalmamışlardır. Bu da gayrimüslimlere Osmanlının güç kaybetmesine bağlı olarak Rus ve Avrupalı güçler ile zaman içinde siyasi ve ideolojik ilişkiler için girmelerine ve Osmanlı topraklarında Avrupalı Devletlerin ileri üslerinin ve ideolojik merkezlerinin oluşmasına fırsat vermiştir.

1914 yılı nüfus verilerinden yola çıkıldığında ise demografik yapının değişime uğradığı açıkça bellidir. 20. yüzyılın başından itibaren Osmanlı İmparatorluğu artık son dönemini yaşamaya başlamış ve özellikle Balkanlarda kaybettiği topraklar ve Osmanlı-Rus savaşları sonucunda alınan yenilgiler ve toprak kaybına sebep olan antlaşmalar neticesinde, kaybedilen topraklarda yaşayan Müslüman halk Anadolu'ya göç etmeye başlamıştır. Bunun sonucunda

15 Halil İnalçık, *Devlet-i Aliye*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009), s. 214.

1914 verilerine göre Osmanlı nüfusu 18.398.571'e çıkararak bir milyon artış göstermiştir<sup>16</sup>. Benzer şekilde aynı göçlerden Karadeniz bölgesi de etkilenmiş ve Karadeniz bölgesinin nüfusu 700.000 kişi kadar artmıştır. Veriler incelendiğinde Müslüman ve gayrimüslim nüfuslarının yakın oranlarda arttığı ve bu nedenle de gayrimüslim oranlarının yine %10 civarında kaldığı görülmektedir. Trabzon vilayetine gelince burada çok uzun bir dönem farklı din grupları, Müslüman ahalî ile iç içe yaşamayı başarabilmiştir. Etkili bir Hıristiyan nüfusunun varlığı bu bölgeye değişik dönemlerde Avrupa'dan Katolik misyonerleri de çekmiştir. Müslümanlığın özünde bulunan hoşgörü algısı onların burada sorunsuz bir şekilde her türlü faaliyette bulunmalarına imkân tanımıştır.

Misyonerlik ilk başta Papalık tarafından desteklenen bir dini hareket olarak görülse de Osmanlı topraklarında Hıristiyan hamiliğini elde eden Fransa tarafından 18. Yüzyılın başlarından itibaren Levant projesinin hayata geçirilmesi ile beraber görev tanımında değişikliğe uğratılmış bir faaliyete dönüşmüştür.<sup>17</sup> Osmanlı topraklarında yönetim tarafından korunma garantisine sahip olsalar da derinlikte başarı elde edebilmek için Osmanlı coğrafyasına gönderilen misyonerlere yerel diller öğretilmiş ve onların Osmanlı Müslüman tebaa ile direkt ilişki kurabilme yetileri kazandırılmıştır. Ayrıca bu coğrafyada sürekli görülen salgınlara ve diğer hastalıklara çare bulma konusunda yetiştirilmişler ve din adamı görünümündeki misyonerler çoğunlukla doktor ve eczacı mesleklerinin de uzmanları olmuştur. Bu da onlara istedikleri gibi davranabilme ve bölge yöneticileri tarafından el üstünde tutulma imkânını sağlamıştır.<sup>18</sup>

Bu şekilde donanmış olan misyonerler Osmanlı topraklarının derinliklerine kadar girebilmişler ve bu coğrafyayı kendilerine bir geçiş hattı haline getirerek Asya'nın diğer kültürlerine de ulaşabilme fırsatını yaratabilmişlerdir. Misyonerler girdikleri her bölgede genel olarak dini ve istihbarî kapsamlı iki görev yapmışlardır. Dini kapsamlı görevlerine baktığımızda; onların Osmanlı toplumu içinde yaşayan Katolik Hıristiyanların değişime uğramış dini öğretilerini güncelledikleri görülmektedir. Ama esas görevleri Katolik olmayan Hıristiyanları da dönüştürmektir. Bu çerçevede hedeflerine Ermeniler girmiş ve çok sayıda Ermeni onların sayesinde Katolik mezhebine girmiştir. Bu da zaman içinde onların yüzünden Osmanlı topraklarında Hıristiyan toplulukların arasında güçlü bir düşmanlığın başlamasına ve bunun da toplumsal barışı ve huzuru gölgelemesine neden olmuştur.<sup>19</sup>

### **Peter Monier'in Erzurum-Bayburt-Gümüşhane ve Trabzon Hattında Yaptığı Gezi ve İzlenimleri**

Bu görevleri yürüten misyonerlerden birisi de öce İstanbul'a gelerek gerekli izin belgelerini alıp İç Anadolu üzerinden Erzurum'a kadar gelen ve burada uzun bir süre kalarak Trabzon'a seyahat eden Peter Monier'dir. Onun gözlemleri yazdığı belgelerin tercümesine bakıldığında bir misyonerin dini hayat haricinde toplum yaşantısının, ticari faaliyetlerin

16 Ali Güler, *Rakamlarla Türkiye'de Azınlıklar*, (İstanbul: Berikan Yayınları, 2009), s. 72.

17 Anadolu topraklarında 1583 yılından itibaren faaliyet yürütmeye başlayan Cizvitler, tarikatlarının 1773 yılında Papa XIV. Clement tarafından lağvedilmesine kadar, Rumlar ve Ermeniler arasında 190 yıl süreyle çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Mustafa Yiğitoğlu, "Geçmişten Günümüze Anadolu'da Müslüman Hıristiyan Münasebetleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi II*, (2012), s. 106.

18 Misyonerlerden istenilen şey, gidecekleri ülkenin dilini, dinini ve kültürlerini öğrenip inceleyerek eksiklikleri belirlemek ve ona göre hareket etmektir. Bu yüzden misyoner bazen bir doktor, bazen bir öğretmen, bazen de bir barış gönüllüsü veya din adamı olarak faaliyetini sürdüren bir insandır. Çünkü onlar için amaca götüren her yol ve her meslek araç olarak kullanılabilir. Ayten Sezer, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e; Misyonerlerin Türkiye'deki Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", *Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi Özel*, (2009), s. 170-173.

19 18. yüzyılın başından itibaren Paris'te Ermeni çocuklara burslar verildiğini biliyoruz. Cizvit ve Capucin misyonerlerin Osmanlı ülkesinde faaliyette bulunmalarına daha 17. yüzyıl başlarında kapitülasyonlarla izin verilmiştir. Onlar Katolikliği özellikle Ermeni ve Rumlar arasında yaymışlardır. Halil İnalçık, *Makaleler I*, (Doğu Batı Yayınları, 2009, Ankara), s. 298.

ve çok kültürlü yaşamın detaylı olarak incelendiği görülmektedir. Monier'in Erzurum'dan Trabzon'a kadar yaptığı ve Trabzon'dan geri dönüşünde uğradığı sancaklardaki gözlemleri aşağıda sunulmuştur. Monier'in raporları diğer misyonerlerin hatıraları ile beraber dönemin Fransız Bilimler Akademisi Başkanı François Braconnier tarafından 1819 yılında Fransa'da yayınlanmış ve oldukça büyük bir ilgi görmüştür.<sup>20</sup>

Erzurum şehri Türklere bağlı küçük Ermeni başkentidir. Bu şehirde tahminen yedi-sekiz bin Ermeni ve bir miktar da Yunan ailesi yaşamaktadır. Burası aynı zamanda Türk ve İran milletlerinin ticaret yaptıkları bir merkez durumundadır. Bu özellikler bize, burada bir dini merkezi görev alanı yaratma düşüncesini uyandırmıştır. Böylece bu şehirde dini eğitim merkezi oluşturulması ve bu teşkilatın burada yaşayan Ermeni ve Yunanlıların yanı sıra diğer yabancılar ile gelen geçen, ticaret yapan yurttaşlara yönelik çalışma yürütülmesi düşünülmüştür.

Yolculuğumuz için memleketimizden ayrılmadan önce inanç davamızı destekleyen ve her konuda biz inanç insanlarına yardımlarda bulunan Kralımızın en sadık elçilerinden olan M. Guilleragues'ı ziyaret ettik ve Erzurum'daki kalışımıza fayda sağlayacak olan elçilik mektubunu aldık. Daha sonra elçi, Osmanlı baş vezirine de bizim Erzurum'da kalmamız ve çalışmalarımız ile ilgili bir bilgi mektubu gönderdi. Elçi yazdığı bilgi mektubunda bizlerin 1688 Ağustosunda gönderilen iki üst seviyedeki papaza katılacağımızı ve onların görevlerini devralacağımızı belirtti. Bu papazlar, Roche ve Beauvoilier idi. Bu kişiler Erzurum'a ulaşır ulaşmaz zaman kaybetmeden Paşa'nın yanına gitmişler ve geldiklerini kendilerine bildirmişlerdi. Paşa, aynı görevleri yapan diğer yöneticilerin aksine çok ılımlı ve insancıldı ve onları nezaketle karşılayıp, yardımcı olmuştu. İnananlarımız onların Erzurum'a gelişini hemen öğrenmişlerdi ve çabucak kalacak yerlerini ve eğitim verecekleri alanları hazırlamışlardı. Tanrı bu iki papaza inanç görevlerini yapabilmeleri için büyük bir yetenek vermişti. Papaz Roche çok alçakgönüllü, sevecen ve sabırlı birisiydi ve inanç düşmanlarına ve inançsızlığa karşı koyabilecek bilgi ile donatılmıştı. Papaz Beauvoilier ise cesaretli ve girişimci birisiydi. Her ikisi de Tanrının birer temsilcisi olarak şartlar zor da olsa çalışmaktan hiçbir zaman bıkmadılar.

Onlar ilk önce Erzurum'daki yaşlı ve gerçek inancı arayan piskoposun kalbini kazandılar. Bunu diğer kıdemli papazlar takip etti ve iki misyoner bütün bölgede sözü geçen ve takip edilen inanç insanları olarak kabul edildi. Bizim gelmemizin ardından da peder Beauvoillier, buradaki görevini tamamladığına kanaat getirerek Çin'e gitmek üzere hazırlandı ve onun gidişinin ardından kısa bir süre sonra da peder Roche hayata veda etti. Tabii ki peder Roche ve Beauvoillier'in de herkesin olduğu gibi düşmanları vardı ve onların görevlerini tamamlamalarının hemen ardından bunlar zaman kaybetmedi ve ortaya çıkarak onların bütün inanç yolunda sarf ettikleri emeklerini yok etmeye yönelik nifak tohumlarını ortaya saçmaya başladılar.

Bunların en başta gelenleri Roma kilisesinin düşmanı olan Ermeni Ortodoks Pederler Tcholz ve Aviedik idi. Ayrıca onlar gibi sapkın düşüncelere sahip başka bir sapkın peder Arourhcoir'de onlara dâhil oldu. Bu sonuncusu diğerlerine göre daha zararlıydı. Çünkü o; papa ve Katoliklere karşı bir savaş açmış ve misyonerlerin belirlenen görevlerinden farklı ve tam tersine giden bir görev tanımlaması ortaya çıkararak Hıristiyan toplumuna Katolik misyonerleri ve papazları kötüleyen vaazlar veriyordu. Bu vaazlarda sürekli olarak Katolik yol göstericileri kötüliyor ve onlara çok kötü ithamlarda bulunuyordu. Esas büyük sorun, bir Moskova yanlısı olarak bu kötülemeler ile Katolikleri dinlerinden döndürerek Ermenilerin arasına katma çalışmaları yapmalarındaydı. Sonuçta bu olaylar, Hıristiyanlar arasında çekişmenin giderek büyümesine ve Hıristiyanlar arasında bölünmelere ve küsmelere neden oldu. Bütün bu gelişmeleri Erzurum Kadısı Feyzullah Efendi, Hıristiyanların birbirlerini suçlamalarını gülünç bir olay gibi görmekteydi ve bu algılamaya hareket etti. Gelişmelerden korkmasına rağmen sessizliğini korumaya, Erzurum Paşa'sından sonra gelen en önemli devlet erkânı olmasına rağmen geleneklerini bozucu olarak görülen bu gelişmelere müdahale etmemeyi tercih etti ve Paşanın Hıristiyan misyonerlerin haklarını koruyan sözlerine kulaklarını kapattı. Tam tersine onların devlet tarafından suçlanması için otoriteye karşı gelmelerinde ısrarcı oldu. Olaylar tam istenildiği gibi gelişti, Erzurum'da mahallelere kadar yayılan küçük bir din savaşı çıktı. Osmanlı asayiş sorumluları olaylara sert bir şekilde müdahale etti ve gayretli birçok papaz ve inançlı Hıristiyanlar değneklerle dövüldü ama olayların baş sorumlusu olan Ermeniler sadece iki bin gümüş vergi vermekle cezalandırıldı. Bu konu sadece bununla da sınırlı kalmadı ve cezalarına katlanabilenlerin dışında bir kısım Katolik inançlı insan Osmanlı korumasında olmalarına rağmen Erzurum'dan kovuldu.

20 François Braconnier, *Lettres Edifiantes et Curieuses, Ecrites Des Missions Etrangères, Memoires Du Lavant*, (J. Vernel et CabinLibrarie, Lyon, 1819), s. 347-380.

Kadı Feyzullah Efendi meydana gelen bütün kötü olaylardan birinci derecede sorumluydu. Bu nedenle de Osmanlı yönetimi tarafından yapılan soruşturmanın ardından görevinden azledilerek İstanbul'a çağrıldı, kısa bir süre sonrada Edirne'de idam edildi. Ardından da sıra Erzurum Paşasına geldi ve misyonerlerin korunmasında gösterdiği gevşeklikten dolayı Divan tarafından suçlu bulunarak boğdurularak öldürüldü. Bu olaylara neden olan ve Hıristiyanların arasına nifak tohumu sokan papaz Tcholax ise beş yüz bin gümüş para cezasına çarptırıldı ve Erzurum dışına çıkarıldı. Kısa bir süre sonra daha önce Katolik kilisesi mensubu olan insanlar ile birlikte şehirden uzaklaştırılmış olan bir Ermeni Katolik papazı, misyonerleri ile birlikte geri dönmesine izin verildi. Bu gelişme biz Hıristiyanlar arasında sevinç ve avunma olarak görüldü, ayrıca bu bölgede misyonumuzu yaymak ve geliştirmek için sayımızın artması bakımından önemli bir gelişme olarak değerlendirildi. Bu grup gelir gelmez geleneksel inançlarına yeniden sahip çıktılar ve bu topraklarda verdikleri şehitlerin yeni Hıristiyanların tohumları olması düşüncesi ile daha coşkulu şekilde inançlarını sürdürmeye başladılar. Uzun bir dönem Erzurum şehrinde yaşayan Hıristiyanlar, Peder Richard ve ben Peder Monier tarafından eğitime devam etti. Daha sonra misyonun iki farklı istikamette genişlemesine karar verildi. Birinci grup, Ermeniler tarafından illuminatör adı verilen Sen Grogioire bağlılarının yoğun olarak yaşadıkları yerlere, Torzon, Hasankale, Kars, Beyazıt, Arapkızı ve yaklaşık kırk köy/kasabaya, Sen İgnace denilen ikinci grup ise, İspir, Bayburt, Akaska, Trabzon, Gümüşhane ve 27 köy/kasabaya, her şehirde en az 150 Katolik olacak şekilde dağıldılar. Bu dağılma ile mevcut gücün azalmasının önlenmesi için bazı tedbirler alındı. Peder Richard tarafından eğitilen misyonerlerin bir kısmı hekimlik ve eczacılık öğrendi ve bu yetenek onlara başta Türk askeri birimleri olmak üzere bütün kapıların açılmasını ve bu sayede onlara önemli bir ölçüde korunma sağladı.

Benzer gelişmeler benim sorumlu olduğum bölgede de yaşandı. Her ikimizin de ilaç yapma ve hastalık tedavi etme konusundaki bilgileri, Katoliklere bu topraklarda önemli bir koruma sağladı ve onları din düşmanlığına maruz kalmaktan korudu. Ayrıca önemli bir problemin önüne geçildi. Bütün bu yerleşkelerde Katolikler, Ortodoks Ermeniler ile beraber ve iç içe yaşıyorlardı. Fakat inançlarını yerine getirmekte ufak şekilsel sorunlar vardı. Bunun en başta geleni de paskalya yortusunu Ermenilerin Katoliklerden daha geç kutlamalarında yatıyordu. Bu nedenle her iki Hıristiyan grubunun arasında şüpheli ve ileride soruna dönüşebilecek rekabetlerin ortaya çıkmasının önüne geçmek gerekti ve her grup yaşam alanlarını mahallelere bölerek birbirlerinin işlerine karışmayacak bir yerleşim biçimine geçiş yaptı ve sorunlar ortadan kalktı. Peder Richard 1711'de kilise çalışmalarını Trabzon'a kadar uzattı ve burada 22 rahipli ve 870 inanç çalışanı olan bir kiliseler zinciri oluşturdu. Ben Peder Monier ise çalışmalarımı Erzurum'dan güney ve güney doğuya doğru yayarak Türkiye'nin İran sınırı arasında kalan bölgelerdeki birçok şehirlerde yoğunlaştırdım. Bu bölgelerde yaşayan Yezidiler ve onların sahip oldukları iki farklı inançları ile karşılaştık. Bir kısmı Allah'a diğer kısmı da Şeytana inanmayı seçmişti ve bunlar inançsız, birer hayduda dönüşmüşlerdi. Yezidiler arasında uzun bir dönem çok zor şartlarda ve tehlikeler içinde mücadele etmek gerekti. Bu yoğun ve zahmetli çalışmaların ardından Karadeniz'den Fırat'a kadar geniş alanda ben Peder Monier ile Peder Richard'ın çalışmaları meyvelerini verdi ve önemli başarılar elde edilerek inancımıza birçok yeni katılımlar oldu. Fakat bu önemli gelişmeler aynı zamanda bölgesel olarak inancımıza saygı göstermeyenler tarafından endişe ile karşılandı ve kısa bir süre içinde bölgeden sorumlu olan Paşaya biz iki misyoner hakkında iftiralar atılmaya başlandı. Bu iftiraların başında da iki misyonerin bölgesel bir Hıristiyan ayaklanmasına liderlik ettikleri yönündeydi. Sonuçta Paşanın emriyle hapsedildik ve konuşturulmak için ağır işkencelere maruz bırakıldık. Bu gelişmeler İstanbul'a bildirildi ve divan tarafından yapılan geniş çaplı soruşturmalar çerçevesinde ikimizin de suçsuz olduğumuz anlaşıldı. Sadece bu kadarla da kalmadı ve paşanın yardımcısı olduğu subaylar suçlu bulundu ve görevden alındı. Ama ben uzun bir süre yaralarımı iyileştirmek için Erzurum'da kaldım. İyileştikten sonra da Karadeniz bölgesi bana çok cazip bir bölge olarak görünmeye başladı.

Bu arada Erzurum merkezi olmak üzere bütün bölgeyi kapsayacak şekilde veba salgını başladı. Bu biz misyonerler için çok önemli bir fırsat oldu. Elbirliği ile bütün halka ilaç ve tedavi desteği sağladık, bu da yetmedi Fransa'dan çok miktarda ilaçlar getirdik. Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse 20.000 kişi hayatını kaybetti ve bu kayıpların sadece 100 kişisi Katolik olarak belirlendi ve Tanrı'ya ve kiliseye herkes şükretti. Hastalananların içinde bölgenin önemli Osmanlı yöneticilerinden Mustafa Ağa da vardı ve büyük çabalarımızla iyileştirildi. Bunun sonucunda bütün misyonerler Mustafa Ağa'nın güçlü korumasını sağladı, bu destek İstanbul'da Divan'da da görüldü ve hoş güru ile karşılandı. Misyonerler elde ettikleri bu güçlü koruma altında sadece 1714 yılı içinde 700 kişiyi Katolikleştirdik. Bu başarılı çalışmalar Kralımız tarafından da ödüllendirildi ve Erzurum'daki çalışmaların İran topraklarına kadar yaygınlaştırılması maksadıyla dört misyoner daha görevlendirildi.



Misyonerler tarafından yürütülen bu başarılı çalışmalar Anadolu'nun doğusundan İran'ın başkentine kadar olan bölgede Fransız ticaretinin başlamasına ve gelişmesine neden oldu. Uzun yıllar boyunca misyonerlerimiz inanç ve ticareti bir araya getiren kervanlar oluşturarak bu topraklarda gezmeye ve insanları İsa'nın yoluna sokmaya devam ettiler.

Erzurum'da uzun bir süre kaldıktan ve Ermeni topluluğun baskın etkisini ortadan kaldırdıktan sonra misyonumuzu doğuya ve Kuzeye yaymaya karar verdim. Doğuya gidecek olan grubun Kars üzerinden İran ve Orta Doğu'ya doğru yönelmesine, Kuzeye gidecek grubun ise Trabzon vilayeti içinde bulunan İspir, Bayburt, Akaska, Trabzon, Gümüşhane ve 27 köy/kasabaya yönelmesine karar verdim.

Bu dağılma ile mevcut gücün azalmasının önlenmesi için bazı tedbirler alındı. Peder Richard tarafından eğitilen misyonerlerin bir kısmı hekimlik ve eczacılık öğrendi ve bu yetenek onlara başta Türk askerî birimleri olmak üzere bütün kapıların açılmasını ve bu sayede onlara önemli bir ölçüde korunma sağladı. Benzer gelişmeler benim sorumlu olduğum bölgede de yaşandı. Her ikimizin de ilaç yapma ve hastalık tedavi etme konusundaki bilgileri, Katoliklere bu topraklarda önemli bir koruma sağladı ve onları din düşmanlığına maruz kalmaktan korudu. Ayrıca önemli bir problemin önüne geçildi. Bütün bu yerleşelerde Katolikler, Ortodoks Ermeniler ile beraber ve iç içe yaşıyorlardı. Fakat inançlarını yerine getirmekte ufak şekilsel sorunlar vardı. Bunun en başta geleni de paskalya yortusunu Ermenilerin Katoliklerden daha geç kutlamalarında yatıyordu. Bu nedenle her iki Hıristiyan grubunun arasında şüpheli ve ileride soruna dönüşebilecek rekabetlerin ortaya çıkmasının önüne geçmek gerekti ve her grup yaşam alanlarını mahallelere bölerek birbirlerinin işlerine karışmayacak bir yerleşim biçimine geçiş yaptı ve sorunlar ortadan kalktı. Ardından da ben Trabzon misyonunu gerçekleştirmek üzere yola koyuldum.

Bayburt'a doğru 17 Kasım 1711 günü Erzurum şehrinden hareket ettik. Kendilerini dinlerini korumaya adanmış ve dayak yiyerek acıya katlanmayı öğrenmiş olan bazıları hareket etmeden önce beni gece görmeye geldiler. Görüşmemizde buradaki bütün öğrencilerimizin sonuna kadar dinimizi korumaya kararlı olduklarını öğrendim. Onlara kutsal ayinlerimde iyilikleri ve dayanma gücü vermesi için Tanrı'ya yakaracağımı söyledim. Ertesi gün 18 Kasım'da buradan ayrıldık ve hiçbir misyonere rastlamadığımız bir diğer kasabaya Chacuf'a ulaştık. (Erzurum ile Bayburt arasında bir köy/kasaba) Burada sadece bilgi alabileceğim bir papaz buldum ve o bana; burada Saint-Esprit kilisesi tek başına İsa'yı ve O'nun insanlık aydınlanmasını temsil ettiğini, burada yaşayan ve daha önce ölmüş ve son yargılama gününü bekleyen ruhların İsa'nın yolunu bulmaları için yardımcı olmaya kendisini adanmış olduğunu söyledi. Ben de tam olarak bu söylediklerine inanmasam da Tanrı'ya bu papazın daha mantıklı davranması için yalvarmaya karar verdim.

19 Kasım günü Ermeni ve Türklerin bir arada yaşamakta olduğu Avirag kasabasına doğru Chimaghil'den geçerek devam ettik (Bayburt civarlarında olduğu tahmin edilmektedir). Bu kasabada bir Ermeni ailenin yanına yerleştim ve onlar da bütün akrabalarını eğitimimi alabilmek için yanıma getirdiler. Bu arada içlerinden bazıları bu buluşmayı kendileri için faydaya çevirdiler ve benim aracılığım ile günah çıkardılar. Ertesi gün 20 Kasım'da kısa bir yürüyüşle Bayburt'a vardık ve burada beklemeden Varzuhan'a yöneldik (Bayburt'un kuzey doğusunda bir köy). Burada iki harabe ve mozaikli kiliseye rastladık, binaların yanında da büyük bir anıtkabir mevcuttu. Bu kasaba bizde kasabadan daha çok bir şehir havası uyandırdı. Bu kiliselerin tek bir papazı vardı, kısa süre içinde burada yapılan eğitimlerin ve davranışların Katoliklerin doğuda şimdiye kadar hiç rastlamadıkları düzeyde acımasız olduğunu fark ettik. O ise burada verilen eğitim çok gurur dolu olduğu ifade ediliyordu. Bu papaz, kaldığım yerdeki papaz yardımcıları ve diğer Katoliklerin katılımı ile benimle din ve acımasızlık üzerine tartışma yapmak istedi. Genel olarak tartışmamızın ana konusu yapılan girişimlere ve öğretilere rağmen dininden dönenlere veya dönmek isteyenlere ne yapmak gerektiği oldu. Ertesi gün yaya olarak üç saat süren bir yolculukla Palaku'ya ulaştık (Bayburt ile Gümüşhane arasında bir kasaba). Buraya gediğimizi haber alan kasabanın Ermeni kökenli papazı hemen misafir olduğumuz eve geldi ve tek isteğinin daha bilgili hale gelmek olduğunu anlattı. Bunun üzerine kendisine iki Ermenice Katolikliği anlatan dini kitap verdim ve zamanım olmadığı için bu kitaplardan faydalanmasını söyledim. Burada kısa bir süre kaldık ve bize gösterilen aşırı sevgi ve saygı gösterileri eşliğinde ayrıldık ve 22 Kasım günü Teke'ye ulaştık. Burası sadece Türklerin yaşamlarını sürdürdükleri yıkık bir kale çevresine yerleşmiş bir kasabaydı. Burada da fazla kalmadan Gümüşhane'ye yürüdük. Gümüşhane'ye 23 Kasım günü vardık, şehre girmeden dış mahallelerde bir ağanın evine konuk olduk. Burada dinlendikten sonra dağlık arazi üzerinden Yunanlılar tarafından yapılmış fakir ve harabe görünümlü olan Uğurlu kasabasına ulaştık (Trabzon'a 30 Km. güneyde bir kasaba). Oyalanmadan yola devam ettik.

25 Kasım'da Trabzon'a vardık. Burası ilk bakışta Kapadokya'nın en üst seviyedeki şehri olduğunu gösteriyordu. Karadeniz kıyısına hâkim bir noktada yer alan bu şehir, Bizans hanedanının en önemli yerleşkesi olmasıyla da ünlüydü. Burası Bizanslı Aleksis tarafından 1204 yılında inşa edilmiş ve 200 yıl sonra II. Mehmet tarafından ele geçirilmişti. Bundan sonra da varlığını devam ettirememişti. Burada dört papazın liderlik ettiği 150 civarında Ermeni ile karşılaştım. Burada kaldığım 11 gün boyunca Katolikleri ziyaret ettim. Onlara birçok defa ders verdim. Onlara doğru bir ayın nasıl yapılır gösterdim. Onların inançlarını gösteren coşkulu ayinleri nasıl yapılması gerektiğini anlattım ve Katolik toplumunu eğittim. Trabzon'dan ayrılmadan önce İstanbul'dayken burada olduklarını öğrendiğim ve bütün Katolikler tarafından ismi saygı ile anılan "GoggaBagdassar" isimli önemli bir dini liderin mezarını ziyaret etmek ve onlara bağlılığımı sunmak istedim. Yaptığım araştırmaya göre çok saf ve yürekte bir iman geliştiren Bagdassar, burada bütün Hıristiyanlar tarafından kabul görecektir şekilde ve Katolik inancına zıt düşmeyen bir dini öğreti geliştirmiş.

11 gün boyunca Trabzon'da kaldıktan ve bütün Katolik cemaat ile görüşmelerimizi yaptıktan sonra yola koyulduk. Yolumuz dağların arasında, muhteşem bir manzara içinde ağaç gölgeleri arasında sürekli yokuş olan bir patikada geçti. Yol boyunca birbirlerinden korular ve ekili alanlarla ayrılan pek çok kasaba gördük. Birçok güçlü tatlı su derelerinin süslediği manzaraların eşliğinde bütün gün boyunca yürüdükten sonra akşam olurken Salauroy kasabasına ulaştık (Gümüşhane kuzey girişinde bir köy). Benim geleceğimi daha önce öğrenmiş olan Yunanlılar, geceyi geçireceğim evde beni buldular ve uzun bir süredir yoksun kaldıklarını belirterek onlara ayın yapmam için bana yalvardılar.

Onlarla geçirdiğim geceden sonra sabah Gümüşhane'ye doğru yola koyulduk. Trabzon'daki görüşmelerimizin bir faydasını gördük ve bizi Paşa'nın sarayında ağırladılar. Bu küçük şehir yüksek ve verimsiz bir dağın kenarına kurulmuştu. Genel olarak evler değişik biçim ve katlarda bir tür amfi-tiyatro görünümünde yapılmıştı. Akşam olduğunda her evde, yollarda ve ağaçlarda şamdanlar yakılıyor ve şehirde güzel bir loş ortam oluşuyordu. Burada Yunanlıların 600 evi ve 7 kilisesi, Türklerin ise 400 evi ve 2 camisi olduğunu gördüm. 38 Şehirde yaşayan hiç kimsenin kötü bir yaşam sürmek istemediği ve hatta tam aksine olmak üzere bulunduğu bölgenin zengin minerallere sahip olması nedeniyle zengin olma umudu taşıdığını söylemek gerekiyor. Bu özellik de şehre hem Türkleri hem de Yunanlıları çekiyor ve bu topluluk bu topraklarda çok çetin ve zor çalışmalar yapıyorlar.

Ben de bu madeni görme fırsatı elde ettim, siyah, yumuşak ve tozumsu bir maden olarak ilgi çekiciydi. Öğrendiğime göre madenin en önemli özelliği içinde altın, gümüş ve kurşun karışımlarının olmasıydı. Bu maden fırınlarda yüksek ısılarla maruz bırakılmış sınırlı maden suya akıtılıyor ve böylece bu madenin içindeki kurşun, altın ve gümüş birbirinden ayrılıyor. Bu işlem için birçok fırın kullanılıyor ve her fırın haftada 200 gr. Altın ve 300 gr. Gümüş üretiyordu. Geriye kalan kısımdan ise çok miktarda kurşun ve cıva elde edilmekteydi. Bu işlerin taşeronluğunu Rumlar yürütmekteydi ve üç ayda bir en az elli fırının bakımını yapıyorlardı. İşin taşımacılığını da Ermeniler yapıyor ve sürekli olarak buradan İran'a altın ve gümüş taşıyorlardı.

Gördüklerim ve anladıklarım ile şunu diyebilirim ki, altın ve gümüş ticareti buranın halkının içine işlemiş ve inanç yollarını kapatmış, insanlar sürekli olarak maddiyat ve ticaret ile yoğruluyorlar. Burada Katolik bir rahip olduğunu öğrendim ve onu görmeye gittim fakat ne onunla nede onun hizmetkârları ile görüşebilmem mümkün oldu. Daha sonra Ermeni bir rahip olduğunu öğrendim, onu gördüm fakat onun da aklında altın ve gümüşün getireceği faydalardan başka bir şey yoktu. Bana kısa bir süre sonra bu şehri ve topluluğu terk etmek istediğini söyledi, fakat ben buna çok kızdım ve böyle bir şey yapmamasını ve topluluğun dini duygularını güçlendirmek için çalışması gerektiğini salık verdim. Üç gün kaldıktan sonra 10 Aralıkta buradan ayrıldık ve biraz uzaktaki diğer bir Türk kasabası olan Sroba'ya ulaştık. Burada kalmadan devam ederek Palacour'a vardık. Daha sonra Bayburt gibi birkaç kasabadan da geçtikten sonra Erzurum'a yeniden döndük.

## Sonuç

Karadeniz'in başta Trabzon havalisi olmak üzere her bölgesi derin bir tarihi geçmişe sahiptir. Fakat Özellikle Trabzon vilayeti, hem çokkültürlü nüfus yoğunluğu hem de önemli bir ticari merkez konumunda olması nedeniyle ayrı bir öneme sahiptir. Peter Monier'in gezi anılarına bakıldığında hem misyonerlerin hem de gayrimüslimlerin kendi dini yaşamlarını hiçbir kısıtlamaya uğramadan yürütebildikleri ve Osmanlı vilayet yönetimi tarafından koruma altına alındığı açık bir şekilde görülmektedir. Bunun iki önemli sebebi vardır. Birincisi huzurlu

bir çokkültürlü yaşamın devamına hizmet edecek şekilde tasarlanmış olan Osmanlı Millet Sistemidir. İkincisi de Trabzon gibi çok farklı dini kültür formlarının bir arada yaşadığı merkezlerde Müslüman toplumun hoşgörü merkezli hareket tarzlarının büyük bir gelişme göstermiş olmasıdır. Trabzon ve havalisinde tarih boyunca sürdürülen çok kültürlü dini yaşam açık bir şekilde günümüzde yaşanan kültürel çatışmalara çözüm anlamında örnek olacak niteliktedir.

### **Kaynakça**

- BURNABY, Fred, *At Sirtında Anadolu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011),
- BRECONNIER, François, *Lettres Edifiantes et Curieuses, Ecrites Des Missions Etrangères, Memoires Du Lavant*, (J. Vernel et Cabin Librarie, Lyon, 1819).
- GÜLER, Ali, *Rakamlarla Türkiye'de Azınlıklar*, (İstanbul: Berikan Yayınları, 2009).
- İNALCIK, Halil, *Devlet-i Aliye*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009).
- , Halil, *Makaleler I*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009).
- KARPAT, Kemal H., *Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikleri*, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).
- KAYA, Önder, *Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar*, (İstanbul: , Yeditepe Yayınları, 2005).
- KÜÇÜK, Cevdet, Osmanlı Devletinde Millet Sistemi, *Yeni Türkiye Dergisi*, sayı: 38, 2001, Ankara.
- ORTAYLI, İlber, *Üç Kitada Osmanlı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007).
- SEZER, Ayten, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e; Misyonerlerin Türkiye'deki Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", *Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi Özel*, (2009).
- YİĞİTOĞLU, Mustafa, "Geçmişten Günümüze Anadolu'da Müslüman Hıristiyan Münasebetleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi II*, (2012).



## ORTAÇAĞ TRABZON'UNDA AZİZ EUGENİOS KÜLTÜ

Murat KEÇİŞ\*

*“Trabzon, şehri Şarkta bulunan bütün şehirlerin en eskisi ve en ünlüsüdür.”*

*Eugenios*

Trabzon, Fatih Sultan Mehmed tarafından 15 Ağustos 1461'de fethedildiğinde yaklaşık oniki asırlık Hıristiyan geçmişe sahip bir kentti. Fetih öncesi Trabzon'un tarihi içerisinde bu dinin önemli bir fonksiyonu olduğu aşikardır. Fakat, genel anlamda Anadolu coğrafyasında özelde Trabzon kentinde Hıristiyanlığın yayılış süreci hakkındaki bilgilerimiz maaselef çok sınırlıdır. Tebliğimizde; Trabzon'un Hıristiyan döneminin en önemli azizlerinden biri olan Eugenios'un hayat hikâyesi hakkında bilinmeyen bazı noktalara temas ederek, bu azizin bölgenin önemli bir kültü haline gelme sürecini ve yöredeki etkinliğini ele alacağız. Ayrıca Aziz Eugenios Kültünün XIII. yüzyıldan itibaren Trabzon İmparatorluğu'nun bölgede hakimiyet tesis etmesiyle gösterdiği değişimin sebepleri üzerinde de duracağız. Trabzon kentinin Hıristiyanlık döneminin bu önemli kültü, bugüne kadar çok fazla çalışmaya konu olmamıştır. Bildirimizde Aziz Eugenios'un Trabzon kentinin dini hayatındaki rolüne daha çok Hagiografyalarda ve dönemin diğer kaynaklarında bulunan bilgilerden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunmaya çalışacağız.

Trabzon'da Hıristiyanlığın yayılması ve Aziz Eugenios'un hayatı hakkındaki bilgilerimizi daha çok bu dinin Anadolu'da yayıldığı II. ve III. yüzyıllardan çok sonra oluşturulan Hıristolojik edebî ürünlerden öğrenmekteyiz. Dolayısıyla Hıristiyanlığın kökleştiği dönemde kaleme alınan ve pagan geçmişe oldukça olumsuz bir tavır içerisinde ele alan Passiolar (Mersiyelerden) mucizelerin anlatıldığı Hagiografyalara<sup>1</sup> kadar elimizdeki kaynakları oldukça ihtiyatla ele almak gerekir. Kaldı ki bu eserlerin Hıristiyanlığın ilk yayıldığı dönemin olaylarını anlatırken, yazıldığı dönemin hakim düşüncesinin tesiriyle zaman zaman abartılara kaçma ihtimalleri vardır. Sonuçta kendi meşruiyetlerini öncekinin olumsuzlukları üzerine inşa eden bu edebiyat üzerinden dönemi anlamaya çalıştığımızı gözardı etmememiz gerekmektedir. Passiolar, Roma döneminde Aziz Eugenios ve şakirtlerine İmparatorluk yöneticileri tarafından uygulanan politiları kendi meşruiyetleri uğruna abartmış olabilirler. Ayrıca bu edebiyatın bölgedeki tesis nizamın dışarıdan gelen bir tehdit ile sarsıldığı zamanlarda, ürünlerini verdiklerine

\* Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Muğla, muratkecis@mu.edu.tr

1 Hagiografyalar, Hıristiyan dinine mensup azizlerin hayat hikâyelerinin anlatıldığı edebî bir türdür. Hagiografya'nın kelime anlamı, Yunanca *hagio* (=kutsal, aziz) ve *graphos* (=yazmak) kelimelerinin kökünden gelmektedir. Alexander P. Kazhdan, "Hagiography", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. II, (Oxford:1991), s. 897-899. Roma Martirologları (Yunanca kökenli =martiras-tanık) temelinde gelişen aziz yaşamöyküleri IV. ve V. yüzyıldan itibaren Bizans edebiyatının en temel eserleri arasına girmiştir. Kutsal olduklarına inanılan azizlerin hayat hikâyelerinde, azizlerin Ortaçağ Hıristiyan toplum hayatında çok önemli rol oynamasından, yaşadıkları kentlerin tarihi, kahramanlarla ilgili olaylar hakkında zengin bilgiler bulunmaktadır.

şahit oluyoruz. Örneğin bölgeye Selçuklu akınlarının tesirini hissettirdiği XI. yüzyılda ve daha sonra Selçuklu Devleti'nin çökmesi ve Moğol İstilasından sonra bölgede ortaya çıkan Türkmen Beylikleri döneminde, dini mahiyetteki bu eserlerin yazıldığını görmekteyiz. Belki bu bahsettiğimiz dönemler dışında da bu Hagiografyalar ve Passiolar bölge halkının hafızasında idi, fakat günümüze ulaşan dini metinlerin bu bahsettiğimiz dönemlerde kaleme alınmış olması, Hıristiyanlığın bölge halkının dünyasındaki değişen yerini göstermesi açısından önemlidir. Burada cevap verilmesi gereken bir soru ortaya çıkmaktadır: Acaba Aziz Eugenios'un XI. yüzyılın sonlarında mucizelerinin kaleme alınması, Hıristiyan din adamlarının silahları ve zırhları kutsamasıyla ortaya çıkan neredeyse adet haline gelen ve birçok savaşçı azizin yaşamlarının ün kazanmasıyla ilgili olabilir mi? Burada Haçlı Seferlerinin de bahsedilen yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıktığını da hatırlatmak faydalı olabilir. Bütün bunlar İslam ile Hıristiyanlık arasında Ortaçağda yaşanan mücadelelerin şiddetini arttırdığını göstermektedir.

Bithinya Pontus valisi Plinius'un mektuplarından Karadeniz Bölgesi'nde Hıristiyanlığın II. yüzyılın başında yayılmaya başladığı görülmektedir.<sup>2</sup> Roma İmparatorluğu, bölgede Hıristiyanlığı yaymaya çalışan kişilerin başına para ödülü koymak suretiyle bu yeni dinin paganizm aleyhine yayılmasını önlenmeye çalışmıştır. Para ödülü ile teşvik edilen bu kişilerden Dük Lisias Hagiografyalara yansıyan önemli figürlerden biridir.

Roma İmparatoru Diokletianos döneminde (284-305) Hıristiyanlara karşı uygulanan zulümden bölgenin ilk Hıristiyan azizleri olarak kabul edilen Aziz Eugenios ve üç şakirdi de nasibini almıştır. Bu zulümden kurtulmak amacıyla Aziz Eugenios'un şakirtleri Trabzon'un güneyindeki yüksek kesimlere hem inziva hem de korunma amaçlı saklanmışlardır. Eugenios'un şakirtleri, Hıristiyanlığa yeni geçen bir grup asker ile beraber, saklandıkları yerde bulunarak kente getirilmiştir. Hıristiyanlığa geçen askerler ceza olarak sürgüne gönderilmiştir. Nihayet Eugenios saklandığı Trabzon'daki Akanthai adlı bugün neresi olduğunu bilemediğimiz yerde Roma askerleri tarafından bulunmuştur. Şakirtleri, fırında yakılma gibi bilindik işkencelere maruz bırakıldıktan sonra başları kesilmiş ve daha sonra Aziz Eugenios da aynı şekilde ölüm cezasına çarptırılmıştır.<sup>3</sup> Bu hadiseden sonra, tarihi süreçte Hıristiyanlığın önemli bir kültü haline gelen Aziz Eugenios, Trabzon kentinin koruyucu azizi olarak kabul edilmiştir.

III. yüzyılın sonlarına doğru Roma İmparatorları Hıristiyanlar üzerinde uyguladıkları baskı ve zulümleri iyice arttırmışlardır. Trabzon ve çevresi de bu dönemim politikalarından nasibini almıştır. Roma İmparatorlarının neden Trabzon ve çevresinde Hıristiyanlığın yayılmasını önlemeye çalıştıklarına bakacak olursak; bölge Roma İmparatorluğu'nun M.S. I. yüzyıldan itibaren kurduğu yeni askeri sistem içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden Hıristiyanlık Tarihi ile bölgenin stratejik konumu birlikte ele alınmalıdır. Bu minvalde, Trabzon kentinin güneyinde yer alan Satala<sup>4</sup>, Armeniakon Theması'nın önemli bir garnizonudur. Satala, Roma İmparatorluğu'nun doğuya Partlar ve Kafkaslar üzerine düzenleyeceği seferlerde önemli bir askeri üs konumundadır. Bu açıdan bölgede Hıristiyanlığın yayılması Roma İmparatorluğu'nun askerî gücünü etkileyebileceğinden, bu yeni din imparatorluk tarafından tehlike olarak görülmüş olabilir. Bu sebeple bölgedeki Roma valileri, yeni dinin ilk temsilcilerini ortadan kaldırarak, kendi siyasi hakimiyetleri için tehdit olarak gördükleri Hıristiyanlığı yok edeceklerini düşünmüş olabilirler.

2 Turhan Kaçar, *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, (İstanbul: 2009), s. 23.

3 Jan Olof Rosenqvist, "Local Worshipers, Imperial Patrons: Pilgrimage to St. Eugenios of Trebizond", *Dumbarton Oaks Papers*, No. 56, (2002), s. 194.

4 Günümüzde Gümüşhane iline 83 km., Kelkit ilçesine 24 km. uzaklıkta bir köy olan Satala, Hitit ve Urartuların egemenliğinden sonra M.S. 70 yılında Roma hâkimiyetine girmiştir. Romalılar 115 yılında burada XV Apollinaris adını taşıyan askeri bir üs kurmuştur. Daha sonra 300 yıl süreyle burası Roma lejyonlarının doğuya düzenleyecekleri seferlerde askeri bir harekât merkezi olmuştur. Bizans İmparatorluğu döneminde 530 yılında İmparator Iustinianos burayı ziyaret etmiş ve kentin kalesini onartmıştır.

Roma İmparatoru Diokletianos döneminde Hıristiyanlara karşı uygulanan büyük zulüm döneminde Anadolu'nun birçok yerinde Hıristiyanlığı yaymak için çaba gösterirken imparatorluk tarafından martir=şehit edilen kişilerinin hayat hikayeleri Hagiografya =Menkıbe tarzı bir yazın türünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu menkıbeler içerisinde Eugenios'un Hagiografyası, azizimizin biyografisini yazarken elimizde en önemli kaynaktır. Aziz Eugenios'un günümüze yazılı olarak ulaşan Hagiografyası Trabzon İmparatorluğu döneminde kaleme alınmıştır. Aziz Eugenios'un Hagiografyası oluşturulurken büyük oranda kendisinden önce yazılan, Aziz Eustratios'un Hagiografyasından istifade edilmiştir. Her iki aziz de İmparator Diokletianos döneminde yaşamıştır.

Roma İmparatorluğu yeni dinin yayılmasını engellemeye çalışmasına rağmen, III. yüzyıldan itibaren Trabzon'da Hıristiyanlığın kabulünde doğum ve ölüm tarihlerini tam olarak bilemediğimiz Aziz Eugenios ve üç şakirti Kanidios, Valerianos ve Akilas'ın önemli rolü olduğu bilinmektedir.<sup>5</sup> Hıristiyanlığı bölgenin en yaygın dini haline getiren bu "sıradışı" insanlardır. Yeni dinin tebliğcileri hakkında günümüze oldukça sınırlı bilgi ulaşımıştır. Aziz Eugenios'un sosyal durumu hakkındaki bilgilerimiz belirsizliğini korumakla beraber arkadaşları muhtemelen çiftçilikle uğraşmışlardır. Roma'nın uyguladığı baskıdan yola çıkarak, genel kanaate göre Aziz Eugenios'un asker olduğu yanılığısına düşülmesine rağmen, onun ve martir şakirtlerinin askeri sınıfına mensup olmadığı artık bilinen bir husustur. Bu yanlış anlama, Aziz Eugenios ve şakirtlerinin kimliği konusunda bazı bilgilerin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Trabzon kentinin bu ilk azizleri hakkında Hagiografyalara yansıyan bilgilere göre, bölgedeki misyonerlik faaliyetleri özellikle Roma İmparatorluğu'nun Anadolu'nun kuzeydoğusundaki Armeniakon Theması'nda konuşlu ordu için tehdit meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Kentte putperestliğin sembolü, Hint-İran kökenli ve daha çok askerler arasında yaygın olan Mithras Kültünün Boztepe'den şehre bakan putunu yıkma cesareti gösteren Eugenios'a düzenlenen methiyeler günümüze kadar ulaşmıştır.

Hıristiyanlığın üzerinden baskıların İmparator Büyük Konstantinos (306-337) tarafından kaldırılmasıyla beraber, bu din IV. yüzyıldan itibaren daha geniş halk kitleleri arasında yayılmıştır. VI. yüzyılın önemli Bizans tarihçisi Prokopios'un 560'lı yıllarda kaleme aldığı Peri Ktismaton (Yapılar Üstüne) adlı eserinden öğrendiğimize göre, Bizans İmparatoru İustinianos döneminde (527-565), Trabzon'un su ihtiyacını karşılamak için yaptırdığı su kemerine martir azizin adını vermiştir. VI. yüzyıla damgasını vuran İustinianos, imparatorluğun diğer coğrafyalarında da olduğu gibi Trabzon ve çevresinde de Hıristiyanlık kökleşmesi için yoğun çaba harcamıştır. Bu azizlerin hatırası, daha sonra Trabzon İmparatorluğu döneminde (1204-1461), Aziz Eugenios'un doğduğu gün olarak kabul edilen 21 Ocak yortu olarak kutlanmıştır. Bizans ve daha sonra Trabzon İmparatorluğu döneminde Trabzon halkı karşılaştıkları her güçlükte Aziz Eugenios'un mucize göstermesinden medet umdukları gibi, hastalar dertlerine çare aramak amacıyla azizin türbesini ziyaret etmişlerdir. Özellikle XIII-XIV. yüzyılda Aziz Eugenios, Trabzon İmparatorları tarafından siyasi meşruiyetlerini kuvvetlendirmek amacıyla bölge Hıristiyanlığının en önemli figürlerinden biri haline getirilmiştir. Fakat bu figür hiçbir zaman geniş bir alana yayılmamış ve yerel bir kült olarak varlığını devam ettirmiştir.

Aziz Eugenios ve şakirtlerinin *Passio*'su Ermeni azizi Eustratios'un ve şakirtlerinin *Passio*'su tarafından büyük oranda örnek alındığı görülmektedir.<sup>6</sup> Bu açıdan her iki martir

5 Jan Olof Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154, A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes*, (Uppsala: 1996), s. 22.

6 Bu durum, Ksiphilinos'un *Passio*'sunu yeniden yayımlayan Lampsides tarafından tespit edilmiştir. Od. Lampsides, "Agios Eugenios o Trapezountios. A," *Arkeion Pontou*, 18 (1953), s. 138 vd. Karadeniz Bölgesinde kaleme alınan Hagiografyalar arasındaki bağlantı problemleri üzerine bkz. Anthony A. M. Bryer-David Winfield, *Monuments and Topography*, s. 166-69. Bu tartışmanın bazı noktaları –özellikle *Passio*'nun başka kaynakları hakkında- bkz. J. O.

grubunun ardından ortaya çıkan yazında benzerlikler vardır. Hıristiyanlığın bu efsanevi kahramanları, büyük ölçüde aynı coğrafyada ve benzer durumlarda, İmparator Diokletian ve Maksimian dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Her iki örnek de görüleceği üzere, bu dönemde, tek bir kişinin martir edilmesinden ziyade bir grup insanın martir edildiği, bu baskı ve zulüm neticesinde Hıristiyanlığın efsanevi kahramanları bölgenin dini yapısını değiştirdiği görülmektedir. Belki de yeni din, bu martirlerin öyküleri etrafında yayılmış ve kökleşmiştir.

Hıristiyan azizlerinin Trabzon ve çevresindeki faaliyetleri özellikle Armenia Themasında koğuşlu Roma ordusunu tehdit edebilecek bir durumda idi. Bu tehdidi bertaraf edebilmek için bölgedeki Roma komutanları, bölge halkından para ile bilgi toplamaya çalışmışlardır. Roma İmparatorluğu için Trabzon kenti doğu sınırında önemli bir müstahkem mevki oluşturuyordu. Bu açıdan kentin imparatorluk ideolojisinin dışına çıkmasına müsaade edilmemiştir. Hıristiyanlığın daha çok askeri zümreler arasında yayılması Roma'nın sınır hattının çökmesine sebep olabilirdi. Roma ordusunu sınırlardaki halklardan devşirilen askerler oluşturuyordu, karargâhlar da bu halkların arasına kuruluyordu. Ayrıca Roma yönetimi toprak sahibi asilzadeler vasıtasıyla taşrada tesis edilirken, Hıristiyanlık topraksız köylüler arasında yayılma gösteriyordu. Bu durumda Hıristiyanlığın yayılması Trabzon ve civarındaki toprak sahibi asilzâdeler eliyle sağlanan Roma egemenliğinin çöküşüne sebep olabilirdi. Hıristiyanlar üzerinde uygulanan baskının sebebi bölgedeki aristokrasinin haklarını muhafaza etmeye yönelik bir çaba olarak görülebilir.

Bölgedeki Hıristiyanlara yapılan zulmün en önemli ismi Douks Lisias'tır. Hagiografyalardan öğrendiğimize göre, Douks Lisias katliamları yönetmekten sorumlu bir kişi olarak görülmektedir. Passiolarda adı geçen yukarıda bahsettiğimiz bu dört kişiden en son olarak Aziz Eugenios, Akanthai'de saklandığı yerden bulunarak bir grup savaşçı Hıristiyan asker ile birlikte Trabzon'a getirilmiştir. Hıristiyan olan askerler din değiştirmelerinin cezası olarak sürgüne gönderilmiştir. Bu dönemde Hıristiyanlara uygulanan standart işkencelerden sonra öncelikle Eugenios'un üç şakirti ve daha sonra da Eugenios'un kendisi ölüm cezasına çarptırılmıştır.

Eugenios'un büyük oranda derleme bir edebi yapıt niteliğindeki Passio'su, muhtemelen VI. yüzyılda ya da anlattığı olaylardan çok sonra yazılan Hippolite Delehay'e'nin Passio epiği olarak adlandırılan eserinden farklı hiçbir şey göstermemektedir. Aşağıda da bahsedeceğimiz üzere, Eugenios'un eseri edebi bir ödünçlemedir ve bu sebepten eserde dikkate değer bazı belirsizlikler göze çarpmaktadır. Eugenios ve şakirtlerinin hikâyeye genelde Roma ordusuyla bağlantılı olarak anlatılmıştır. Paganizm'den Hıristiyanlığa geçen bir askeri birliğin mahkemeye getirilmesi hadisesi, martirlerin kimlikleri ile ilgili bir takım karmaşaya yol açmıştır. Böylece onun genellikle bir asker olduğu düşünülmesine rağmen, Eugenios ve martir şakirtlerinin askeri sınıfa mensup olmadıkları kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bu yanlış anlaşılmanın ilk işareti Konstantinopolis'in Sinaksarion'unda (Hagiografalalar Derlemesi) gözüktür.

Ermeni Eustratios'un Passio'sunun tam aksine, Eugenios'un Passiosu, Trabzon ve çevresinde martir kültürünün gelişimi ve buranın bir hac merkezi haline gelmesi hakkında detaylı bilgilere sahip değiliz. Yukarıda bahsettiğimiz günümüze ulaşan kaynaklardan Eugenios'un ölüm gününü bile maalesef tam olarak tespit edemiyoruz. XI. yüzyıla ait bir bilgi parçasının sağladığına ilâve olarak, metnin bir kopyasını bulma zorlukları hakkındaki varolan şikayetleri yazma, yazmada yanlış yerde Passio'nun kopyalanmasının mazurîyetine atıf yapan güçlükler. Bütün bu belirsizliklere rağmen, genel kabul gören görüşe göre, Aziz Eugenios 21 Ocak tarihinde martir edilmiştir. 21 Ocak gününe Trabzon İmparatorluğu döneminde büyük anlam

Rosenqvist, "Some Remarks on the Passions of St. Eugenios of Trebizond and Their Sources," *AB* 107 (1989): 39-64, özellikle 50-62.



yüklenmek suretiyle yortu olarak kutlanmıştır. Bu şekilde İmparatorluğun manevi sahibi olarak Aziz Eugenios görülmüş ve halk bu kült etrafında biraraya getirilmek suretiyle bu kült İmparatorluk ideolojisinin önemli bir parçasını oluşturmuştur.

Ancak sadece martir edilme gününün belirsizliği değil aynı zamanda, martirlerin Trabzon'un neresinde işkence yapıldıktan sonra yakıldıkları hakkında da herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Eugenios'un 3 şakirti hakkında, her birinin röliklerinin<sup>7</sup> kendi köyüne ayrı ayrı getirildiği bize haber vermektedir. Şakirt Konidios'tan kalanlar Solokhaina'ya, Valerianos'tan arta kalanlar Ediska'ya (Sediska ya da Sedissa şeklinde de yazılabilir.) ve Akilas'tan kalanlar da Ediska'ya ya da belki de Godaina'ya gönderilmiştir. Passio ayrıca idamdan sonra azizler için Martira dikilmesini beklemek için sorumluları da açıklar. Ancak gerçekten bunun olup olmadığını bilemiyoruz. Hatta Eugenios'un kendisinin yakıldığı yer hakkında bile Passio bilgi vermez. Martirlerin rölikleri Trabzon'a getirilmiş ve ἐπισήμω (Episîmô) adlı bir yere gömülmüştür. İmparator Diokletian ve Maksimian ölmeleri ile beraber Hıristiyanlar üzerinde uygulanan baskılar etkisini yitirmiş ve bölge halkı saklandıkları yerlerden çıkarak şehitler için kiliseler inşa etmişlerdir.<sup>8</sup>

Trabzon ve çevresinde Hıristiyanlığın bu erken dönemleri hakkındaki bilgi yetersizliğinin ortaya çıkardığı bu durumun, Satala'da yapılan kayda değer arkeolojik verilerle nihai olarak aydınlatılıp aydınlatamayacağı belli değildir. Satala hakkında yapılan çalışmalar, buranın Hıristiyanlar'a karşı uygulanan zulümlerde merkez olması münasebetiyle önem arz etmektedir. Bu Roma kentinin kalesinin güneydoğusunda bulunan kalıntılar büyük bir bazilika olabileceği yönünde görüşler bulunmaktadır.<sup>9</sup> Bu açıklama 1874 yılında yapılmasına rağmen 1974 yılına kadar yayımlanmamıştır.<sup>10</sup> C. Lightfoot tarafından sahada yapılan yüzey araştırmalarına göre, yapı muhtemelen erken dönem bir Hıristiyan Kilisesi olabilir ve Lightfoot'un önraporu ihtiyatlı bir şekilde buranın Aziz Eugenios'a adandığını ortaya koymuştur.<sup>11</sup> Saha üzerinde yapılacak ileri çalışmalar belki de bu fikrin devam ettirilip ettirilemeyeceğini gösterecektir.

Satala, 610'da Sasani İmparatoru II. Hüsrev (590-628) tarafından ele geçirildikten hemen sonra terkedilmiş gözükmektedir. Şayet Aziz Eugenios, oradaki erken dönem Hıristiyan kültü ise, eski Passio vasıtasıyla martirlik ve Trabzon arasında kurulan bağlantı (Burada Eugenios'un Lisias tarafından sorgulanması, onun Trabzonlu kimliğini desteklemektedir.) bir nebze daha az şüpheli gözükmektedir. Fakat Aziz Eugenios'un Trabzon'da martir edilme gerçeği, Passio ile bağlantılı düşündüğümüzde belirsiz görünmesine rağmen, bütün erken

7 Rölik: Hıristiyanlık'ta bir peygamber ya da bir azizden kalan (kemik, kafatası v.s. gibi) beden parçaları, yahût (haç, zünnar, kâse vs. gibi) onun kullandığı eşyaya verilen isimdir. Aşırı bir tapınma ritüeli aracılığıyla bunlardan mucizevi şifâlar ya da bir olayın seyrini değiştirmeleri beklenirdi. Trabzon İmparatorluğu'nda da karşılaşılan felâketler karşısında Aziz Eugenios ve şakirlerinin röliklerinden medet umulduğuna birçok kez şahit olunmaktadır. Bkz. O. Lampsides, "Michael tou Panaretos peri ton Megalon Komnenon", *Arkeion Pontou [Pontus Arşivi]*, 22 (1958), s. 5-128. (Yunanca).

8 Emile Janssens (*Trebizonde en Colchide*, Bruxelles, 1969, s. 159, 222.), Şehabettin Tekindağ, "Tabzon", İ.A., C. 12/1, (Eskişehir: 1997), s. 462. gibi Trabzon tarihi konusunda çalışanlar, Kritovulos'u kaynak göstererek Aziz Eugenios adına inşa edilen kilisenin Fetihten sonra Yeni Cuma Camii adı verilerek camiye dönüştürüldüğünü yazmaktadırlar. Fakat fetihten sonra camiye çevrilen kilisenin Aziz Eugenios Kilisesi olmadığını Heath Lowry bir makalesinde ispatlamıştır. Heath Lowry, "Trabzon'daki Yeni Cuma Camii: Nasıl ve Niçin Bu Adı Almıştır?", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, Vol. 3 (1975), s. 103-112.

9 C. Lightfoot, "Survey Work at Satala: A Roman Legionary Fortress in North-East Turkey," R. Matthews, ed., *Ancient Anatolia: Fifty Years' Work by the British Institute of Archaeology at Ankara* (London, n.d. [1999]), 273-84, özellikle 279.

10 Bu kalıntıların bir bazilika özellikleri gösterdiği hakkındaki yorum, İngiliz başkonsolosu Alfred Biliotti tarafından Ağustos-Eylül 1874'te burada 9 gün geçirdiği sırada yapılmıştır. Ancak Biliotti'nin raporu yüzyıl sonra yayımlanana kadar farkedilmemiştir. "The interpretation of the remains as representing a basilica had been made by Alfred Biliotti, British vice-consul in Trebizond, who spent nine days at Satala in August and September 1874. However, his report went unnoticed until it was published one hundred years later." Bkz. T. B. Mitford, "Biliotti's Excavations at Satala," *AnatSt* 23/24 (1974): 221-44, özellikle 233-235. Biliotti'nin yorumu editörü ikna edemediği için yayımlanmamıştır.

11 C. Lightfoot, "Survey Work at Satala: A Roman Legionary Fortress in North-East Turkey," s. 279. Lightfoot, bu ilk yayınında bu görüşü için bir kanıt ortaya koymamıştır. Bunun aksine Alfred Biliotti, bu binanın seküler bir amaçlarla inşa edildiğini düşünmektedir.

dönem kanıtlarımız, bu şehir ile onun şehitliği kadar onun kültü ile bağlantılı gözükmektedir. Muhtemelen geç antik dönemde kaleme alınan Passio dışında, birbirinden bağımsız iki kanıt daha atıf yapılabilir. İlki Prokopius'un VI. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı Peri Ktismaton (Yapılar Üstüne) adlı eserindeki bir pasajdır. Burada tarihçi bir kilise olarak değil de Trabzon'da martir Eugenios'a atfedilen bir su kemerinden bahseder.<sup>12</sup> İkincisi Ermeni alimi Şirak'lı Ananias'ın sözde otobiyografisinde geçen bir ifadedir. Bu kısa eserden öğrenilen Ermeni, Tikhikos adlı birinin vaazından haz almak için Trabzon'a nasıl gittiğini anlatır, bu eğitimli şahıs ve onun sahip olduğu kütüphanede "Aziz Eugenia'nın aydınlığında [Eugenios burada açıkça yanlış yazılmıştır.] bulmuştur." Bu görünürde yaklaşık olarak M.S. 600'lü yıllarda meydana gelmiştir. Martirliğin tarihinde Satala'nın rolü her neyse, Aziz Eugenios kültürünün bizim kaynaklarımızda onun varlığının izlerini takip etmemize müsaade eden bu kadar erken bir tarihten Trabzon'daki sağlam kökleri olduğu açıktır.

XI. yüzyılın başlarında daha önce yazılmış Passio'yu Eugenios ve doğduğu şehir arasında bağlantıyı güçlendirmek amacıyla yeni birkaç husus ilâve etmek suretiyle Trabzon'un Patriği İoannes Ksiphilinos, yeniden kaleme almıştır. Ksiphilinos tarafından yeniden yazılan Passio'dan öğrendiğimize göre, Eugenios'un martir edilen her bir şakirdinin rölikleri köylerine getirilmiş ve kendilerine yaraşır bir şekilde defnedilmiştir. Bundan sonra artık martirlerin rölikleri bölge halkının şifa kaynağı haline gelmiştir. Bu bilgi, kesinlikle Ksiphilinos'un bu üç şakirtin kültürünü bildiğini göstermektedir. Fakat bu durumu tanımladığı yerdeki tarzını değerlendirdiğimizde, onun bilgisinin üç yerin birbiriyle sınırlı olduğu görülmektedir. Ksiphilinos'un ismini verdiği tek yer adı, Kanidios'un<sup>13</sup> köyü Solokhania'dır. Ksiphilinos tarafından bu köyler arasında sadece Konidios'un doğduğu Solokhhaina'dan bahsedilmesi, Kanidios kültürünü doğrulaması bakımından önemlidir.

Eugenios'un kendisi ile ilgili olarak Ksiphilinos, tutsak alındığı yerin yakınlarında bir yerde beş dindar adam tarafından (Onların isimleri gösterilmektedir.) Eugenios'un yakıldığını haber vermektedir. Bu beş adam: Sophronios, Antiokhos, Theodore, Anisios ve Herakleios. Fakat onun kilisesi, rölikler tarafından meydana getirilen mucizeler ve bunun gibi şeyler hakkında herhangi bir bilgi vermez. Ksiphilinos'un durumunda bu herhangi bir bilgi eksikliğinden kaynaklanmış olamaz. Martirin mucizelerinin küçük bir koleksiyonunu oluşturan basit bir gerçek vasıtasıyla gösterilmektedir. Bu tür gerçeklerin bulunduğu edebiyatın çeşiti, tabii ki doğrulamak kaydıyla, kült merkezinin bu koleksiyonda yetersizliği hakkında bilgiyi o iyi düşünmüş olabilir. Bir martir kültürünü oluşturan Passio'dan bekleyeceğimiz kadar çok, Passio'nun eksik olan daha yeni nüshasında bile çarpıcı kalmaktadır. Bu nedenle, Passiolardan anlaşıldığı kadarıyla, XI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar bütün sonuçlardan belli olan, Aziz Eugenios'un Kilisesi ve Manastırının bir Hac merkezi olarak yayılması, Trabzon'da büyük önemi hissedilmemektedir. Kutsal emanetler kültürü, Karadeniz Bölgesi'ndeki halkın arasındaki bağların güçlenmesini sağlayan hac yolculuklarını teşvik etmiştir. Daha da önemlisi, kısa bir süre sonra bu hac ziyaretlerinin izlediği yollar belli mesafeler ve ağlar şeklinde düzenlenmiştir. Eugenios kültürünün tarihi için Passionelerden daha önemli olan onun mucizelerinin bir araya getirildiği koleksiyondur. Bu tür derlemelerden üçü günümüze ulaşmıştır:

- a. Yukarıda da bahsettiğimiz İoannes Ksiphilinos'un on farklı mucizeyi içeren eseri;
- b. Ksiphilinos'tan daha kapsamlı olan Trabzonlu İoannes Lazaropoulos iki farklı eseri.

Lazaropoulos 1360 yıllarda kısa bir süre de olsa Trabzon Metropolitisi olarak görev

12 Prokopios, Περὶ κτισμάτων 3.7.1: ὄχρετόν ...

13 Onun baş rölüğü bugün Kuzey Yunanistan'da bir sığınmacı köyü olan Panayitsa yakınlarında Edessa'da korunmaktadır.

yapması onun eserine biraz daha farklı bir anlam katmaktadır. Bu 3 derlemede bulunan bilgiler Trabzon'un din tarihinde çeşitli dönemleri temsil etmektedir. Özellikle IX. yüzyıldan erken XI. yüzyıla ve XIII. yüzyıldan XIV. yüzyıla mucizelerin her birinin kesin tarihlendirmesini yapmak çoğu zaman güç olmasına rağmen, genel anlamda mucizelerin kronolojisi oldukça açık gözükmektedirler. Ksiphilinos'un mucizeleri kronolojik olarak düzenlidir ve onun bahsettiği mucizelerin hepsi XI. yüzyılın ilk on yıllarında meydana gelmiştir.

Genelde bu derlemeler, Passionelerdeki bilgilerden çıkarılan şu sonucu doğrulamaktadır: Aziz Eugenios Kültü, yerel bir mesele olarak kalmıştır. Farklı bir yorum başlatmaya yönelik her istek, ilginç bir istisna ile eksik kalacak gözükmektedir. Lazaropoulos tarafından bahsedilen mucizelerden birine göre, azizin ölüm gününe ilâveten yeni bir festival, martirin doğum günü tesis edilmek istenmiştir. Aziz Eugenios'un Hagiografyasını kaleme alan Lazaropoulos tarafından anlatılan bir mucizeye göre, martirin ölüm doğum günü tespit edilmeye çalışılmıştır; iddiaya göre 24 Ocak, hac için Trabzon'a onun ölüm tarihi olan 21 Ocaktan daha fazla kişiyi hac için çektiğine şüphe yoktur. 21 Ocak Eugenios'un öldüğü güne ek olarak, iddiaya göre 24 Haziran'da, şüphesiz onun doğum günü, Trabzon'a sıradan ziyaretçiler kadar, hacıları daha fazla çekebilmek amacıyla 24 Haziran tarihini kutsal bir gün olarak belirtmeye çalışmıştır. Bu büyüleyici mucizenin ilk kısmına göre, bu yenilik denemesi, bir ilhamın sonucu olarak IX. yüzyılın başlarında meydana gelmiştir. XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu fetihleri ile ilgili olarak yeni yortu unutulmuştur. Sonuç olarak, mucizenin ikinci kısmının devamında söylendiği gibi, bu girişim XIV. yüzyılın başlarında tekrar hayata getirmek amacıyla, Trabzon İmparatoru II. Aleksios Komnenos tarafından yapılmıştır. Aslında IX. yüzyılda onun tarih öncesi söylediği nokta, bir restorasyon olarak değil, fakat unutulmuş bir geleneğin sürdürülmesi şeklinde sunarak, yortu için tarihi bir meşrulaştırma yaptığı açıktır.

Bu hikâyenin her iki parçasında da efsavevî unsurlar vardır. En çarpıcı ve en karmaşık olanı, Aleksios'un Trabzon'un güneyindeki dağlarda bir ejderha ile savaşırken, kendisine martirin yardım etmesidir. Bu çifte mucize hikayesi hangi tarihi temele dayanırsa dayansın, bu denenen yenilik en iyi ihtimalle sadece IX. yüzyıldaki çağdaş bir başarıdır ve asla XIV. yüzyıldaki başarı ile ilgili değildir. Kaynaklarımıza göre, XIV. yüzyıl için nispeten zengin olan ve büyük oranda bir belge niteliği gösteren –Burada 1346'ya tarihlendirilen<sup>14</sup> bir yazmada bulunan martirin kendi manastırının liturjik tipikonuna atıf yapılmaktadır.- bu ikinci girişimin başarısız olduğu görülmektedir. Görünüşte imparatorluk desteği bile, Aziz Eugenios'un türbesine yapılacak hacın başarılı bir şekilde gelişmesi için bir garanti değildir. Aziz Eugenios'un bir Hac merkezi haline gelememesinin sebepleri hakkında bir şey bilmiyoruz. Üstün bir rakibin, yani Vaftizci Aziz Yahya'nın doğumgünü yortusu ile denk gelmiş olması –hikâyede bizzat belirtilmiş ve muhtemelen yeni bir yortunun itici gücü olduğu düşünülen- başarısızlığın sebeplerinden biri olabilir. Velhasıl, yıllıktaki Aziz Yahya yakınlığından Aziz Eugenios'a çıkar sağlamaya yönelik ustaca planın çok da başarılı olmadığı gözükmektedir. Karadeniz'de Aziz Yahya'nın doğumgününün bir çeşit ulusal bayram olması gerçeği kolay bir rekabet olmadığını göstermektedir.

XIV. yüzyılda “Aziz Kültünü” geliştirmeye yönelik bu girişimde, imparator açıkça etkilidir. Aziz Eugenios kültüründeki bu değişimin göstergesi, martirin kendi karakteri kadar, dönemin şartlarıyla oluşmuş gözükmektedir. Kült değişimi, popüler hafızadan imparatorluk otoritesinin tesis edilmesinin bir aracı haline doğru dönüşmüştür. Yani martir kültürü, özel hayat

14 Bu tipikonun metnin edisyonu için bkz. A. Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh rukopisei khраниashchikhsva v bibliotekakh pravoslavnogo vostoka*, 3, *Typika*, vol. 2 (Petrograd, 1917), 421–57. J. Strzygowski, “Eine trapezuntische Bilderhandschrift vom Jahre 1346,” *Archiv für Kunstwissenschaft* 13 (1890): 241–63. A. Bryer, “The Estates of the Empire of Trebizond,” *Arkeion Pontou* 35 (1979): 370–477 (= A. Bryer, *The Empire of Trebizond and the Pontos* [London, 1980], no. VII), 392–413.

ve manastır meselerinde bir korucu ve yardımcı olmaktan devletin resmi patronu olmaya doğru biçim değiştirmiştir.<sup>15</sup> Kült tarihinin çeşitli dönemlerinde, kesinliğin herhangi makul bir derece ile tarihlendirilebileceği kadar, mucizelere yansımaları vasıtasıyla etki bırakmıştır. Mucizelerde açıkça belirtildiği gibi, XI. yüzyılın sonlarında Anadolu'nun Selçuklular tarafından fethi ile bağlantıda kültürün devamlılığında bir boşluk vardır. Bu, Haziran'da martirin doğum günü yortusu ile ilgili bir metinde anlatılır, fakat yazın böyle bir yortuyu kutlamanın önlenmesine yönelik bazı güçlükler, açıkça Ocaktaki onun normal yortusu için daha ciddi olmalıdır.

Kült, XIII. yüzyılda tekrar yükselişe geçmesini kuruluşundan itibaren imparatorluğun desteğini arkasına almasına borçludur. IX. yüzyıldan XII. yüzyıla kadarki döneme tarihlendirilen mucizeler, ya özel kişilerin problemlerini çözmekle ya da martirin kendi manastırının gelirlerini korumakla ilgilidir. Bunun aksine, XIII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar mucizelerde martirin baskın rolü, devletin ve imparatorun bir koruyucusu olarak tarif edilebilir. Trabzon İmparatorluğu döneminde kayda geçen ilk mucize, Melik olarak isimlendirilen beyin emrindeki bir Selçuklu ordusuna karşı savaşan Andronikos Gidos'a martirin yardım etmesi şeklindedir. Buna bağlı olarak, İoannes Lazaropoulos'un *Sinopsis*'inde bulunan bu oldukça geniş hikayenin bulunduğu mucize derlemesi, X. ve XI. yüzyıllarda Gürcü seferleri sırasında Bizans İmparatoru II. Basil'in faydasına, mucizelerin hikayesiyle tanıtılmaktadır. İmparatorluk gücünün korunması suretiyle, Bizans'ta ya da Trabzon'da, tamamen bu derlemenin hakim teması olmaktadır.

Martirlerin popüler söylemini destekleyen ve onların kültürünün gerçekte imparatorluk yüzyılları boyunca devamlılığını gösteren oldukça az kanıt vardır. Böyle bir bakış açısının en ilginç kanıtı, Lazaropoulos'un *Sinopsis*'indeki Konstantinopolis'te meydana gelen bir olayla ilgili mucizede vardır. Gorgoploutos adlı bir Sakelliou'nun yargılamaya çağırılması ve Trabzon'dan üç görgüşahidi tüccarın getirilmesi hadisesinde, sadece Aziz Eugenios adına yemin edildiği ve bu üç tüccarın da martirin adını taşıdığı görülmektedir. Bu endişe verici durum ile sarsılan Sakelliou "Trabzonlular neden Aziz Eugenios'tan başka diğer azizler üzerine yemin etmiyorlar ve neden onların çoğu Eugenios diye isimlendiriliyor" diye endişelenmiştir. Vazelon Aktalarına yansıdığı gibi, Trabzon'un hinterlandındaki dağlık Matzouka=Maçka Vadisi'nin nüfusu arasında Eugenios adının nadiren bulunmasıyla çelişir gözükmektedir. Fakat gözlemlenen bu çelişki, sakelliou Gorgoploutos'un Trabzon'un imparatorluk yüzyıllarında bir dönemde meydana gelen hikâyede söylenen olay olduğu sadece varsayımdır. Bu hiçbir surette kesin değildir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Lazaropoulos'un derlemesi kendisinden önceki dönemlerdeki bilgilerin yazıya geçirilmesinden meydana gelmektedir. Bu mucize, XIII. yüzyıldan sonraki herhangi bir dönemden daha ziyade muhtemelen XI. yüzyılda meydana gelmiştir. Yani mucizeler Trabzon İmparatorluğu öncesi döneme dayanmakla birlikte, XIII. yüzyıldan sonra kaleme alınmış ve bu metinler günümüze ulaşmıştır. Mucizenin günümüze ulaşan bu hali yazıya geçirildiği geçmişe ait olmasına rağmen, hikâyenin tarihi süreçteki popülerliğini ve martirin bir zamanlar sevildiğini de kanıtlayabilir.

Aziz Eugenios, tarihi süreçte bölgesel bir kültür olarak kalmıştır. Trabzon İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra Aziz Eugenios kültürü, imparatorluğun himayesinde asıl gelişimini göstererek, Trabzon İmparatorluğu'nun çok önemli bir figürü haline gelmiştir. Bu durum Aziz Eugenios Manastırı tipikonunda/vakıf senedinde bulunan martirin yortusunu kutlamak için yazılan şartlarda da görülmektedir. Hazırlıklar yortudan iki önce akşam duası ile başlar:

15 Trabzon ve civarındaki Hıristiyanlığın müessesleşmesini aslında Trabzon İmparatorluğu dönemine tarihlendirebiliriz. Örneğin her ne kadar Sümela Mantırı'nın inşa tarihi, IV. yüzyıl Bizans İmparatoru Theodosius'a dönemine tarihlendirilmeye yönelik çabalar olmasına rağmen bugüne kadar bunu doğrulayacak kesin bir kayıt yoktur. Bununla birlikte, Semavi Eyice Sümela'nın ortaya çıkış tarihini Trabzon Komnenosları dönemine tarihlenebileceğini iddia etmektedir. Bkz. Semavi Eyice, "Trabzon Yakınında Meryemana (Sumela) Manastırı", *Bir Tutkudur Trabzon*, der. Önder Ciravoğlu, (İstanbul: 1997), s.

“Herkes manastırda toplandığında, bütün senato ile imparator, şehrin başpiskoposu, piskoposlar, diğer manastırların hegoumenleri ve rahiplerle birlikte diğer keşişler ve bütün Hıristiyan halk.” Sonra martirlerin rölikleri kutularında, tören alayıyla kentteki metochion’daki manastıra getirilirdi: “imparatorun yönetiminde ve bütün diğer halk.” 20 Ocak sabahında, tekrar “imparator, başpiskopos, piskoposlar, hegoumenler ve tüm dindar halk” metokhion’da toplanırdı ve yeni bir tören alayı ile rölikler manastıra geri götürülürdü. Orada kutlamalar, alışıldık herhangi bir aziz yortusu tarzında, 21 Ocak’ın gecesinde ibadetlere devam edilirdi. Dünyevi ve kilise gücünün bütün önemli temsilcilerinin bu törene katılması dikkat çekmektedir. Bu durum martir ve imparator arasında yakın ittifakın yansması ve Melik üzerine Andronikos Gidos’un zaferini getiren başarılı işbirliğinde gözüktüğü gibi, sanki bir devlet seronomisine dönüşüyordu.

Yukarıda üzerinde durduğumuz gibi, Aziz Eugenios kültü, memleketi Trabzon ile bağlantılı olmasına rağmen, kültürün Trabzon’un ve hatta Karadeniz Bölgesi’nin dışına ulaştığına dair bazı mantıklı ve yorumlanması güç deliller vardır. Passio’nun XI. yüzyıldan daha geç olmamak şartıyla bilinmeyen bir tarihte Ermeniceye çevrilmiş olması gerçeği, kuvvetli bir delil olarak gözükmektedir.<sup>16</sup> Bu, kültürün temel dokümanının Ermeniceye çevrilmiş olması, manastır ile Ermeni bağlantısını ihtiyaç kabilinden olduğunu göstermektedir. En azından IX. ve X. yüzyıllarda, Trabzon manastırında bir hisse ile Ermeniler, Anadolu Platosundaki Paipert şehrinde (günümüzde Bayburt) bulunur ve manastır bölgede mülklere sahiptir. Martirin bazen Ermenice konuştuğundan bunun gerekli olduğunu da ortaya çıkaran İoannes Lazaropoulos’un çalışmasından bu konu hakkında birkaç şey öğreniyoruz. Fakat değerlendirebildiğimiz kadarıyla, martirin manastır ile Ermenilerin ilgileri, kişisel ve ekonomik bağlar yüzündendir. Detayları oldukça belirsiz kalmaktadır, fakat şartlar kültürün ve manastırın yarıözel karakterini tarihinin belli dönemleri boyunca yansıtır gözükmektedir. Bu, ibadetçileri ve hacıları başarıyla almasıyla beklenenden coğrafi daireleri genişletme çabaları, Passio’nun Ermenice çevirisi için büyük ihtimalle bağlamıdır. Burada gerçek ne olursa olsun, Ortaçağlar boyunca Ermenilerin Karadeniz Bölgesinde güçlü ya da hakim etnik unsur olduğunu hatırlamak gerekir. Trabzon da bunun dışında değildir.

Aziz Eugenios Kültürünün Trabzon’un dışında da yayıldığına dair bir kanıt, XIV. yüzyılın ilk yarısında Trabzon İmparatorluğu sarayında görevlisi olarak bulunan Konstantinopolis doğumlu Konstantin Loukites’in eserinde görülmektedir. Loukites, Aziz Eugenios’a yazdığı Enkomion’unda (Övgü), Kıbrıs’ta martire adanan bir kiliseden ve orada kutlanan bir bayramdan bahseder.<sup>17</sup> Loukites’in Eugenios’un geniş çaptaki ününü göstermeye çalıştığı bu metin, aslında sadece spesifik bir örnektir. Aslında bu bilgi parçasından şüphelenecek hiçbir sebep yoktur, fakat bu kaydı herhangi bir ilâve kaynak ile destekleyemediğimiz için, bu bilgiyi değerlendirmek oldukça güç gözükmektedir.

Son olarak, Eugenios ve üç arkadaşının Venedik’te San Marco hazinesinde bulunan bir röliğin yapılmasıdır. Bu röliğin Venedik’e getirilmesinin bağlamı her ne olursa olsun, orada oynadığı rol, popüler dini ve hac nesnesi olmaktan ziyade formal, devlet ve kilise nezdinde bir role sahip olduğu muhtemeldir.

16 B. Martin-Hisard, “Trébizonde et le culte de saint Eugène (6e–11e s.),” *REArm*, n.s. 14 (1980): s. 307–43, özellikle 319–21; an annotated French translation of the Armenian version was published by the same scholar: Martin-Hisard, “Les textes anonymes,” s. 164–85.

17 Jan Olof Rosenqvist, “Local Worshipers, Imperial Patrons: Pilgrimage to St. Eugenios of Trebizond”, s. 201.



## BİZANS DEVLETİ'NDE İKONACILIK-İKONAKIRICILIK VE BUNUN SÜMELA MANASTIRI'NDAKİ YANSIMALARI

Fatma İNCE\*

### Giriş

Eikon kelimesi, Grekçe, resim, tasvir anlamına gelmektedir. Fakat günümüzde ikon, ikona kelimesi daha çok farklı boyutlarda, taşınabilir ölçülerdeki ahşap üzerine, mozaik, mermer veya metal kabartma ve diğer teknikler ile yapılmış dinî figür veya dinî konulu resimleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Aslında Bizans'ta bu kelime hem duvar hem de taşınabilir resimleri içermektedir.<sup>1</sup>

İkonoklast ise kelime olarak tasvir kırıcı anlamına gelir ve İkonoklazm Dönem ya da ikonoklazmın VIII. veya IX. yüzyıllarında Bizans İmparatorluğu'nda devlet tarafından ikonalara ve ikona ibadetine karşı yürütülen politikayı, ikonoklast ise bu politikanın savunucularını karşılar.<sup>2</sup>

### İkonoklazma Dönemi'ni Hazırlayan Sebepler

İkonoklazma Dönemi'nin hemen öncesinde hakim olan Heraklios sülalesinin Sasaniler ve Araplara karşı kazandıkları başarılar, thema organizasyonunu gerçekleştirmeleri, Grekçe'yi devletin resmi dili haline getirmeleri ve köylüler kanunu ile bağımsız köylülerin, küçük arazi mülkiyetini devletin temel direği yapmaları gibi siyasi ve idari başarıları bulunmaktadır. Ancak bu sülalenin son imparatoru olan II. Justinianus'un yönetiminde olduğu yıllar Doğu Roma İmparatorluğu'nun en karışık dönemlerinden birini oluşturmaktadır. Bu sülalenin yaratıcı devri II. Justinianus'un ilk saltanatı ile birlikte sona ermiştir.<sup>3</sup>

II. Justinianus, 685-695 ve 705-711 yılları arasında iki kez imparator olmuştur. İlk yönetimi sırasında köylülere verdiği imtiyazlar, Bizans aristokrasisinin hoşuna gitmemiştir. Balkanlar'dan getirilen çok sayıdaki Slav'ın Anadolu'ya, Hristiyan Arap olan Mardaitler'in Antalya ve çevresine ve Yunanistan'a, Kıbrıslıların Kyzikos ve çevresine zorunlu göç ve iskana tabi tutularak yerleştirilmeleri geniş halk tabakalarını kızdırmıştı. Ayrıca İmparator'un I. Justinianus'u örnek alarak yaptırdığı inşa faaliyetlerinin halka getirdiği mali sıkıntılar, 695 yılında çıkan isyan sonucunda II. Justinianus tahttan indirilerek yerine Maviler'in desteklediği Hellas Strategosu Leontios imparator ilan edilmiştir.

\* Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/Tarih Bölümü, ftmaince44@hotmail.com.

1 İkona en açık anlamıyla kutsal bir kişinin veya olayın, değişik malzeme ve boyutlarda üretilen, anıtsal veya taşınabilir resmidir. Daha dar anlamı ile genelde ibadet amacıyla kullanılan resimli panellerdir. Spitzing, G; *Lexikon Byzantinisch-Christikon Symbole*, (München: Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasien, 1989), s. 54, Podskolsky, G; Stichel, R; "Icons", *Oxford Dictionary of Byzantium II*, (New York: Oxford Press, 1991), s. 977-978.

2 Hollingsworth, P.A; Cutler, A; "Iconoclasm", *Oxford Dictionary of Byzantium II*, (New York: Oxford Press, 1991), s. 977.

3 Ostrogosky, G; "The Byzantine Empire in the World of in the Seventh Century", *Dumbarton Oaks Papers*, 13, (1959), s.1-21.

## II. Justinianus ise burnu kesilerek, Kırım Khersones'e gönderilmişti.<sup>4</sup>

695 yılı sonlarında olan hükümet darbesi Bizans'ın dengesini bozmuş ve 20 yıldan fazla süren bir karışıklık dönemi başlamıştır. Bu dönemde imparatorluk, büyük toprak kayıplarına uğramış, Kuzey Afrika gittikçe güçlenen Araplar'ın eline geçmiştir. İmparator Leontios'un buraları geri alabilmek için gönderdiği Bizans filosu, kısa bir süre için başarı kazandı ise de bu topraklar tekrar kaybedilmiştir. Bu yenilginin sonunda Bizans filosu isyan ederek, Kibyration Deniz Theması, Amiral Apsimar'ı imparator ilan etmişti.<sup>5</sup>

Sürgünde olan II. Justinianus'un intikam peşinde olduğunu anlayan Khersones bölge idaresi, onu Bizans'a teslim etmeye karar vermiş, zamanında uyarılan II. Justinianus, Hazar Devleti arazisine kaçabilmiştir. Hazar Kağanı tarafından iyi karşılanmaktan başka kağanın kız kardeşiyle evlendirilmişti. Daha sonra Hazar sarayına da gelen Apsimar Tiberios'un elçi heyeti II. Justinianus'u geri istemişler ve Hazar Kağanı bu isteğe uymaya razı olunca II. Justinianus buradan da kaçarak Bulgar Hanı Tervel'e sığınmıştır. Justinianus, Tervel'in yardımı ile 705 tarihinde büyük bir Bulgar-Slav ordusu ile İstanbul'u kuşatmış, şehre girerek ikinci kez imparatorluğu ele geçirmiştir. Yardımlarından dolayı Tervel'e Kaesar ünvanı vermiş ve sürgün yıllarında imparator olan Leontios ve Apsimar Tiberios'u idam ettirmiştir. II. Justinianus, bu ikinci saltanat döneminde dış düşmanlar ile savaşmak yerine bütün gücünü intikam peşinde içteki düşmanları ile yaptığı mücadelelerde tüketmiştir. Bu durumdan faydalanan Araplar, Ulukışla'yı kuşatmış, Kilikya'ya akınlar yapmış hatta küçük bir Arap birliği Khrysopolis'e kadar gelebilmiştir.<sup>6</sup>

II. Justinianus, ilk yönetimi sırasında kendisine karşı olan Ravenna ve Khersones'e karşı cezalandırma seferleri yapmıştır. Bu cezalandırma seferleri Bizans tarafından nefretle karşılanmıştır. Ravennalıların çıkardığı isyan bastırılmış olmasına rağmen Khersoneslilerin çıkardığı isyan Bizans ordu ve donanması tarafından da desteklenmiş, isyan sonunda İmparator II. Justinianus öldürülerek yerine Ermeni Philipkos Bardanes imparator ilan edilmiştir.<sup>7</sup>

Monofizit eğilimli olan Philippikos Bardanes bunu açıkça dile getirmese de VI. Ekümenik Konsilde mahkum edilmiş olan monotelitlik inancını imparatorluk fermanı ile kilise için kabul edilen tek doktrin olarak ilan eder ve VI. Ekümenik Konsil'in kararlarını reddeder. Bunu ortaya koymak için Milion Kapısı'nda konsil hatırası için kazılmış bir kitabeyi yerinden söktürür ve Patrik Sergios'un bir resmini koyar. Bu tavır daha sonra ikonoklast imparatorların uygulamalarında görülür ve tasvirlerin imparatorların kendi inanç ve eğilimlerini sergilemekte ve belirli mesajları iletmekte kullandığına işaret eder.<sup>8</sup>

Tasvirlerin bu denli güçlü bir aracı olmasının nedeni imgelerin halka daha yakın ve ulaşılabilir olmasına ve okur-yazarlığı düşük bir toplumdaki hatırı sayılabilir gücüne bağlanabilir. Sonrasında Bardanes, Papalığa görüşlerini içeren bir mektup ile kendi resmini gönderdiğinde bu

4 P. Charanis, "Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century", *Dumbarton Oaks Papers*, 13, (1959), s. 23-44.

5 W.E. Kaegi, "The Byzantine Armies and Iconoclasm", *Byzantino Slavica*, 27, (1966), s. 50.

6 Gülgün Kalkınoğlu Köroğlu, *Bizans sanatında İkonoklazma Dönemi*, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994, s. 8.

7 695 yılında Herakleios hanedanının devamlılığı II. Justinianus'un bir saray isyanı ile tahttan indirilmesi ile kesintiye uğrar. Yerine geçen Leontios ve ardılı II. Tiberios kısa sürelerle imparator olup yerlerini tekrar II. Justinianus'a bırakacak olsalar da bu tarihten itibaren Bizans İmparatorluğu 5 uzun süreli hanedan ile yönetilmesinin ardından yaklaşık 20 yıl kadar sürecek taht kavgaları ile uğraşır. Justinianus tekrar tahta geçtikten sonra tahttan indirilmesine neden olan isyanların destek verenlerin tümünü ağır şekilde cezalandırır. Ancak bu iç meseleler ile uğraşması Arapların Anadolu içlerindeki önlenemeyen ilerleyişi ile sonuçlanır. Justinianus'un bu politikası, Ermeni Philipikos Bardanes'in tahta geçmesi ile sonuçlanacak askeri isyana zemin hazırlar. G. Ostrogosky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: TTK, 2006), s. 131-134, Köroğlu, s. 8.

8 Ostrogosky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 142.



durum Papalık tarafından güçlü bir red ile karşılanır ve Papa I. Konstantinus yeni imparatorun resmini kabul etmez, paralar üzerinde ismini bastırmaz ve kilisede imparatorun adına dua okutulmaz. Milion Kapısı'ndaki tasvirin değiştirilmesine Papa, Petrus Kilisesi'ne, tüm VI. Ekümenik Konsillerin tasvirlerini koydurarak cevap verir.<sup>9</sup>

Bardanes, askerî bir isyan ile 2 yıl sonra tahtından olduğunda yerine geçen II. Anastasios, Bardanes'in tüm Monotelik tedbirlerini geri çekerek ve konsil tasvirini yeniden Milion Kapısı'na astırarak görevine başlar. Anastasios, yeni bir isyan ile tahttan inmeden önce Germenas'un Konstantinopolis Patrikliğine seçilmesini sağlar ve yerine imparatorluğa çok istekli görünmeyen II. Theodosios geçer.<sup>10</sup>

Kendi arzusu ile imparator olmayan II. Theodosius döneminde, Anatolikon Themasi'nın strategosu Leo'dur. Leo, II. Justinianus'un hizmetinde bulunmuş, sonraki imparatorlar zamanında Kafkasya Bölgesi'ne uzun bir sefer yapmış, daha sonraki başarılarından dolayı Anatolikon Themasi'nın strategosluğuna yükselmişti. Bu görevi, II. Anastasios tahttan indirilip, II. Theodosius'un imparator ilan edilmesine kadar sürmüştür. Daha sonra Armeniokon Themasi'nın strategosu Artavasdos'a kızı Anna'yı vererek, onunla ittifak kurmuş ve II. Theodosius'a karşı isyan etmiştir. Aslında bu isyan Leo ve Theodosius arasında değil de Anatolikon Armeniokon ve Opsikon themaları arasındaki bir mücadeledir. Leo, imparatorun oğlunu, askerlerinin tümüyle birlikte esir ettikten sonra imparator ile bir anlaşma yapmış, imparator ve oğlunun can güvenliğini sağlayarak onları Efes'e keşiş olarak göndermiştir. 25 Mart 717'de başkente giren Leo, Ayasofya'da imparatorluk tacını giymiştir. Böylece Bizans'ta taht kavgası bitmiş oluyordu. II. Justinianus'un saltanatı ile başlayan huzursuzluk ve anarşi dönemi 32 yıl sürmüştü. Bu süre zarfında Bizans tahtı 7 defa hükümet değişikliği görmüştü. III. Leo ile birlikte Bizans İmparatorluğu'nda sadece sağlam bir hükümet kurulmakla kalmıyor, Suriye Sülalesi olarak adlandırılan III. Leo, V. Konstantin, IV. Leo, İrene ve VI. Konstantin'in imparator oldukları 85 yıl boyunca hüküm sürecek olan bir sülale Bizans tahtına geçmiş bulunuyordu.<sup>11</sup>

## I. İkonoklazma Dönemi

**III. Leo Dönemi:** Bizans tahtına geçen III. Leo'nun acilen halletmesi gereken şey, imparatorun otoritesini kuvvetlendirerek, dâhilî huzur ve sosyal güvenceler sağlamak, ayrıca doğuda faaliyet göstermekte olan Arapların haricî tehdidinden imparatorluğu korumaktı. Bu amaçla III. Leo, ekonomik, askerî, hukukî ve dinî alanlarda çeşitli reformlar gerçekleştirdi. Halkın refahını sağlamak için arazi ve tarımı yeniden düzenledi, toplumda sosyal güvenliği sağlamak için yeni kanunname Ecloga'yı neşretti. Devletin hazinesini güçlendirmek için vergi nizamını yeniledi. İsyânların kaynağı olan thema strategoslarının gücünü kırarak askeri alanda imparatorun otoritesini sağlamak, daha da önemlisi Araplara karşı savunma gücünü kuvvetlendirmek maksadı ile thema sistemine yeni düzenlemeler getirdi. Son olarak III. Leo'nun ele aldığı dinî alandaki reform ise ikonoklazma hareketi idi.<sup>12</sup>

Bizans'ın içte ve dışta yaşadığı sıkıntılı zamanlarda topluma iyice yerleşerek, olağanüstü güç ve mucizeler atfedilen dinî tasvirleri adeta tapınılma objesi haline getiren ikon kültü, VII. yüzyıl sonu ve VIII. yüzyılın ilk yıllarına gelindiğinde kilise hiyerarşik kontrolünden çıktığı gibi, toplumun sağlam düşüncesi ve psikolojisini bozan bir putperestlik halini almıştı. Ayrıca ikon yapımı ve ikon kültüne harcanan muazzam masraflar da Bizans'ın ekonomisine

9 Ostrogosky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 143.

10 Herrin, *The Context of Iconoclast Reform*, ed. A. Bryer and J. Herrin, *Iconoclasm, Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham, (1977), s. 15.

11 Köroğlu, s. 9.

12 Warren Treadgold, *The Byzantine Revival 780-842*, (Stanford: Stanford University Press, 1988), s. 14-17, Işın Demirkent, "Herakleios", (İstanbul: DİA, 1998), C. XVII, s. 221.

zarar vermekteydi. İnsanüstü güce sahip olduğuna inanılan ikonlar, imparator otoritesinin zayıflamasına bir sebep olmasının yanında çeşitli sosyal sorunlar da yaratmaktaydı. Bu durumda Bizans toplumu ve dinin doğru inanç ve sağlam Hristiyan zihniyeti ile arındırılarak yenilenmesi gerekiyordu. İmparator III. Leo bu dinî-siyasî reformu, doğulu halk ve thema askerlerinin desteği ile gerçekleştirmiştir.<sup>13</sup>

III. Leo'nun ikonalar ile mücadeleye girişmesinin temeli, onun doğulu olması ile şekillenen kişisel inancı ve doğu bölgesindeki toplumsal eğilimin etkisi olarak görülmektedir. Isaurialı olarak bilinen III. Leo, Kuzey Suriye Bölgesi'ndeki Maraş doğumludur. Maraş yüzyıllar boyunca Monofizitlerin barındığı sonra da Pavlikanların yerleştiği heretik mezheplerin bir merkezi idi. Burada doğup büyümüş olan Leo'nun büyük ihtimalle bu bölgede hakim olan monofizitizmden etkilenecek, dinî tasvirler karşıtı inancı benimsediği tahmin edilmektedir. Ayrıca doğu bölgesi genellikle Bizans Devleti ve kilisesinin baskılarından kaçan heretik mezheplerin sığınak yeri idi. Bu nedenle doğu bölgesi, doğudaki düşmanlar açısından Bizans topraklarını girmelerini kolaylaştıran bir husus, buna mukabil imparatorluk için bir tehlike taşımaktaydı. Bu durumda imparatorun Araplara karşı doğu sınırındaki savunma gücünü artırmak için monofizit doğulu halkı Bizans'a bağlaması gerekiyordu. Dolayısıyla doğulu olan III. Leo, şahsen ikon karşıtı dinî inancı ile ikonoklazma hareketine kalkışmıştır. Ve böylece siyasi açıdan da Bizans'ta uzaklaşan heretik mezhepleri bir arada tutmayı amaçlamıştır.<sup>14</sup>

O döneme ait kaynaklarda III. Leo'nun dinî tasvirler ile mücadeleye girişmesinin sebebi olarak büyük doğal afetler ve Bizans'ın Araplara karşı savaşlarda devamlı yenilgiye uğraması gibi olaylar zikredilmektedir. III. Leo, Bizans'ı zor duruma sürükleyen felaketlerin nedenini o zamanlarda birer tapınma objesi haline gelen ikonlara karşı Tanrı'nın Bizans halkına gönderdiği uyarı olarak yorumlayarak Kutsal Kitap'taki 10 Emirden ikincisine "Herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın." (Mısır'dan Çıkış 20:4.5) dayanan dinî ruhla putperestlik eylemini ortadan kaldırmak maksadıyla ikonoklazma hareketini başlatmıştır.<sup>15</sup>

Leo'nun tasvirler ile ilgili ilk karşıt tutumunu 725 ya da 726 yılında ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Tahta çıkışından bu tarihe kadar askerî başarılarının yanı sıra devletin çeşitli birimlerindeki reformları ve finansal reformları gerçekleştirmesinin ardından Theophanes'e göre imparator imgelerin kaldırılmasına yönelik söylemlerde bulunmaya başladı. Ayrıca yine Theophanes tarafından bu durumun Papa III. Gregorius tarafından öğrenildiği, Gregorius'un vergileri göndermeyi reddettiği ve imparatora bu konuda mektup yazarak kutsal kilise babaları tarafından belirlenmiş eski doktrinler üzerine konuşmaması gerektiği hususunda imparatoru uyardığı şeklinde ifade edilmektedir. III. Leo'nun ilgili söylemlerinin 726 yılında yalnızca konuşmaktan ileriye gitmediği ve bu konuda herhangi bir yasak ortaya koymadığı akademik çalışmalarda varılan ortak kanıdır. Genç Stephanos'un yaşam öyküsünde "Vahşi, canavar tüm tebaasını toplayarak ortalarına geçti ve kızgın kalbinden ateş ve sülfür fıskırtarak şu korkunç sözleri söyledi: ikona yapımı putataparlık icadı bir zanaattir. Onlara tapılmamalıdır." ifadesi yer aldı. Bununla birlikte Nikephoros ve Theophanes, III. Leo'nun Marmara'daki thema yanardağ patlamasını Tanrı'nın gazabının bir işareti olarak yorumladığını ifade ederler. Nikephoros,

13 Herrin, "The Context of Iconoclast Reform", *Iconoclasm*, Birmingham, s. 15-20, John Holdon, "Same Remarks the Background to the Iconoclast Controversy", *B.S.*, Vol. XXXVIII, Prague, (1977), s. 184, Robin Cormack, *Writing in Gold: Byzantine Society and Its Icons*, (London :1985), s. 114-115.

14 Ramilly Jenkins, *Byzantium: The Imperial Centuries AD 610-1071*, (London, 1966), s. 61, Timothy E. Gregory, *A History of Byzantium*, (Blackwell Publishing, 2005), s. 183.

15 Judith Herrin, *The Formation of Christendom*, (London: Phoenix Press, 2001), s. 334, Mark Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium 600-1025*, (New York: Polgrave, 1996), s. 136-140, J. F. Holdon, *Byzantium in the Seventh Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 88.

Leo'nun ilgili tedbirlerini bu tarihten sonra aldığını belirtir. Bunun yanı sıra 741 yılındaki deprem ve 747 yılındaki veba salgınında ikonoklastlar tarafından Tanrı'nın gazabının işareti olarak görülmüş olması muhtemeldir. Buna göre ortak kanı ikonalara karşı ilk resmi bildirisinin 730 yılında toplanan Silention sonrası gerçekleştirdiği şeklindedir.<sup>16</sup>

### V. Konstantinos Devri

V. Konstantinos, babası Leo'nun onu ortak taç giydirerek açıkça halefi yapmasına karşın kayınbiraderi Artabasdos'a karşı 2 yıl taht mücadelesi verdikten sonra tahta çıkabildi. Artabasdos, Konstantinos'a karşı ayaklanırken tasvir yanlılarının yandaşlığını yaparak büyük ölçüde taraftar toplamıştı.<sup>17</sup>

Konstantinos, siyasî ve askerî tedbirlerin ardından 751 yılında Konstantinopolis'in Anadolu sahilindeki Hiereia'da ve ardından Blokhernae Kilisesi'nde ekümenik olma iddiasında bir konsil topladı. Bu synoda katılan 338 ikonoklast rahip tarafından 7 aylık bir çalışmanın ardından Konstantinos'un görüşlerini yansıtan bir "honos" yayınlanır. İmparator, ihtiyaç duyduğu bu kararı temel alarak bu tarihten itibaren imparatorluğun her yerinde dinsel tasvirleri ortadan kaldırarak yerine daha dünyevi konular içeren tasvirler yaptırır. Kiliseler ve halka açık olan yerlere figüratif olmayan süslemeler, bitki ve hayvan motifleri, imparator tasvirleri, savaş, av, araba yarışı ve tiyatro sahnelerine ilişkin tasvirler yerleştirilir. Konsilde alınan kararlardan birinin devlet görevlilerini kiliselerde gerçekleşecek olası soygun faaliyetlerine karşı uyarı olmasından o tarihe kadar bu tür olayların gerçekleşmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>

Theophanes'in Kroniği'nde, Konstantinos döneminde gerçekleştirilen bazı şiddet olaylarından bahsedilir. Bunlardan ilki Aziz Mamas Hipodromunda kırbaçlanarak öldürülen ve Blakhernoe'de rahip olan Andreas Kolybites'tir. Anlaşıldığı kadarıyla Andreas, Konstantinos için "II. Julian ve II. Valens" gibi ifadeler kullandığı ve aleyhinde konuştuğu için cezalandırılmıştır. Bunun dışında imparatora yönelik bir tür komplo teorisi içinde bulunan Auxentios Manastırı Rahibi Genç Stephanos, Konstantinos tarafından şahsına karşı kışkırtılan halk tarafından 767 yılında linç edilmiştir. Anastasios'tan sonra yerine geçen Patrik Konstantinos'un da imparator aleyhinde söylemlerde bulunduğu için benzer şekilde cezalandırıldığı da belirtilmektedir. Nikephoros Kroniği'nde ikonlara ibadet ettikleri gerekçesi ile birçok kişinin ölüm veya sürgün

16 Cyril Mango, R. Scott, (Ed), *The Chronicle of Theophanes the Confessor*, (New York: Oxford University Press, 1997), s. 558, Cyril Mango, *Nikephoros Patriarch of Constantinople Short History*, (Washington DC: Dumbarton Oaks Papers, 1990), s. 129.

17 III. Leo'nun Araplar ile ilgili başarıları nedeniyle kazandığı şöhret, ikonoklazma konusundaki davranışları nedeniyle halk arasındaki itibarını sarsmıştı. Ölümünden sonra tahta oğlu V. Konstantin geçmiştir. V. Konstantin bir yıl hüküm sürdükten sonra babasının Opsikon temasının başına strategos yaptığı eniştesi Artavasdos tasvir yanlısı olarak karşısına çıkmıştır. V. Konstantin Araplara karşı çıktığı bir seferde ordusu ile birlikte Opsikon temasından geçerken Artavasdos tarafından saldırıya uğrayıp yenilmiş, bunun üzerine Artavasdos başkente gelerek kendisini imparator ilan etmiş, Patrik Anastasius da ona taç giydirmiştir. V. Konstantin'in en yakın iş arkadaşları ve sefere çıkmadan önce yerine vekil olarak bıraktığı Theophanes Manutes bile Artavasdos'a yardım etmişlerdir. Bu dönemde buldukları yerlerden indirilen ikonlar, tekrar eski yerlerine konulmuştur. Bu sırada Konstantin babasının Anadolu'daki eski kumandanlık bölgesinin merkezi olan Armenion'a kaçmış, burada sevinç ve heyecanla karşılanmıştı. Kısa bir süre önce Anatolikon temasından ayrılmış olan Throkiesion teması ikonoklast V. Konstantin'in tarafını tutmuştur. İkonophil Artavasdos en büyük desteği Theophanes Manutes'in oğlunun strategosluğunu yaptığı Throkia temasında bulmuştur. Bu şahıs başkentini savunmasını da üzerine almıştı. Ayrıca Artavasdos'a Anatolikon ve Opsikon themaları da destek olmuşlardır. V. Konstantin, 743 yılında Artavasdos'u sardes yakınlarında yenerek ağır bir bozguna uğratmıştır. Aynı yılın eylül ayında başkente gelerek kısa bir süre kuşattıktan sonra 2 Ekim'de başkente girmiştir. Artavasdos ve oğullarını kör ettirmiş, Artavasdos'u eşek üzerine bindirerek halka teslim etmiş fakat onu görevinden uzaklaştırmamıştır. Bu hiç şüphesiz en yüksek kilise makamının kasıtlı olarak itibarının düşürülmesi anlamına gelmektedir. 16 ay boyunca imparator olan ve Roma'nın da Bizans İmparatoru olarak kabul ettiği Artavasdos'un imparatorluğu böylece sona ermiştir. S. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V*, (Lovain: 1977), s. 14-20, *Cambridge Medieval History*, ed. J.M. Hussey, 4/1-2, 1967- 1966, s. 73, Kaegi, s. 53-54.

18 E.J. Marth, *A History of the Iconoclastic Controversy*, (New York: 1978), s. 51.

gibi birçok cezalara çarptırıldıkları belirtilir.<sup>19</sup>

V. Konstantin yönetiminin bu mücadeleyi ne kadar sert yürüttüğü, imparatorun en hararetli yardımcılarında Throkosion teması strategosunun uygulama biçiminden de anlaşılmaktadır. Bu strategos, kendi yönettiği bölgede bulunan keşişleri ya keşişliği bırakıp evlenmek ya da gözleri kör edilerek Kıbrıs'a sürülmek şıklarından birisini seçmeye zorlamıştı. Fakat ikonoklast zorlama Bizans topraklarının her yerinde aynı şiddette olmadı. Özellikle başkent ve yakın çevresi Opsikion ve Throkosion themalarında etkili oldu. Bizans'ın diğer bölgelerinde yöneticilerin iradesine ve görüşlerine bağlı olarak etkinliği değişti. İkonoklazmaların şiddetli olduğu yerlerden kaçan keşişler daha güvenli bölgelere ve İtalya'ya kaçarak buralarda faaliyetlerini sürdürdüler.<sup>20</sup>

Bu dönemde V. Konstantin, 754 konsil kararlarını da aşır, hatta bunlara tezat oluşturan sadece dinî resimlere ve kutsal röliklerine karşı mücadele ile yetinmeyip aziz kültürünü ve Meryem'e ibadeti de yasakladı. Eğer V. Konstantin'in radikal sistemi onun ölümü ile iflas etmemiş olsaydı, Bizans Devleti'nin dinsel hayatında tam bir değişiklik olması önlenemezdi. V. Konstantin'in yönetimi sırasında zorla yürüttüğü ikonoklazm en korkunç ve en zalim devresini yaşamıştır. Ölümünden, hatta ikonoklazmın kapanmasından sonra ona karşı duyulan kin sürmüş, cesedi Kutsal Havariler Kilisesi'nden çıkartılmıştır.<sup>21</sup>

#### IV. Leo Dönemi

IV. Leo'nun kısa saltanatı süresi V. Konstantin zamanındaki ikonoklast hareketin en şiddetli safhasından İmparatoriçe İrene zamanındaki tasvirlere ibadetin yeniden canlandırılmasına bir geçiş devri teşkil etmiştir. Leo, V. Konstantin'in Hazar prensesinden olan oğlu olduğu için ona Hazarlı Leo da denilmiştir. Onun saltanat yılları babasının dönemine göre içte ve dışta sakin geçmiş, IV. Leo geleneğe uyararak ikonoklast fikri benimsemiş ve desteklemiştir. Leo döneminde ikonophillere karşı yapılan tek cezalandırma, tasvirlere tapınan saray memurlarının kırbaçlatılması ve hapse atılması olmuştur. Bu olay, V. Konstantin dönemindeki işkencelere nazaran oldukça hafif bir cezalandırma şeklidir. Onun saltanat yıllarında, Meryem kültürüne karşı girilen takibat durmuş, V. Konstantin'in keşişlere karşı olan düşmanlığından vazgeçilmiştir. İmparator din adamlarının piskoposluk makamlarına çıkmasında bile sakınca görmemiştir. IV. Leo'nun tasvirlere karşı ılımlı olması eşi Atinalı İrene'nin üzerindeki etkisinden kaynaklanıyor olmalıdır. V. Konstantin'in oğullarından Nikephoros ve Khristophoros babalarının sağlığında, kaesar, Niketas ve Anthimus nobilissimus, en küçük kardeş Eudokimos ise ağabeyi IV. Leo döneminde nobilissimus ünvanını almıştı. Buna rağmen imparator IV. Leo, ortak imparatorluğa ve veliahtlığa kendi küçük oğlu Konstantin'i getirmişti.<sup>22</sup>

#### İmparator İrene ve Oğlu VI. Konstantinos Dönemi

750-755 yılları arasında Atina'da doğmuş olan İrene, Bizans İmparatorluğu'nun ilk kadın hükümdarı olarak tarihe geçmiştir. Ayrıca Bizans tarihinde İmparator III. Leo'nun başlattığı I. İkonoklazma hareketine son vererek, ikon ibadetini serbest bırakmış ve daha sonra ikon yandaşları tarafından azize mertebesine yüceltilmiştir. İrene ikon taraftarları ve keşişlerce bir azize olarak anıldıysa da devletin bir hükümdarı olarak pek parlak izler bıraktığı söylenemez. Bizans tarihinde ikonoklazma hareketini başlatan Isauria Hanedanı'nın son hükümdarı olan İrene imparator olarak başarısız siyaseti ve kabiliyetsizliği ile bir hanedanın sonunu getirmiştir.<sup>23</sup>

19 Mango ve Scot, s. 605-611, Mango, *Nikephoros Patriarch of Constantinople Short History*, s. 156.

20 Köroğlu, s. 20.

21 N.G. Garsaion, *The Paulician Heresy*, (Paris: 1967), s. 179, D. Turner, "The Politics of Despair: The Plaque of 746-747 and Iconoclasm in the Byzantine Empire", *The Annual of the British School at Athens*, 85, 1990, s. 425.

22 Köroğlu, s. 21-22.

23 J.B. Bury, J.B.; *A History of the Eastern Roman Empire From the Fall of Irene to the Accession of Basil I AD 802-867*,

İrene, İmparator IV. Leo'nun ölümünün ardından oğlu VI. Konstantinos'un naibesi olarak gücü eline alır almaz ikonaları yeniden serbest bırakmak için hemen bir girişimde bulunmamıştır. Her şeyden önce ordu, özellikle de Konstantinopolis'te yerleşik tagmata halen Leo ve Konstantinos'a bağlılıklarından ötürü tasvir karşıtı politikanın temel uygulayıcısı ve savunucusu durumunu sürdürmekteydi. IV. Leo'nun ölümünden 4 yıl sonra İrene, papaya mektup yazarak bir ekümenik konsil toplamasını talep eder. Henüz boş olan patriklik makamına devlet görevlilerinden Patrik Tarasios getirilir. Papa I. Hadrianus, Tarasios'un dinî bir görevli olmamasına rağmen patrik seçilmesine ancak ikonaları tekrar yerine getirmesi koşuluyla karşı çıkmayacağını belirtir ancak papalık ile Bizans arasında, İrene'nin mektubunda Konstantinopolis patriğini evrensel olarak tanımlamış olmasından ötürü bir gerginlik yaşanır. Buna rağmen imparatorluk toprakları dışında oldukları için konsile katılamamış olan üç piskoposluk kilisesi temsilcilerinin atadığı iki keşiş ve eski ve yeni Roma kiliselerinin temsilcilerinin katılımı ile Basileus VI. Konstantinos ve naibesi İrene gözetiminde Havariyyun Kilisesi'nde konsil toplanır. Ancak ikonoklast gruplar hâlâ etkindir ve konsil askerlerin müdahaleleri sonucu yarıda kesilerek dağılmak zorunda kalır.<sup>24</sup>

Ertesi yıl İrene, karşıt görüşleri ile bilinen askerlerin bir grubunu Sarazen tehlikesi nedeniyle şehir dışına çıkarıp, İznik'teki Kutsal Bilgelik Kilisesi'nde bir kez daha konsil toplar. Konsil hedefini ikonoklast synodu incelemek ve Roma ve Doğu Hristiyanları ile birliği yeniden sağlamak olarak tanımlar. Konsil oldukça politik davranarak, ikonoklastlardan pişman olanları çağırarak onları kiliseye kabul ederken, yandaşları güçlü olan önceki ikonoklast imparatorları da lanetlemiştir.<sup>25</sup>

VII. Ekümenik İznik Konsili'nin en önemli getirisi Batı Kilisesi ile olan bağı tekrar güçlendirmiş olması ve Khalkedon Konsili'nin tanımlamış olduğu Hristiyanlığın eski Yunan kültürü ile bağı tamamlamış olmasıdır. Ankarnasyonun en temel manifestosu olarak ikona ibadetinin yeniden serbest bırakılması doğuda yerleşik bir takım mezheplerin öğretilerinin kilise için kesin olarak reddedilmiş olmasını sağlamıştır. İznik Konsili'nden sonra devletin ve kilisenin başına gelen isimler, Patrik Tarasios, Patrik Nikephoros ve İmparator Nikephoros büyük bir titizlikle ikona karşıtlarına karşı ılımlı politikalarını sürdürmüşleridir. Bu ılımlı politika Theodoros Studites gibi daha sert politika güdülmesi taraftarları için rahatsız edici olmuştur. Bu kriz, İmparator VI. Konstantinos'un annesinin evlendirmiş olduğu Maria'dan ayrılması ve İrene'nin hizmetçilerinden biriyle evlenmek istemesi ile daha da büyük sorunlara yol açmıştır. VI. Konstantinos'un ikonoklast tarafı yanına çekebileceğinden çekinen Tarasios tarafından hoş görü ile yaklaşılan bu zina olayı Theodoros Studites ve diğer bazı keşişler tarafından büyük bir tepki ile karşılanmıştır. Theodoros Studites devletin yanı sıra patriği de karşısına alarak Roma'ya başvurur.<sup>26</sup>

VI. Konstantinos, annesi İrene tarafından kör ettirilerek sürgüne gönderildikten sonra İrene, "basilissa" olur. Roma ile kurulan bağlar, Papa'nın, I. Karl'a kendi eli ile taç giydirmesi ile tekrar kopar ve böylece Roma İmparatorluğu o güne kadar sahip olduğu Hristiyanların tek temsilcisi olma sıfatını kaybetmiş olur. Çıkan bir isyanla saray memuru olan Nikephoros başa geçer. Nikephoros'un dönemi daha çok İrene'nin halkı memnun etmek için kısıtladığı vergileri yeniden toplatarak ekonomiyi düzeltmeye çalışmakla geçer. Ancak Nikephoros Bulgaristan'da savaşta ölünce, Patrik Nikephoros tarafından hazırlanan ve Ortodosluğu kabul ettiğini belirten bildirgeyi imzalayan Mikhail Rangabe tahta geçer. Mikhail, Nikephoros'un

(London: Macmillian, 1912), s. 1-2.

24 İdil Öncü, Bizans İmparatorluğu'nda İkonoklast Dönem (726-843), Konstantinopolis ve Yakın Çevresindeki Etkileri, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 37.

25 Marth, s. 94.

26 Marth, s.152.

tersine manastır ile uzlaşır, onlara bol miktarlarda bağışlarda bulunur ve önceki dönemden beri süregelen VI. Konstantinos'un zina davasını kınayarak noktalar. Mikhail dönemindeki en önemli olay Bizans İmparatorluğu'nun I. Karl'ın imparatorluğunu tanıyarak kendisine Basileus Romanion ünvanını almasıdır. Ancak bu dönemde ikonoklastların sesleri yavaş yavaş yükselmeye başlar. V. Konstantinos saygıyla anılır, sürgündeki oğullarını geri getirmek için çaba gösterilir. Bir keşiş Meryem'in bir tasvirinin yüzünü tahrip eder ve bunun sonucunda dili kesilir. Rangabe'nin imparatorluğu Anatolikon strategosu Ermeni Leo'nun kurnazce bir entrika ile tahta geçmesi ile sona erer.<sup>27</sup>

## II. İkonoklazma Dönemi

II. İkonoklast dönem ilkinde oranla zayıflamış bir harekettir. Bu dönemde V. Konstantinos döneminde olduğu kadar şiddet olayına rastlanmaz ve başa geçip, bu hareketi yeniden canlandıran V. Leo dönemi sonrasında da hareketin gücünü kaybettiği gözlemlenir. V. Leo döneminde dahi hareketin şiddetini yitirmeye başlamış olduğu, bu dönemde Selanik'teki Hasios David Kilisesi apsis mozaiğinin açığa çıkartılması ve büyük olasılıkla tekrar kapatılmaması ile anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

V. Leo da III. Leo gibi doğu kökenli bir askerdir. Taç giyme töreninden sonra İrene'nin tekrar yerine yerleştirdiği Khalke Kapısı'ndaki İsa ikonasına şükranlarını sunmayı ihmal etmeyen Leo, aslında bir tasvir karşıtıdır ve bu imparatorluğunun ikinci yılında anlaşılır. Bu politikayı doğu kökenli olmasından dolayı inancı böyle olduğu için mi yoksa politik olarak doğru görüldüğü için mi seçtiği bilinmemektedir. Ancak oğlunun ismini Konstantinos'a çevirerek, III. Leo'nun izinde olduğunu kanıtlar. Leo'nun teolojik konularda çok bilgili olmadığı bilinmektedir. Tasvir karşıtı politikaya kendini iten 3 kişinin varlığından bahsedilmektedir. Bu kişiler Theodotos Kassiretos, Syllaem Rahibi Antonios ve Ionnes Grammatikos'dur. Bu 3 rahip, bir araya gelerek kütüphaneleri karıştırmışlar ve tasvir karşıtı hareketin yenilenebilmesi için teolojik zemin oluşturmuşlardır.<sup>29</sup>

Tartışmalar sürerken, Theophanes'in anlatımına göre İkonoklast hareketin hedefi haline gelen Khalke Kapısı'ndaki İsa ikonasının askerler tarafından küfürlü bir dil kullanılarak taşlanması sonucu ikona zarar görmemesi için kaldırılır. İkona, tekrar Theodora döneminde yerine asılır.<sup>30</sup>

Bu süreç içerisinde ılımlı politikası ile dikkat çeken Patrik Nikephoros'un imparatora ikonalar konusunda karşı çıkmış olması dikkat çeker. Bu karşı tavrı sonucu Patrik Nikephoros sürgüne gönderilirken yerine oldukça düşük ahlak düzeyi ile dikkat çeken Theodotos seçilir. Bu noktada ikinci dönemde ilk dönemdeki kadar bilgili tasvir karşıtı teologların olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Leo, 815 yılında ikonakırıcılığın ikinci dönemindeki en parlak ismi haline gelen Ionnes Grammatikos önderliğinde Ayasofya'da bir konsil toplayarak 754 tarihinde synodun kararlarını büyük ölçüde yineletir. Ancak kararların ilk dönemde olduğu kadar sert olmadığını görmek dikkat çekicidir. Tasvirlerin yasaklandığına dair hiçbir açık ifade kullanılmazken, tasvirlerle ibadetin putataparlık olduğu da belirtilmez. Ayrıca bu kararların Konstantinopolis'in dışında bir etki alanı olmadığı da anlaşılmaktadır.<sup>31</sup>

Leo döneminde, özellikle Theodoros Studites'in başını çektiği manastırlara yönelik tedbirlerin alındığı gözlemlenmektedir. Theodoros Studites, hapse atılır ancak oradan da

27 Marth, s.157, Timothy E. Gregory, *A History of Byzantium*, Blackwell Publishing, 2005, s. 194-198.

28 Robin Cormack, *Writing in Gold: Byzantine Society and Its Icons*, (London, 1985), s. 41.

29 Öncü, s. 39.

30 Cyril Mango, "The Brazen House A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople", *I Kommission Hos Ejnar Munksgaard*, 1959, s. 122.

31 Marth, s. 177.

yazmaya ve harekete karşı keşişleri yönetmeye devam eder. Studios Manastırı'ndan 2 keşiş kamçılanma cezaları sonucu hayatlarını kaybederler. Bir üçüncüsü sürgünde ölür. Diğer cezalandırılanlardan bazıları Kyzikos Manastırı'ndan Tarih yazarı Theophones, Pelekete Manastırından Makarios, Kathoroi Manastırından Ionnes, Dalmatos Manastırı'ndan Hillonion, Psiko Manastırı'ndan Ionnes ve Arkadios isimli bir keşiştir. Buna göre ceza alanların hemen hemen hepsinin keşiş oldukları anlaşılmaktadır. Theodoros İskenderiye Patriği'ne yazdığı mektupta: "Bunu görenler tarafından anlatıldığına göre bazıları çuvallara dikilerek boğuldular." şeklinde bir ifade kullanır.<sup>32</sup>

Leo döneminde sistemli olarak sürdürülen ikonoklast hareket, Leo, Amorionlu Mikhail'in yandaşları tarafından Ayasofya'daki bir ayin sırasında öldürülünceye kadar sürer. Yerine Amorion Hanedanı'nın ilk temsilcisi II. Mikhail geçer. Mikhail ılımlı bir politika izler ve sürgündekileri geri çağırarak ikona konusunun tartışılmasını yasaklar. Sonra gelen İmparator Theophilos, askerî açıdan başarı gösteremese dahi idari bir takım değişiklikler ile merkezi yönetimi güçlendirmeye gayret eder. 837 yılında hocası Ionnes Grammatikos'un patrik olarak seçilmesi ile tasvir karşıtlığı tekrar güçlenir. Bu dönemin en önemli olayı, Theodoros ve Theophanes isimli iki keşiş kardeşin alınlarına kızgın demirle tasvir karşıtı ifadeler yazılması ve kendilerine bu nedenle groptai denilmesidir.<sup>33</sup>

Theophilos'un Arap hayranlığı bilinmektedir. Hatta bu dönemde Bizans mimarisinin doğu etkisini açık bir şekilde yansıttığı gözlemlenebilir. Bu hayranlık dinî açıdan da geçerli ise ikonoklast politikayı canlandırmasında etkili olmuş olabilir. Theophilos'un ölümünün ardından küçük yaştaki oğlunun naibi olarak başa geçen eşi tasvir yanlısı Theodora döneminde Ionnes Grammatikos görevinden alınır ve yerine Methodios getirilir. İkonoklast dönem Theodora ve Methodios tarafından 843 yılında toplanan bir dinî toplantıda VII. Ekümenik İznik Konsili'nin öğretilerinin tekrar kabul ettirilmesi ile sona erer. Theodora, ustaca bir şekilde Theophilos'un hasta yatağında tasvir yanlısı olduğunu itiraf ederek bağışlanmayı istediğini belirtir ve onu lanetlenen kişiler arasında saydırmaz. Blakhernae Kilisesi'nden yürüyüş ile kutlanmış olan, bugün günümüzde kilise tarafından Büyük Perhiz öncesi ilk pazar günü Ortodoksluk bayramı olarak anılır. Theodora tarafından Ermeni Leo tarafından kaldırılmış olan Khalke Kapısı'ndaki İsa ikonası yerine astırılır.<sup>34</sup>

### **Sümela Manastırı, Tasvirler Ve İkonalar**

Manastır, bir başrahip ya da rahibenin yönetiminde bir arada yaşayan, rahip ya da rahibeler topluluğunu barındıran binadır. Bunlar kilise kurallarına göre örgütlenirdi. Manastır, kendi mülkü olan bir arazi üzerinde kurulurdu. Manastır rahipleri, sahip oldukları araziye işletirlerdi. Buradan elde edilen ürünlerle kapalı bir ekonomi içinde yaşarlardı. Manastır son derece farklı ve karmaşık bir yapısı olan bir kurumdu. Başrahipten başka ayin eşyası muhafızı, sadakacı, hasta bakıcı, vekilharç ve konuk ağırlayıcı personel de bulunurdu.<sup>35</sup>

Hristiyan âleminde manastırların özel bir yeri ve anlamı vardır. Bir tür çilehane olan manastırlar tarihte olduğu gibi günümüzde de Hristiyanlığın en önemli kurumları arasındadır. Manastırcılık, İsa ya da onun izleyicileri olan havariler tarafından vaaz edilmiş değildir. İncil'in Yeni Ahit denilen bölümünde, Hristiyanlardan manastırlar kurmaları istenmemiştir.<sup>36</sup>

Yeni Hristiyan kent toplumu, yaşamını bir yandan piskoposun ve daha çok piskoposluk sınırları içinde oluşan kiliselerin çevresinde yeniden düzenler. Öte yandan dinsel yaşam içinden

32 Marth, s. 177.

33 Gregory, s. 202-207, Marth, s. 216.

34 Gregory, s. 202-207, Marth, s. 216.

35 Jacques Le Goff, *Ortaçağ Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1999), s. 62.

36 Aytunç Altındal, *Türkiye ve Ortodokslar*, (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 1995), s. 36.

feodal yapının doğacağı kendi özel küçük kiliselerini kuran toprağa bağlı ve askeri soylu sınıfın malikânelerine yerleşir. Manastırlar da o zamana dek bu yeni dinden hemen hemen habersiz geleneklerin ve sürekliliklerin dünyasında iken Orta Çağ toplumunun temel dünyasına dönüşen kırsal kesim dünyasına yavaş yavaş Hristiyanlığı ve onun yaydığı değerleri sokar.<sup>37</sup>

Manastır kavramı ve kurumu III. Yüzyılın sonunda ve IV. Yüzyılın başında Hristiyanlığa girdi. Ondan önce Hristiyanlar manastır nedir bilmiyorlardı. Manastır kurucularının ilki St. Antony isimli bir Hristiyandır. Bu şahıs Mısır'ın Nil Deltası'ndaki Keranis şehri yakınlarında ilk manastırı kurmuştur. Aziz Antony, şehirdeki yaşamdan uzaklaşıp, dinin öngördüğü tarzda tamamen yoksul bir şekilde ve doğa ile baş başa yaşayarak dua edebilmek için çöle sığınmıştı. Yıllarca çölde kendi başına yaşayan Aziz Antony'e özenen başkaları da çıkınca ilk çöl manastırı kurulmuştur. Sonraları kurulan Kıpti Kilisesi de başlangıcını buna dayandırmıştır.<sup>38</sup>

Hristiyanlıkta manastırcılık akımı işte bu Aziz Antony ile başlamış bir akımdır. Zaman zaman papalar ile tartışan manastırcıların en ünlüsü Aziz Asisi'dir. Fransisken mezhebinin kurucusu olan bu aziz, Müslüman sultanlar ile konuşup görüşmüş ve Hristiyanlık ile Müslümanlık arasında arabuluculuk yapmıştır. Özellikle XIII. Yüzyıldan itibaren yaygınlaşan manastırcılık, papaların ve patriklerin kilise öğretilerinden çok farklı bir yönde gelişme göstermiştir. Kiliseler ve papalar, otorite kavramını öne çıkartıp, bu otoriteye dayandırarak standartlar koyarlarken, manastırcılıkta standartları belirleyen otorite değil, gelenek olmuştur. dolayısıyla, manastır papazlarına, kilise papazlarından ayrı olarak, keşiş denilir.<sup>39</sup>

### Sümela Manastırı

Sümela Manastırı, Trabzon ilinin Maçka ilçesi sınırları içerisinde, 1987 yılı içerisinde milli park ilan edilen Altındere Vadisi Milli Parkı'nda yer alır. Manastır, Altındere köyü sınırları içerisinde olup, Maçka'ya 17 km, Trabzon merkezine ise 47 km uzaklıktadır. Bu yapı, Altındere Vadisi'ne hakim Karadağ'ın eteğinde sarp bir kayalık üzerine kurulmuştur ve halk arasında Meryem Ana olarak da adlandırılmaktadır. Mülkiyeti Kültür ve Turizm Bakanlığına ait olan manastır, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından işletilmektedir. Milli parka dolayısıyla da manastıra Trabzon-Erzurum devlet karayolundan, Maçka ilçe merkezi içerisinde güneydoğuya sapılarak gidilir. Altındere Vadisi boyunca devam eden il yolu ile önce Altındere Köyü'ne ve daha sonra da Milli Park sahasına varılır. Milli Park sahası içerisinde kalan 5 km'lik yol ile de Sümela Manastırı'na ulaşılır.<sup>40</sup>

Sümela'nın kuruluşu, Rumca kitaplarda ve Rum halkı arasında efsane olarak geçmektedir. Tekrarlanan efsaneye göre manastır, Theodosius zamanında kurulmuştu. VI. Yüzyılda İmparator Justinianus döneminde yapılmıştı. Fakat bu rivayeti kabul ettirecek hiçbir ilmî dayanağın bulunmadığı burasını inceleyen yabancı uzmanlar tarafından kesin olarak bildirilmiştir. Buranın başlıca gelir kaynağı olan Meryem Ana resminin eskiliğine ve mucizeler yaratmaya kadir olduğuna halkı inandırmak, böylece onun değerini büyütme için uydurulan efsaneye göre, resim İsa'nın havarilerinden Lukas tarafından yapılmıştır. Lukas'ın terekesinden Atina'ya geçmiş, fakat Theodosius devrinde IV. yüzyılda resim kendiliğinden buradan ayrılmak istemiş, bir gün melekler tarafından gökte uçurularak Trabzon dağlarındaki bu kovuğa getirilip bir taşın üzerine bırakılmıştır.<sup>41</sup>

Bu sıralarda Atina'dan Trabzon'a gelen Barnabas ve Sophroniosadlarında 2 keşiş de

37 Le Goff, s. 101.

38 Mehmet Çelik, *Fener Patrikhanesinin Ekümenik İddiasının Tarihi Seyri*, (İzmir: Akademi Kitabevi, 2000), s. 81.

39 Altındal, s. 38.

40 Mehmet Zaman, "Türkiye'nin Önemli İnanç Turizmi Merkezlerinden Biri, Sümela (Meryem Ana) Manastırı," *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2), Erzurum, 2005, s. 3.

41 Ahmet Türkan, Trabzon'da Hristiyanlık Tarihi ve Sümela (Meryem Ana) Manastırı'nın Hristiyanlıktaki Yeri, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2003, s. 49.



bu ücra dağın ıssız yamacında bu resmi bulmuşlardır.<sup>42</sup> Bu ikona manastırın Hristiyan ve Müslümanlarca ziyaret edilmesinin başlıca sebebi olmuştur. Bu çeşit rivayet ve efsanelerin basit bir Hristiyanlık gayreti ile oluşturulduğunu ve mütemadiyen tekrarlanarak adeta zorla etrafa kabul ettirildiği bilinir. Bazı resimlerin İncil yazarı Lukas'ın elinden çıktığının iddia edilmesi bu resimlerin İsa ve Meryem'in sağlığında yapılmış olduğuna delil sayılıyor. Böylece Meryem'in: "Benim şefaetim bu resimle beraberdir." sözü büyük değer kazanıyordu. Lukas'a izafe edilen bir resme yapılan ibadet, resmin tasvir ettiği varlığın önünde yapılmış gibi farz ediliyor, böylece bu resim sayesinde onun yardımının sağlanacağına inanılıyordu. Sümela gibi daha başka yerlerde de bir takım kilise ve manastırlar Hristiyanlar ve Müslümanlarca bir takım felaketlere karşı koruyucu olarak ziyaret ediliyordu. Böylece bu resimler sayesinde mucizeler gösterici ve tedavi edici olmaya devam ettiklerine inanılıyordu.<sup>43</sup>

Meryem adına kurulan bu manastırın, Grekçe Sümela adının esasını, kara, siyah, karanlık anlamlarına gelen "Melos" kelimesinden aldığı söylenir. Bu manastırın kurulduğu vadinin ve dağın koyu renginden dolayı bu ismin verilmiş olduğu fikrinde olanlar bulunmaktadır. Fakat Sümela kelimesi buradaki Meryem ikonasının bir sıfatı da olabilir. Onun Fallmerayer'in de dikkatini çektiği gibi renginin koyu, hatta teşhis edilemeyecek derecede siyah oluşu, bu adın esasını teşkil etmiş olması mümkündür. Gürcü resim sanatında, XII. yüzyılda sanat âleminde "Siyah Madonna" ismi altında tanınan, bir takım Meryem ikonalarının yapıldığı ve yayıldığı bilinir. Esrarlı ifadesini daha da artırmak gayesiyle Meryem ana resimlerinde yüz siyah boya ile boyanıyordu. Gürcistan'a bu usulün eski Hint sanatından gelmiş olabileceği de ayrıca ileri sürülmüştür.<sup>44</sup>

Sümela Manastırının Kafkasya yakınlığı düşünülecek olursa, burada saygı gören Meryem Ana tasvirinin, böyle bir Siyah Meryem olduğuna ve manastırın Sümela adını buradan aldığına ihtimal vermek yerinde olur. Böylece dağın da adı, Manastır'dan dolayı Aras Mela=Karadağ olmuştur. İstanbul'da Bizans çağında yine Lukas elinden çıktığı iddia olunan bir ikonaya sahip Hodegitria Manastırının da bu adı resimden, "Yol Gösterici" Meryem resminden aldığı anlaşılmaktadır. Sümela Manastırına ait Siyah Meryem resminin hangi devre ait nasıl bir şey olduğunu daha fazla araştırmaya imkân yoktur. İkonanın eskiden çekilmiş oldukça iyi bir fotoğrafından anlaşıldığına göre, bu üzerinde herhangi bir çizgi, boya daha doğrusu resme benzeyen herhangi bir unsur teşhis edilemeyen simsiyah, çatlak ayrıca da ortadan ayrılmış bir tahtadan ibaretti. İkonanın çevresini belirten gümüş çerçeve ise motiflerden ve yazılardan anlaşıldığına göre 1700 tarihine ait olup alalade bir işçilik arz ediyordu. Bu fotoğraftan edindiğimiz intibaa göre Sümela'daki Meryem ikonasının hakiki bir Siyah Meryem bile olması çok şüphelidir.<sup>45</sup>

Sümela Manastırının esas kurucusu sayılan III. Alexios'un büyük dedesi Ionnes zamanından itibaren Sümela, dinî bir merkez olarak kabul edildi. III. Alexios'un büyük dede, dede ve babası Sümela'ya pek çok defa bağış yaptılar. Kommenos ailesi, kültür ve sanatı koruyup desteklediler. Onlar, debdebeli saraylar, muhteşem kütüphaneler ve birçok kilise inşa ettiler. Yeni Ermeni ve Rum manastırları inşa etmenin yanı sıra eski manastırları da

42 Fallmerayer'in yazdığına göre daha 1840'ta keşifler, bu harikulade resmin Türkler tarafından yakılmak istendiğini fakat yanmadığını, balta ile parçalanmak istendiğini fakat kırılmadığını, dereye atıldığını fakat suyun sürüklediğini anlatıyor ve resmin tahtasındaki bir çatlağı Türkler'in baltasının izi olarak gösteriyorlardı. Halbuki, Fallmerayer, belirli bir alaylı ifade ile resmin iddia edildiği gibi hiç de o kadar eski olmadığını ve adeta teşhis edilemez bir halde kararmış bulunduğunu, etrafında ise kabartmalar ile süslü gümüş çerçevenin XVII. yüzyılda Trabzonlu bir sanatkarın elinden çıkmış olabileceğini yazmaktadır. Semavi Eyice, "Trabzon Yakınında Meryemana (Sümela) Manastır", *Belleten*, C. XXX, Ankara, 1996, s. 26.

43 Türkan, s. 49.

44 Eyice, s. 27.

45 Eyice, s. 27.

zenginleştirdiler.<sup>46</sup> III. Alexios, Sümela Manastırı'na özel bir önem verdi. 1350 tarihindeki taç giyme merasimi için Sümela'yı seçti. Bütün saray halkı ve misafirleri ile birlikte Sümela'ya uzun bir yolculuk yaptı. O, taç giyme merasiminin anısına bu olayı canlandıran bir kitabevi yaptırıp, manastıra verdi.<sup>47</sup>

1360'ta Sümela tesis halinde yeniden inşa edildi. 17 metre yüksekliğinde, 40 metre uzunluğunda, 14 metre genişliğinde, 72 odadan oluşan koca bir tesis haline getirildi. III. Alexios, 1361'de gerçekleşen güneş tutulmasını da Sümela'da karşılamıştır. Onun sikkelerinde bu olayla ilgili olarak resmi bulunuyordu. 1365 yılında Sümela'nın idari şartlarını, arazilerini ve gelirlerini düzene koyan bir vakfiye oluşturuldu. Bu tarihlerde Türkler, Trabzon'a bir saldırı için hazırlanıyorlardı. Bu konuda manastır keşişlerinin uyanık olmaları istendi. III. Alexios aleyhinde komplolara karışan Metropolit Niphon, yakalanarak Sümela'ya kapatılmış ve burada 1364 yılında ölmüştü. 1366 yılında İmparator Alexios, manastıra yatırım yapmak için hazinesinden özel bir pay ayırdı. Bu para ile muntazam bir restorasyon yaptı. Manastırın yeni inşa ile büyüklüğü 2 kat arttı. Alexios, manastıra cömertçe hediyeler verdi. Bizans koleksiyonlarını kaplayan ceylan derili 17 adet yazma eseri Sümela'ya bağışladı ve kütüphane oluşturdu.<sup>48</sup>

III. Manuel, babası gibi dindar bir insandı. O da tacını Sümela'daki Assumption Kilisesi'nde giydi. Manuel, tahta çıktığı yıl 3 karış uzunluğunda ve 3 parmak enindeki gerçek ve değerli bir haçı manastıra armağan olarak verdi. Haçın üzerinde, çarmıha geren çivilerin izi vardı. Bu haç, İstanbul'daki imparatorluk hazinesinin en kıymetli parçasıydı. İmparator I. Mikhael Rangabos tarafından Yeranos'a verilen bu haç, Kommenos ailesinin eline bilinmeyen bir zamanda geçti. Manuel, manastırda bir fresko yaptırdı. Bu fresko, Assumption Kilisesi'nin güney duvarına işlendi. Fresko, III. Alexios'u tasvir ediyordu. III. Alexios döneminde birçok seyyah ve hacı Sümela'yı ziyaret etti. Onlar özellikle manastırın ayazmasını görmek için geldiler. Sümela, bu dönemde altın çağını yaşadı. Son Trabzon Kommenosları da Sümela Manastırı'na yeni fermanlar gönderdiler. Dolayısıyla manastırın vakıflarını da onayladılar. Sümela Manastırı, Kommenos Hanedanlığı döneminde zirveye ulaşmış dinî bir merkez olmanın yanı sıra hanedanlığın ikinci payitahtı olacak kadar, bir merkez addedilmiştir.<sup>49</sup>

Bir manastırın kamuoyunun dikkatini üzerine çekebilmesi için belirgin bir özelliğe sahip olması gerekiyordu. Manastırları tanıtan aziz türbesi, mucizevi ikonalar, tarihsel efsaneler ve ünlü din adamlarıydı. Manastır personeline tarihe geçmiş kahramanlıkları ile ülkesine hizmet eden kişiler manastırın ününü artırıyorlardı.<sup>50</sup>

Sümela'ya halkı çeken üç önemli kaynak bulunuyordu. Bunlardan birisi gümüş kaplamalı olan ve Aziz Lukas'ın yaptığına inanılan siyah renk Meryem ikonası, ikincisi ise gerçek bir haç parçasıydı. Sümela'yı önemli ve cazip kılan üçüncü değer ise manastırda bulunan ayazmadır. Sümela'da bulunan Meryem Ana ikonasının mucizevi olduğuna inanılırdı. 1840 yılında manastırdaki keşişler, Meryem ve İsa'ya ait ikonaları özenle saklıyorlardı. Ortodoks geleneğinde bu ikonaların koruyucu, mucizevi ve tedavi edici olduğuna inanılırdı. Ortodoks dünyasındaki bu ikonalar, gerek Hristiyanlar ve gerekse Müslümanlar tarafından felaketlerden korunmak için ziyaret edilirdi. Bu ikonalar, Sümela'da olduğu gibi diğer manastırlarda da bulundurulurdu.<sup>51</sup>

## XIX. yüzyılda manastırın keşişleri, ziyaretçilerine Meryem ikonasının Türkler

46 Türkan, s. 51.

47 Şamil Horuloğlu, *Trabzon ve Çevresinin Tarihi Eserleri, Sorun Yayınları*, (İstanbul: 1966), s. 56.

48 Türkan, s. 52.

49 A. Bryer, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, (Washington: Dumbarton Oaks Papers, 1985), s. 254-255, Bilge Umar, *Karadeniz Kappodokiası (Pontos)*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2000), s. 82.

50 Le Goff, *Ortaçağ Uygurluğu*, s. 128.

51 W. M. Ramsay, *Luke the Phisikion and Other Studies In the History of Religion*, (London: 1908), s. 124.

tarafından yakılıp parçalanmak istendiğinden bahsediyorlardı. Fakat bu ikonanın yanıp parçalanmadığını efsanevi bir şekilde anlatıyorlardı. Ayrıca resmin tahtasındaki çatlağın Türklerin balta izi olduğunu tekrarlayıp duruyorlardı. Fakat resim keşişlerin iddia ettikleri gibi eski değildi ve etrafı teşhis edilemeyecek durumdaydı. Resmin etrafındaki kabartmalar ile süslü gümüş çerçeve, XVII. yüzyılda Trabzonlu bir sanatkâr tarafından yapılmıştı. Sümela'ya ait siyah Meryem ikonası gerçekte simsiyah, çatlak ve ortadan ayrılmış bir tahta idi. İkonanın çevresindeki gümüş çerçeve alelade bir işçilik ile yapılmıştı. Bunların gizemliliği Bizans çağında başlayan bir gelenekle ortaya çıktı. Siyah Meryem'in genellikle Avrupa'nın doğusunda çok sayıda bulunuyordu. Genellikle ziyaret yerlerinde, dağlarda, yüksek yerlerde ve orman içlerinde kurulu ibadethanelerde kurulurdu.<sup>52</sup>

1840 yılı Ağustosunda Sümela Manastırı'na misafir olan ve Trabzon tarihi ile ilgili vesikaları inceleyen Alman gezginci ve tarihçi Fallmerayer, Sümela'daki Meryem Ana ikonu hakkında şu bilgileri vermektedir: "Manastırdaki papaz Meryem Ana ikonasının getirilmesini söyledi. Harikalar yaratan bu ikonayı getirdiler. Bir karış boyunda bir tahta parçası üzerine Grek zevkine göre bir Bizanslı tarafından yapılan bu resim, Lukas'ın sanat yeteneğinden şüphe etmeye yeterliydi. Papazların düşüncelerine göre bu ikona, Lukas'ın elinden çıkma gerçek bir ikonaydı. Gümüş bir çerçeve ile çevrilmiş bu ikona Sümela'nın hazinesi olarak kabul edilirdi. Bunun kredisi ile papazlar geçinirler ve manastırın çevresinde de bir kutsal koruyucu olarak algılanırdı. Bu ikonaların kutsallığı, Anadolu'nun içlerine kadar yaygın olup, fakirliği, ihtiyacı bir yana iterek, Müslüman ve Hristiyanlar ile birlikte bütün kolkid çevresi olduğu gibi, Kapadokya, Paflogonya ve Ermenistan'dan gelen hacılar akın akın buraya gelip, hediyeler ve kurbanlar sunarlardı. Sabahın erken saatlerinde akrabaları ile birlikte Bayburt gibi uzak bir yerden gelen Müslüman kadınları da gördüm."<sup>53</sup>

Yine Fallmerayer'in 1840'ta yazdığına göre, Sümela'nın gezgin keşişleri bütün Anadolu, Kafkasya ve Balkanlar ve hatta Rusya'yı dolaşarak, Meryem ikonasının kötü bir kopyasını yapmak suretiyle iane topluyorlardı. Bu paraları müesseselerine götürüyorlardı. Nitekim bunlardan bir tanesi, üzerinde 40.000 kuruşluk bir servet ile dolaşırken Kayseri'de öldürülmüştür. Osmanlı Devleti katilleri yakalatmış, idam ettirmiş ve çalınan paraları da manastıra teslim etmiştir.<sup>54</sup>

Sümela Manastırı'ndaki ikinci kutsallık ifade eden eşyalar arasında Trabzon Prensi III. Manuel tarafından buraya hediye verilen üzeri kitabeli ve 1390 tarihli Stavrotek, gerçekten değerli bir kutsal eser tesiri bırakıyordu. Ayda bir defa olmak üzere bununla takdis edilen su, buraya şifa umarak gelen ziyaretçilere dağıtılıyordu. Burada evvelce, manastırın ilk kurucuları olarak gösterilen Barnabas ve Sophronios'un rölükleri de bulunmakta ise de bunlar hemen hemen unutulmuş bir halde adeta bir kenara atılmışlardı. Sümela'da bulunan özel kasalarda Meryem Ana ikonası ve III. Manuel tarafından hediye edilen gerçek bir haç parçası papazlar tarafından özel günler ya da özel kişiler için çıkartılırdı.<sup>55</sup>

Manastırın üçüncü kutsallık arz eden varlığı ise, ayazmadır. Sümela'nın içinde su kaynağı yoktu. Bu su, yukarıdaki kayadan süzülerek gelmekte ve bir şadırvanda toplanmaktaydı. Hristiyan ve Müslüman halk bu suyu şifa bulmak için kullanırdı. III. Manuel tarafından hediye edilen gerçek haç bu suyun ayda bir defa takdisinde kullanılırdı. Takdis edilen su, manastıra şifa bulmak için gelen ziyaretçilere dağıtılırdı.<sup>56</sup>

52 Türkan, s. 56-57.

53 Köroğlu, s. 57.

54 Köroğlu, s. 57.

55 Ayşe Sevim, "Karadağ'da Bir Esmer Meryem Sümela Manastırı", *Kültür ve Sanat Dergisi*, İstanbul, (1993), s. 11-12.

56 E. Yücel, *Trabzon and Sümela*, (İstanbul: Net Turistik Yayınları, 1988), s. 25.

## Sonuç

İkona, Doğu Hıristiyan kiliselerini süsleyen sâbit veya taşınabilen ve kutsal olduğu kabul edilen tasvirlerle verilen isimdir.

İkona, Hıristiyanlıkta âyin düzeninin tamamlayıcı bir parçası olarak kabul edilir. İkona, ressamın şahsî görüşünü anlatan bir resim değil, kilisenin görüşünü dile getiren bir vâsıta. Hıristiyanlar, hazret-i İsa'yı Allahü teâlânın bir sözü (kelimesi) değil, aynı zamanda görüntüsü olarak kabul ederler. İkonayı ise, hazret-i İsa'nın görüntüsünün insan eli değmeden cisimleşmiş biçimi olarak kabul ederler. Annesinin ve azizlerin görüntüleri de tanrılaştırıldığına inanılan bedene katılmıştır. Bu görüntülere gösterilen saygı, tanrıya gösterilen saygının ifadesidir.

Bütün ilâhî dinlerde resim ve heykellere saygı ve ibâdet yasak edilmişti. İsevîliğin ilk ortaya çıktığı sıralarda da bütün havâiriler ve onlara tâbî olan şâkirtleri, resim ve heykellere ibâdetten sakınmışlardı. İsevîliğin yayıldığı İtalya, İngiltere gibi Avrupa memleketlerinin ahâlisi önceden putperest olduklarından, putlara ve resimlere ibâdete meyilli (alışmış) idiler. Çünkü bu ülkelerin insanları inandıkları her ilâh (tanrı) için putlar ve heykeller yapıyorlardı. Aralarında en meşhur ve en ileri olan sanat da put yapmak, yâni heykeltraşçılıktı. Aslı bozulmuş olan İsevîlik, Hıristiyanlık adıyla Avrupa memleketlerinde yayıldığı sırada, bâzı papazlar, İsa aleyhisselâmın annesi Meryem diye yapılan uydurma resimlere saygı gösterilmesine ve tâzim edilmesine müsaade ettiler. Diğer Hıristiyan Cemâatler bunu dînin esâsına uygun görmeyerek münâkaşa ve mücâdeleye başladılar.

Bizans İmparatoru Üçüncü Leon, 17 Ocak 730'da ikona kırılcılığı ve İkonaları ortadan kaldırmayı emretti ve bunlara tapınmayı yasakladı. İmparator Üçüncü Leon'un fermanı Hiera Konsili tarafından 754 senesinde onaylandı. Kilisenin ve halkın isteği üzerine ikona taraftarlarının cezâlandırılmasına başlandı. İkona taraftarlarıyla, ikona kırıncılar arasındaki mücâdele milâdın 787. senesine kadar sürdü. Nihâyet 787 senesinde İznikte toplanan ruhban meclisinde İsa aleyhisselâmın ve hazret-i Meryemin resmi diyerek uydurulan ve ikona adı verilen resimlere ve putlara(heykellere) ibâdet etmeye, tapınmaya karar verildi. İkonalara tapınılmasını ve hürmet etmeyi uygun görmeyenler ise bu karara uymadılar. Münâkaşalar ve mücâdeleler, milâdın 842 senesine kadar devam etti. İkona kırılcılık 842'de İmparator Theophilos'un ölümüyle sona erdi. O sene İmparator İkinci Mikhael ve annesinin emriyle İstanbul'da bir ruhban meclisi daha toplandı. Bu mecliste ikonalara (putlara, heykellere ve resimlere) ibâdet etmenin Hıristiyanlığın îmân (inanç) esaslarından olduğuna karar verildi. Bu kararın verildiği gün olan 11 Mart 843, Ortodoksluğun bayram günü olarak kabul edildi. Resimlere ve putlara yâni heykellere tapınmaya karşı çıkanlar kâfir ilân edildi. Bu tarihten sonra Hıristiyan kiliseleri doğu (Ortodoks) ve batı (Katolik) kiliseleri olmak üzere ikiye ayrıldı. Doğu (Bizans-Ortodoks) kilisesi ikonacılığı benimsedi. Bizans ikonaları kısa bir zaman içinde başkent dışında, bilhassa Balkanlarda ve birçok ekolün meydana geldiği Rusya'da yayıldı. Bu ikonalar ressam ve heykeltraşlara modellik etti.

Dünyanın en eski ve en önemli tarihi manastırlarından biri olan Sümela Manastırı'nda da tarihte çok önemli bir yer tutan, mucizeler yaptığına inanılan ve Hristiyanlar için son derece önemli ve kutsal sayılan bir ikona muhafaza edilmiştir. Hristiyan dünyasında çok önem taşıyan bu ikonaya bugün Hristiyanlar tarafından "Panagia Soumela" ikonası adı verilmektedir. Bu kutsal, görkemli ve mucizevi ikona İncil yazarlarından biri olan Aziz Luka tarafından çizilmiştir. Bilindiği gibi Aziz Luka büyük bir doktor, tarihçi ve Panagia Soumela ikonası gibi çizmiş olduğu daha birçok ikonalar ile birlikte kilise tarihinde büyük bir ikonist olma ününe sahiptir. Yaygın bir inanca ve birçok kaynağa göre Aziz Luka bu ikonayı her gittiği yere beraberinde götürmüş ve Kutsal Meryem Ana bu nedenle onu mutlu kılıp, Aziz Luka'nın yaptığı her işi kutsamıştır.

## Kaynakça

- Altındal, Aytunç, *Türkiye ve Ortodokslar*, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013).
- Bryer, A, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, (Washington: Dumbarton Oaks Papers, 1985).
- Bury, J.B, *A History of the Eastern Roman Empire From the Fall of Irene to the Accesion of Basil I AD 802-867*, (London: Macmillian, 1912).
- Cambridge Medieval History*, ed. Hussey, J.M, 4/1-2, 1967.
- Charanis, P, "Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century", *Dumbarton Oaks Papers*, 13, 1959, s. 23-44.
- Cormack, Robin, *Writing in Gold: Byzantine Society and Its Icons*, (London: 1985), s. 114-115.
- Çelik, Mehmet, *Fener Patrikhanesi'nin Ekümenik İddialarının Tarihi Seyri*, (İzmir: Akademi Kitapevi, 2000).
- Demirkent, Işın, "Herakleios", *DİA*, C. XVII, İstanbul, 1998, s. 210-215.
- Eyice, Semavi, Trabzon Yakınında Meryemana (Sümela) Manastırı, *Belleten*, C. XXX, Ankara, (1966), s. 25-61.
- Garsoian, N.G, *The Paulician Heresy*, (Paris: 1967).
- Gero, S, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V*, (Lovain: 1977).
- Gregory, Timothy E, *A History of Byzantium*, (Blackwell Publishing, 2005).
- Herrin, Judith; *The Context of Iconoclast Reform*, ed. A.Bryer and J. Herrin, *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham.
- , Judith, *The Formation of Christendom*, (London: Phoenix Press, 2001).
- Holdon, J.F, *Byzantium in the Seventh Century*, (Cambridge University Press, 1990).
- Holdon, John, "Same Remarks on the Background to the Iconoclast Controversy", *BS*, Vol: XXXVIII, Prague, (1977), s. 161-184.
- Hollingsworth, P.A- Cutler, A, "Iconoclasm", *Oxford Dictionary of Byzantium II*, (New York: Oxford Press, 1991), s. 975-977.
- Horuloğlu, Şamil, *Trabzon ve Çevresinin Tarihi Eserleri*, (İstanbul: Sorun Yayınları, 1966).
- Jenkins, Ramily; *Byzantium the Imperial Centuries*, AD 610-1071, (London: 1966).
- Kaegi, W.E, "The Byzantine Armies and Iconoclasm", *Byzantino Slavica*, 27, (1966), s. 48-70.
- Kalkınoğlu Koroğlu, Gülgün, Bizans Sanatı'nda İkonoklazma Dönemi, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994.
- Le Goff, Jacques, *Ortaçağ Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1999.
- Mango, Cyril, *Nikephoros Patriarch of Constantinople Short History*, (Washington DC: Dumbarton Oaks Papers, 1990).
- Mango, Cyril; "The Brazen House A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople", *I Kommission Hos Ejnar Munksgaard*, 1959.
- Marth, E.J, *A History of the Iconoclastic Controversy*, (New York, 1978).
- Ostrogosky, G, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: TTK, 2006).
- Ostrogosky, G; "The Byzantine Empire in the World of in the Seventh Century", *Dumbarton Oaks Papers*, 13, (1959), s.1-21.
- Öncü, İdil, Bizans İmparatorluğu'nda İkonoklast Dönem (726-843), Konstantinopolis ve Yakın Çevresindeki Etkileri, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.
- Podskolsky, G; Stichel, R; "Icons" *Oxford Dictionary of Byzantium II*, *Oxford Press*, (New York: 1991), s. 977-978.
- Ramsay, W.M, *Luke the Phsikian and Other Studies in the History of Religion*, (London ,1908).
- Sevim, Ayşe, "Karadağ'da Bir Esmer Meryem Sümela Manastırı", *Kültür ve Sanat Dergisi*, İstanbul, 1993, s. 11-12.
- Spitzing, G, "Lexikon Byzantinisch-Christikon Symbole", *Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasians*, Munchen, 1989.
- The Chronicle of Theophanes the Confessor*, ed. Mango, Cyril, Scott, R, (New York: Oxford University Press, 1997).
- Treadgold, Warren, *The Byzantine Revival 780-842*, (Stanford: Stanford University Press ,1988).
- Turner, D, " The Politics of Despair: The Plaque of 746-747 and Iconoclasm in the Byzantine Empire", *The Annual of the British School at athens*, 85, (1990), s. 419-434.
- Türkan, Ahmet, Trabzon'da Hristiyanlık Tarihi ve Sümela (Meryem Ana) Manastırı'nın Hristiyanlıktaki Yeri, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2003.
- Umar, Bilge, *Karadeniz Kappodokiası (Pontos)*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2000).

## Fatma İnce

Yücel, E, *Trabzon and Sümela*, (İstanbul: Net Turistik Yayınları,1988).

Zaman, Mehmet, “Türkiye’nin Önemli İnanç Turizmi Merkezlerinden Biri, Sümela (Meryem Ana) Manastırı,” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2), Erzurum, (2005), s. 1-25.

## TRABZON ERMENİLERİ ARASINDA PROTETANLIĞIN YAYILMASI VE ETKİLERİ

Özgür YILMAZ\*

### Giriş

Genel olarak bakıldığında, 19. yüzyılda Ermeni toplumunu bir bütün halinde incelemek oldukça güçtür. İmparatorluğun diğer cemaatleri ile mukayese edildiğinde Ermeniler daha parçalı bir yapı sergilemektedirler. Çünkü misyonerlik faaliyetleri Ermenileri dış güçler için birer araç haline getirdiği için bu toplumun bütünlüğü önemli bir darbe yemiş, bu durum Ermenilerin kendi cemaatleri içerisinde de pek çok çekişmenin yaşanmasına neden olmuş ve Ermeniler değişik mezheplere bölünmüşlerdir. Bu bölünme süreci imparatorluğun en önemli merkezlerinden biri olan Trabzon'da oldukça iyi bir şekilde izlenebilmektedir. Trabzon Ermenileri önce Katolik daha sonra da Protestan misyonerlerin hedefi olmuş ve üç mezhebe ayrılan cemaat kendi içinde bir çatışma dönemine girmiştir.

Demografik açıdan bakıldığında, Trabzon'un Osmanlı idaresine geçişini takip eden 1486 tahririne göre, şehirde Rum Ortodokslar, Katolik Latinler yanında Ermeni Ortodokslar da bulunmakta ve 132 haneden oluşan bu cemaat Hıristiyanların %15,46'sını teşkil etmekteydi.<sup>1</sup> Bu tahrir ve bunu takip eden diğer tahrirlerin göstermiş olduğu sonuçlara göre şehirdeki Ermeni Ortodoksların toplam nüfusa oranı şu şekilde idi: 1486 yılında %11.32; 1520'de 151 hane ile toplam nüfusun %11.80'ini; 1554'te 109 hane ile % 9.07'sini ve 1583 yılında ise 123 hane ile %5.59'unu<sup>2</sup> oluşturmaktaydılar.<sup>3</sup> Buradan hareketle Ortodoks Ermenilerin toplam şehir nüfusuna olan oranlarında bir azalma görülmektedir; fakat 19. yüzyıl da dâhil olmak üzere Trabzon'da Ermeniler, Rumlardan sonra kentteki en kalabalık üçüncü cemaati teşkil etmişlerdir.<sup>4</sup> 19. yüzyılda ise Ermenilerin şehrin genel nüfusuna oranları çok fazla değişmemiştir. Eldeki nüfus verilerinden, şehirde Ermenilerin % 6 ile %15 arasında değişen oranlarda bir yer teşkil ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

\* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ozguryilmaz@gumushane.edu.tr

1 Haneî Bostan, *XV.-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat*, (Ankara: 2002), s. 162; Heath W. Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi*, çev. Demet-Heath Lowry, (İstanbul: 1981), s. 33-34.

2 Bostan, *Trabzon Sancağı*, s. 165-174.

3 Bu oranlar Lowry'nin çalışmasında şu şekilde görülmektedir: 1486 yılında Ermenilerin toplam nüfusa oranı %12.49; 1520 yılında %12.93; 1554'te %8.94 ve 1583'te %5.82 idi. Bkz. Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşması*, s. 74 ve 145.

4 Şehirdeki Ermeni cemaati hakkında bkz. Özgür Yılmaz, *Batılı Seyyahlara Göre Trabzon (1808-1878)*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon 2006, s. 72-78.

5 Seyyahların vermiş olduğu rakamlardan hareketle 19. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'da Ermenilerin nüfusu hakkında bkz. Özgür Yılmaz, "19. Yüzyılda Misyonerlik Faaliyetleri Çerçevesinde Trabzon Ermenilerine Bir Bakış", *OTAM*, 21, (2007), s.194-195.

Sosyal durumlarına baktığımızda Trabzon Ermenilerinin iyi bir konumda oldukları görülmektedir. İmparatorluğun başkentinde çok önemli mevkileri ellerinde bulunduran Ermeniler taşrada da kilit rol oynayan görevlerde bulunuyorlardı. Anadolu'nun başlıca kentlerindeki Ermeniler esnaf, vergi tahsildarı, müteahhit, komisyoncu, zanaatçı, kuyumcu, işadamı, banker, katip, tabip, sanayici ve büyük bir kısmı ithalat ve ihracatla meşgul olan tüccarlık gibi geniş bir iş sahasında faaliyet gösteriyorlardı.<sup>6</sup> Bu meslek gruplarından hemen hemen hepsi Trabzon Ermenileri tarafından da gerçekleştiriliyordu. Bunların yanında Ermeniler Tanzimat'tan sonra eyalet ve sancak merkezlerinde yönetim kademelerinde de görev almışlardır. Trabzon Salnameleri bu konuda oldukça önemli bilgiler vermektedir. Salnamelerden vereceğimiz birkaç örnek Ermenilerin hemen hemen her alanda faaliyet gösterdiğini göstermektedir. 1869 yılı salnamesine göre, Divan-ı Temyiz'in bir azası Kırkor Ağa ve Meclis-i Temyiz-i Liva'nın bir azası da Kevork Efendi'ydı.<sup>7</sup> 1877 yılında ise Karantina memurlarından biri Sergardiyan Hacı Amiş Ağa'ydı.<sup>8</sup> Bu ve bunun gibi, Ermenilerin sosyal ve ekonomik hayata katılımları ile ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat yoğun olarak Trabzon Ermenilerinin muhasebecilik, veznedarlık, sekreterlik ve dükkân işletmeciliği yaptıklarını anlamaktayız. 1871 yılında Trabzon'a gelen Cunyngame, Ermenilerin çarşıda büyük dükkânları ellerinde bulundurduklarını yazar.<sup>9</sup> Ermenilerin bu saydığımız meslek grupları içinde en çok avantaj elde ettikleri iş ise uluslararası ticaretti. Bilindiği gibi Müslümanların yabancı ticaretten ziyade iç ticaret ile ilgilenmeleri, liman kentlerinde yabancı yerleşimine katkı yaptığı gibi Rumların, Ermenilerin ve Yahudilerin aracı rollerini de geliştirmişti.<sup>10</sup> Batılılar önceleri tüccar veya diplomat, XVIII. yüzyıldan itibaren ise askeri uzman olarak Osmanlı İmparatorluğu'na gelmeye başladıkça, Batı dillerini konuşup yazabilen ve Türkçe ve Arapça bilgisine de sahip olan eğitimli Rum ve Ermeniler onlarla gerçek kültürel alışverişlerde bulundular.<sup>11</sup> 19. yüzyılda sadece Trabzon'da değil imparatorluğun diğer liman kentlerindeki gayrimüslim nüfusun gelişimini bu mantıkla bir nebze olsun açıklamak mümkündür. Nitekim bu yüzyılda koşulları yetersiz fakat geliştirilebilir bir limana ve yoğun bir ticari potansiyele sahip olan Trabzon'da Ermenilerin de yer aldığı gayrimüslimler bu sayede yeni iş olanaklarına sahip olmuşlardır.<sup>12</sup>

Bu çalışmanın amacı Trabzon Ermeni toplumu içinde Protestan misyoner faaliyetlerinin ortaya çıkması ve Protestanlara karşı verilen tepkinin incelenmesidir. Misyonerlik faaliyetleri Trabzon Ermenileri arasında önceleri Katolik misyonerler vasıtası ile başladığı için Trabzon Ermeni cemaatinin birliğini ilk defa bozan Katolik misyoner faaliyetleri değinilecek ve arkasından Protestan misyonerler ve bunların Trabzon'daki yerleşme sürecine geçilecektir. Son kısımda Protestanların Trabzon'da yaşamış olduğu sıkıntılara yerli ve yabancı arşiv belgeleri üzerinden değinilecektir.

## I. Misyonerlik Faaliyetleri Çerçevesinde Trabzon Ermenileri

Bilindiği gibi Osmanlı toplumu, değişik dinlerin bir arada yaşadığı ve yapısını etnik kökenin değil dinlerin belirlediği bir toplumdur. Nitekim Rum Ortodokslar, Gregoryen Ermeniler, Yahudiler gibi Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaası dini bir otorite ile temsil ediliyordu. Dini ve mezhebi gayelerle Osmanlı topraklarına gelen misyonerler için imparatorluğun bu

6 Salahi R. Sonyel, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, (Ankara: 1993), s.123.

7 *Trabzon Vilayeti Sâlnâmesi* (TVS), 1286 (1869), s. 28-34.

8 TVS, 1294 (1877), s. 74.

9 A. Augustus Thurlow Cunyngame, *Travels Eastern and on The Caspian and Black Seas Especially in Daghestan and on The Frontiers of Persia and Turkey During Summer of 1871*, (London: 1872), s. 345-346.

10 A. Üner Turgay, "Trade and Merchants in Nineteenth-Century Trabzon: Elements of Ethnic Conflict", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. Braude-B. Lewis, (New York: 1982), s. 308-310.

11 Sonyel, *Minorities*, s.123; Bu konuda bkz. Roderic Davison, "The Millets as Agents in the Nineteenth-Century Ottoman Empire", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I, ed. B. Braude-B. Lewis, (New York: 1982), s.319-337.

12 Mesrob K. Krikorian, *Armenians in the Service of the Ottoman Empire*, (London: 1978), s. 49-50.



kozmpolit yapısı oldukça uygun bir zemine sahipti. Azınlıklara tanınan geniş haklar ile yabancılara verilen kapitülasyonlar da bu tür faaliyetler için uygun zemin oluşturmuştu. Bu uygun zeminden ilk istifade etmeye çalışanlar Katolik misyonerlerdi.<sup>13</sup> Fransız olan bu misyonerler, İstanbul'daki azınlıkların ve yabancılara eğitimi ile ilgilenmek üzere 16. yüzyılın sonlarına doğru bölgeye gelerek dini kurumlarının yanında okullarını da kurdular. Cizvitlerle başlayan bu faaliyetler, Katolikliğin diğer tarikatları olan Dominiken, Kapuçin ve Frerler gibi teşkilatlara mensup rahip ve rahibelerinin de gelmesiyle devam etmiş ve bu misyonerler kendi isimleriyle anılan St. Joseph, St. Michel, St. Louis ve Notre Dame de Sion gibi okullar açmışlardır.<sup>14</sup> Fransa'nın himayesi altındaki Katolik misyonerler, Osmanlı Ermenilerinin yoğun olarak yaşadıkları yerlere heyetler göndermiş ve Ermenileri Katolik mezhebine kazandırmak için çalışmalar başlatmışlardır. 1604 Türk-Fransız Antlaşması'nın Fransa'ya Katolikler üzerinde himaye hakkı tanınması ile Osmanlı Ermenileri arasında çözülme ve Katolikliğe geçme eğilimi baş gösterdi.<sup>15</sup> Fransa'nın desteğini arkasına alan Katolik misyoner faaliyetleri bilhassa 14. Louis zamanında daha da hız kazanmıştır. Dolayısıyla Fransa gibi büyük bir devletin desteğinde ve hamiliğinde yapılan faaliyetler sonucunda Katolik misyonerler kendilerine Ermenilerden destek bulmuşlar ve bunun sonucunda Katolik Ermenilerin sayısı giderek artmaya başlamıştır.<sup>16</sup> Katolik misyonerler 17. yüzyılda imparatorluğun önemli şehirlerinde güçlü bir taban oluşturdu; hatta 1688 yılında Erzurum'da, şubeleri Kars, Bayezid ve Trabzon'a kadar uzanan bir misyon merkezi kurdular.<sup>17</sup> Nitekim Katolik misyonerlerin bölgeyi tanımaya yönelik faaliyetleri 18. yüzyılın başlarında da devam etmiştir.<sup>18</sup> Katolik misyonerlik faaliyetleri için 1803 yılında Trabzon'da bir Fransız konsolosluğunun kurulması cemaate Fransa'nın himayesini de kazandırmış oldu. 1842 yılında bu kez Rus idaresinin Gürcistan'dan çıkardığı Kapuçin misyonerleri Trabzon'a yerleşti ve şehirdeki Katolik misyonerlik faaliyetleri daha da derinleşti.

19. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'daki cemaatler arasında en önemli ideolojik tartışma bizzat Ermenilerin kendi aralarında cereyan etmekteydi. Farklı din ve mezheptekiler arasında çok önemli bir dini tartışmaya rastlanmazken, Ermenilerin bazılarının Katolik misyonerlerin etkisi ile din değiştirmeye başlamaları, ülke çapında olduğu gibi, Trabzon'da da cemaat temsilcileri arasında huzursuzluk kaynağı olmuştur. Saydam'ın çalışmalarında da gösterdiği gibi, Trabzon'da Gregoryyen ve Katolik Ermeniler arasında bazı çekişmeler yaşanmış ve bu konu zamanla bir asayiş ve güvenlik meselesi halini almıştır. Nitekim Trabzon Valisi Osman Paşa (1829-1842), Trabzon'daki bu çekişmeyi durdurmak için Katolik din adamlarına yönelik bir yazı yazmıştır.<sup>19</sup> İstanbul'daki Ermeni Patriği, Katolik misyonerlerin faaliyetlerinin en çok kendi cemaatine zarar getireceğini bildiğinden bu konudaki şikâyetlerini Sultan II. Mahmut'a iletmiş; bunun üzerine sultan 1834 yılında bir fermanla Hıristiyanların mezhep değiştirmesini yasaklamıştır.<sup>20</sup> Fakat II. Mahmud'un çok doğru bir öngörü ile koyduğu mezhep

13 İlhan Tekeli- Sevim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, (Ankara: 1999), s. 37-38.

14 Osmanlı coğrafyasındaki Katolik misyonerlerin faaliyetleri için bkz. Nurettin Polvan, *Türkiye'de Yabancı Öğretim*, c. I, (İstanbul: 1952); Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c. I-II, (İstanbul: 1977); İlknur Polat Haydaroglu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, (Ankara: 1993); E. Kırşehirlioğlu, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, (İstanbul: 1963);

15 Davut Kılıç, *Osmanlı Ermenileri Arasındaki Dini ve Siyasi Mücadeleler*, (Ankara: 2006), s. 49.

16 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayri Müslim Tebaanın Yönetimi*, (İstanbul: 1996), s. 65-73; Ayrıca Katolikliğin Ermeni toplumu arasına girişi için bkz. Kılıç, *Dini ve Siyasi Mücadeleler*, s. 47-67.

17 Vartan Artinian, *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire 1839-1863*, (İstanbul: 1988), s. 32.

18 Bu konuda bkz. Haktan Birsnel, "Peder Monier'in Gözlemleri İle Fransız Cizvit Misyonerlerinin Osmanlı Topraklarındaki Çalışmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 2, (2013), s. 100-128; ayrıca bkz. Lettres Edifiantes et Curieuses, *Ecrites Des Missions Etrangères, Memoires Du Lavant*, Tome 4, (Paris: 1780), s. 1-13.

19 Abdullah Saydam, "19. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Ermeni Nüfus ve Cemaatler Arası İlişkiler", *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, c. 1, Erciyes Üniversitesi I. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu, (2007), s. 136-137; Abdullah Saydam, "Trabzon'da Cemaatler Arası İlişkiler ve Din Değiştirme Olayları", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 154 (2005), s. 8.

20 Eryılmaz, *Gayri Müslim Tebaanın Yönetimi*, s. 75; Abdullah Saydam, "Trabzon Şerhiye Sicillerindeki Fermanlara

değiştirme yasağı, Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra İngiltere ve Fransa'nın baskıları sonrasında kaldırılmıştır. Fakat Osmanlı idarecilerinin, mezhep değiştirme önünde resmi bir engel olmamasına rağmen mezhep değiştirmek için yapılan başvuruları kabul etmediğini anlamaktayız. Mesela, Trabzon ve civarında Katolik ve Latin olmak için bazı başvurular olmuş ve yetkililere bu başvuruları kesinlikle kabul etmemeleri gerektiğini bildirilmiştir.<sup>21</sup>

Mezhep değiştirmelerin neden olduğu karışıklıkların boyutları, Ermenilerin hangi kiliseye mensup olduklarının tespitinde de hat safhaya ulaşmıştır. Cemaatin olur olmaz taraf değiştirmesi nüfus tahrirlerinin ve cemaat içinde tutulan kayıtların altüst olmasına neden olmuştur.<sup>22</sup> Trabzon'daki Ermeniler arasında da görülen bu Katolikleşme ister istemez Gregoryen Ermenilerin tepkisi ile karşılaşmıştı. Katolik olan Ermeniler Gregoryen Ermenilerin baskılarına maruz kalıyorlardı. Bunun yanında, Katolik olan Ermenilerin hangi milletin nüfusuna dahil olacağı konusunda bir karışıklığın yaşanacağı ve bunun da Devlet-i Aliye'nin nizamına aykırı olduğu da ifade ediliyordu.<sup>23</sup>

Demografik yapılarına bakıldığında Katolik Ermenilerin Trabzon'da üçüncü gayrimüslim grubu teşkil ettiği görülür. Nitekim 1840 yılında Trabzon'a gelen ve bir Ermeni Katolik ailenin yanında misafir olarak kalan Fallmerayer, kentte 90 Katolik Ermeni ailesi olmak üzere 600 nüfuslu bir Katolik cemaatinden bahseder ki buradan hareketle biz, Katolik cemaatinin büyük oranda Ermenilerden müteşekkil olduğunu anlamaktayız.<sup>24</sup> Katoliklerin Misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde, 1848 yılında bir grup Venedikli Mihitarist Anadolu'ya gelmiş ve Trabzon'da bir okul inşa etmişlerdi. Bunun gibi 1852 yılında Fransız rahibeler 60 kız öğrencinin okuyabileceği bir okul kurmuşlardı. Bu okul uzun bir süre varlığını devam ettirmiştir. Frères des Ecolés Chrétiennes misyonerleri 1881 yılında Trabzon'da bir okul kurmuşlardı ve 1885 yılı itibarıyla bu misyonerlerden beşi bu okulda görevine devam ediyordu.<sup>25</sup> Bu okullara devam eden öğrencilerin hemen hemen tamamı Katolik Ermenilerdi. Bunun yanında bu okullar toplumun diğer kesimlerine de açık durumdaydı.

Katolik misyonerlerin faaliyetleri sonucu şehirdeki Katoliklerin artması ile beraber yeni kiliselerin açıldığını görmekteyiz. 1819 yılında Trabzon'a gelen Bijişkyan şehirde dört Ermeni kilisesinin olduğundan bahsetmekle birlikte Surp Asduadzadsin Kilisesi'nin Katolik Ermenilere ait olduğunu belirtmemektedir.<sup>26</sup> 1847'de Trabzon'a gelen Feruhan Bey, şehirdeki Ermeni mabetlerini şöyle belirtmektedir: "Meydan'a yakın olan ve yanında bir mezarlığı bulunan Surp Oksent kilisesi aynı zamanda Ermeni murahhaslık makamıdır. İkinci Ermeni kilisesi ise Surp Stepanos'tur. Üçüncü kilise ise Berberoğlu denilen yerde bulunan Surp Hovannes'tir. Katolik Ermenilere ait bir de Surp Asduadzadsin adlı eski ve metin bir bina ise şehirdeki dördüncü Ermeni kilisesidir."<sup>27</sup> 1869 yılından itibaren tutulmaya başlanan Trabzon Vilayeti Salnameleri bize şehirdeki cemaatlerin hem demografik yapısı hem de sahip olduğu dini yapılar hakkında önemli bilgiler vermektedir. Mesela 1875 yılı salnamesine bakıldığında, şehirde 3 Ermeni kilisesinin yanında 2 Katolik kilisesi de bulunmakta idi. Bu salnameye göre şehirde erkeklerin sayısı 414 idi ve 122 haneye sahip bir Katolik cemaati bulunmaktaydı.<sup>28</sup> Bir

Göre Katolik Ermeniler ve Mezhep Değiştirme Yasağı", *Tarih ve Toplum*, 202 (2000), s. 4-10.

21 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Cevdet Adliye (C. ADL.) 5393/90, 23 Ca 1257/12 Ağustos 1841; Yılmaz, *Trabzon Ermenileri*, s. 199.

22 Kılıç, *Dini ve Siyasi Mücadeleler*, s.134.

23 BOA. C. ADL. 844/13, 19 Ca 1257/8 Ağustos 1841; Yılmaz, *Trabzon Ermenileri*, s. 199.

24 Jakop Philip Fallmerayer, *Doğu'dan Fragmanlar*, çev. Hüseyin Salihoğlu, (Ankara: 2002), s. 50.

25 Musa Şaşmaz, "Alfred Biliotti'nin 1885'teki Raporuna Göre Trabzon Vilayetinde Eğitimin Durumu", *Tarih ve Toplum*, sy. 163 (1997), s. 49-52.

26 Minas Bijişkyan, *Pontos Tarihi*, çev. Hrand D. Andreasyan, (İstanbul: 1998), s. 106-108.

27 Bijişkyan, *Pontos Tarihi*, s. 137.

28 TVS, 1292 (1875), s. 99-100 ve 263-265.

yıl sonraki salnameye göre ise şehirde bir de Katolik Mezarlığı bulunmaktaydı. <sup>29</sup>Yüzyılın ortalarında şehre gelen seyyahların verdiği rakamlarla mukayese edildiğinde, yeni dini yapıların yapılması yanında şehirdeki Katolik cemaatinde önemli bir artış göze çarpmaktadır. Nitekim 1878 Salnamesine göre şehirde 487 Katolik erkek bulunmakta idi.<sup>30</sup>

Protestan Amerikan misyonerlerin Trabzon'a gelerek burada faaliyete başlamalarına kadar Trabzon'da Ermeni toplumu Katolikleşme ile ikiye ayrılmış bir durumdaydı. Ancak cemaat içinde Protestanlığın yayılması ile birlikte çatışmalar ve ayrışmalar daha önce görülmemiş bir biçimde derinleşmiş oldu. Protestan misyonerlerin Osmanlı coğrafyasına girmeleri imparatorluk genelinde olduğu gibi Trabzon'daki Ermenileri üçüncü bir ayrılmanın eşiğine getirdi. Daha önce de olduğu gibi, bu yeni ayrılmanın da kaynağı dışarıdan gelmekteydi. Protestan misyonerlerin faaliyetlerinin başladığı 19. yüzyılın başlarında Fransızlar Katoliklerin, Ruslar ise Ortodoksların hamisi sıfatı ile Osmanlı topraklarında kendi çıkarlarını geliştirmeye ve nüfuz alanlarını arttırmaya çalışıyorlardı. Doğu'da dinin oynadığı politik rolü geç de olsa kavrayan İngiltere, Fransa gibi, siyasi ve idari nüfuzunu arttırmak için, dini bir araç olarak kullanmaya başladı ve bu maksatla en uygun yer olarak seçtiği Ortadoğu'da kendisi için bir himaye hakkı aramaya koyuldu. Ancak İngiltere, bu himayeye esas olacak bir toplumun olmaması nedeniyle, Osmanlı topraklarında bir Protestan cemaati meydana getirmeye teşebbüs etti ve 19. yüzyılın başından itibaren bu bölgeye çok sayıda Protestan papaz göndererek misyonerlik faaliyetlerine ağırlık verdi. İngiltere'nin bu faaliyetlerini, Amerika ve Almanya da desteklemiştir.<sup>31</sup>

Osmanlı coğrafyasındaki Protestanların misyonerlik faaliyetleri, Osmanlıların gerek Amerikalılar ile ilişkiye başlamalarından gerekse de değişen uluslararası hesaplardan sonra yeni bir boyut kazandı. Bu kez sadece Katolikler değil Protestan misyonerler de Osmanlı toplumu içinde kendi hedeflerini ifa etmeye başlamışlardı. Bu maksatla Osmanlı ülkesine gelen ilk Protestan misyoner İngiliz *Church of Missionary Society*'e bağlı bir papazdı. Onu, 1820 yılının Ocak ayında İzmir'e ayak basan Pliny Finsk ve Levi Parsons adlı iki Amerikalı misyoner izledi.<sup>32</sup> Bu iki misyonerin nihai hedefleri Kudüs'tü. Bu kutsal kente gidecekler ve oradan başlayarak tüm "dinsizleri", Müslümanları, Musevileri ve sözde Hıristiyanları doğru yola davet edeceklerdi.<sup>33</sup> Nitekim Protestanlar 1831 yılında İstanbul'da William Goodell'in önderliğinde bir misyon kurdular. Bundan üç yıl sonra Bursa'da ve ondan hemen sonra Trabzon'da birer misyon tesis edildi.

Önceleri Osmanlı toplumunun her kesimine nüfuz edip inançlarını etkilemeye çalışan Protestan misyonerler, aslında o kadar da şanslı değildi.<sup>34</sup> Köklü bir inanca sahip ve sınıf çekişmesi yaşamayan Müslüman Türk ve Araplar, halk baskısının az olduğu ve Gregoryenlerin aksine Patrik ve Piskoposların büyük yetkiye sahip olduğu Rumlar,<sup>35</sup> din adamları ile tüccar sınıf arasındaki çatışmayı, millet teşkilatlarının başına halk liderlerini geçirerek çözen ve aynı zamanda Gregoryen ve Rumlar kadar hiyerarşik bir yapıya sahip olmayan Yahudiler arasında başarı sağlayamayan misyonerler, Ermeniler arasındaki huzursuzlukları iyi bir

29 TVS, 1293 (1876), s. 263.

30 Nitekim 1869 ve 1881 yılları arasında şehirdeki Katolik erkeklerin sayısı şu şekilde idi: 1869 yılında 397; 1870 yılında 409; 1871-1875 yılları arasında 414 ve 1878-1881 arasında 487. TVS,1286(1869) s. 139; TVS, 1287(1870), s. 183; TVS, 1288 (1871), s. 96-97; TVS, 1289(1872), s.94-95; TVS, 1290(1873), s.82-83; TVS, 1291(1874), s. 84-85; TVS, 1292(1875),s. 99-100; TVS, 1295(1878), s.116-117; TVS, 1296(1879), s.116-117; TVS,1298(1881), s.132-133.

31 Eryılmaz, *Gayri Müslim Tebaanın Yönetimi*, s. 74-75.

32 Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, (Ankara: 2000), s. 22

33 Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika*, s. 22.

34 George E. White, *Bir Amerikan Misyonerin Merzifon Amerikan Koleji Hatıraları*, çev. Cem Tarık Yüksel, (İstanbul: 1995), s.117.

35 Gerosimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları*, çev. Devrim Evcı, (Ankara: 1997), s. 144; Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika*, s. 55; White, *Merzifon Amerikan Koleji*, s.32.

şekilde değerlendirdiler.<sup>36</sup> Çünkü Ermeni cemaati içerisinde Gregoryen ve Katolikler arasında, Protestanların devreye girmesinden önce bir çekişmenin var olması Protestan misyonerlerin işini kolaylaştırmıştı. Böylece diğer cemaatlerden istediğini alamayan misyonerlerin artık nihai hedefi “Doğu’nun Anglosaksonları” dedikleri Ermenilerdi.<sup>37</sup>

Bu düşünceler ile yola çıkan Protestan misyonerler ilk olarak Osmanlı ülkesindeki mevcut altyapıyı tespit etmek için çalışmalara başlamış ve Anadolu’da teknik gezilere çıkmışlardır. Bu gezilerden en önemlilerinden biri, Eli Smith ve Harrison Gray Otis Dwight adlı iki misyonerin 1830-1831 yılları arasında Anadolu’nun iç kısımlarını kapsayan gezidir. Bu gezide Eli Smith ve Harrison Gray Otis Dwight, Anadolu’nun içlerinde İzmit, Tokat, Trabzon, Erzurum, Kars ve diğer bazı merkezleri, İran’da da Tebriz’i ve Nasturilerin bulunduğu bölgeleri dolaşmışlardır.<sup>38</sup> Bu geziler sonunda Ermenilerin misyoner çalışmalarının hedefi olabileceği fikri kesinlik kazanmış bulunuyordu.<sup>39</sup>

Bulduğu coğrafi konum itibarı ile tarihin her döneminde önemli bir yer olan Trabzon, Protestan misyonerlerin çalışmaları için de stratejik bir nokta idi.<sup>40</sup> Nitekim Protestan misyonerler, Beyrut, İstanbul ve İzmir gibi merkezlerden sonra, 1835 yılında Anadolu içlerine doğru gidecek bir istasyon kurmayı düşünmüşlerdir. Muhtemelen Trabzon şehrinin, doğuda kurulacak ilk istasyon olarak seçilmesinde Anadolu’nun iç kısımlarına rahat ulaşılacak bir limana sahip olduğu düşüncesi etkili olmuştur.<sup>41</sup> Bu gezilerden sonra çok geçmeden 1834 yılında Bursa ve Trabzon istasyon olarak seçildi. Trabzon ilk kez bu yıl Misyoner Johnson tarafından işgal edildi. Böylece 1835 baharında Trabzon misyoner istasyonu resmen kurulmuş oldu.<sup>42</sup> Trabzon’daki Fransız konsolosu Outrey, Misyoner Johnson’un ailesi ile Trabzon’a gelerek yerleştiğini ve bir yıl sonra yine ailesi ile Trabzon’a gelen bir başka misyonerin onu izlediğini belirtiyordu. Johnson Anadolu’nun değişik yerlerinde incelemeler yapmak üzere Trabzon’dan ayrılıyordu. Outrey son zamanlarda Amerika misyonerlerinin bölgede çok sık seyahatler gerçekleştirdiklerini; hatta İran tarafında da yerleşmeye çalıştıklarını belirtiyordu.<sup>43</sup>

Bu ilk dönemlerden itibaren Trabzon’a gelen misyonerlerden Smith, Trabzon’un sahip olduğu öneme dikkat çekmiş ve şehirde tesis edilecek bir istasyonun, Ermenilerden ziyade Rumlar için bir istasyon olacağını, istasyonun buradan içerlere doğru uzanacağını belirtmektedir. Smith, Ermeniler için, kentteki 1.200-1.300 Ermeninin ihmal edilmemesi gerektiğini, fakat şehrin asıl kilit rolünün Ermenistan’a açılan bir kapı görevi görmesi olduğunu belirtmektedir.<sup>44</sup> Smith gibi Osmanlı coğrafyasında misyonerlik için altyapı çalışmalarında bulunan ve Trabzon’a da uğrayan diğer bir misyoner olan Southgate, her ne kadar buradaki gayrimüslimlerden bahsetmese de, ona göre, kendi dininin yetersizliğini anlayan bir Müslüman’ın bir Hıristiyan’dan bir İncil almasının çok önemli olduğunu, pek çok kimsenin de serbest ve istekli bir şekilde dini konuları tartışmada gönüllü olduklarını belirtmektedir. Southgate’in

36 White, *Merzifon Amerikan Koleji*, s.26.

37 Kocabaşoğlu, *Anadolu’daki Amerika*, s. 55.

38 Ömer Turan, “Amerikan Misyonerlerinden E. Smith ve H.G.O. Dwight’e Göre 1830-1831 Yıllarında Ermeniler”, *Ermeni Soykırımı İddiaları*, der. Mustafa Çalık, (Ankara: 2006), s. 191-230; Ömer Turan, *Avrasya’da Misyonerlik*, (İstanbul: 2002); Ayten Sezer, “Osmanlı Döneminde Misyonerlik Faaliyetleri”, *Osmanlı II*, ed. Güler Eren, (Ankara: 1999), s.181-192; Erdal Açıkse, *Amerikalıların Harput’taki Misyonerlik Faaliyetleri*, (Ankara: 2003), s. 40-41.

39 Kocabaşoğlu, *Anadolu’daki Amerika*, s. 23-50.

40 Yılmaz, *Trabzon*, s. 83-85.

41 Açıkse, *Harput’taki Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 50-51; Augustinos, *Küçük Asya Rumları*, s. 197.

42 Kocabaşoğlu, *Anadolu’daki Amerika*, s. 45.

43 Archives du ministère des Affaires étrangères (AMAE), Centre des Archives diplomatiques de Nantes (CADN), Archives des postes diplomatiques (APD), Trébizonde, Tome 11, Outrey’den Bakanlığa, (Trabzon, 19 Eylül 1836).

44 Eli Smith, *Researches of the Rev. E. Smith and H. G. H. Dwight in Armenia Including A Journey Thorough Asia Minor, and into Georgia and Persia with A Visit to the Nestorian and Chaldean Chiristians of Oormiah and Salmas*, II, (New York: 1833), s. 325-326.

verdiği diğer bir bilgi de, ziyaret yılı olan 1837 yılında şehirde ikamet eden Mr. Jackson adlı bir misyonerin olduğudur.<sup>45</sup>

1834 yılında Trabzon'da istasyonun tesis edilmesinden sonra Protestan misyonerler Trabzon'un da içlerinde bulunduğu bazı yerlerde okullar oluşturmuşlardır. Başlangıçta yerel çevreler tarafından dirençle karşılanan bu okullar kısa sürede kendilerini kabul ettirdiler.<sup>46</sup> Mesela misyonerlerin İzmir'de açtıkları kız okulunda 1836 yılında yaklaşık 40 öğrenci, Bursa'daki okulda ise yaklaşık 70 öğrenci okuyordu.<sup>47</sup> Trabzon'da istasyonun tesis edilmesinden sonra 1840 yılında bir ilkokul kuruldu. 1850'ye gelindiğinde bu okulda 5'i erkek toplam 18 öğrenci eğitim görüyordu. 1850 yılında Trabzon'a gelen İngiliz seyyah Frederick Walpole'un izlenimleri de Protestan misyonerlerin ilerlemelerini teyit etmektedir. Walpole şehirdeki Amerikan Misyonerlerinin dinlerini değiştirdikleri yaklaşık on beş aile olduğunu, okulları ve dağıtmış oldukları kitaplarıyla bu çalışmaların neticesinin görünenden daha fazla olduğunu belirtmekteydi.<sup>48</sup> Erzurum'daki misyon merkezinin bildirdiğine göre, Trabzon'da bir takım dönmeler bir gündüz okulu ve bir de İncil kursu açmışlardı ve okul Trabzon Rumları arasında da bir ilerleme kaydetmişti.<sup>49</sup> Ayrıca misyonun kurulması ile beraber dört kişi ile başlatılan dini çalışmalar 11 yıl sonra, 1846'da Trabzon'da bir Protestan kilisesinin açılması taçlandırılmış oldu. Aynı sene kilisenin üye sayısı da 14'e yükselmiş oldu.<sup>50</sup>

Trabzon'daki Protestan misyonerlerinin okullaşma çalışmaları, 1834 yılında burada bir istasyonun kurulmasından sonra açılan okul ile sınırlı kalmadı. Nitekim şehirde İskender Paşa Mahallesi'nde 1865 yılında kız ve erkek çocukları için yedi sınıflı bir okul, aynı zamanda okulun müdürü olan Mösyö Peter tarafından tesis edilmiştir.<sup>51</sup> Fakat şehirdeki Protestanların mektep inşaatı için daha önceden başvurular yaptıklarını anlamaktayız. Buna göre "*Trabzon'da mütemekkin olan Protestan milletinin sübyanına mahsus mektep bulunmadığından Trabzon Meydan-ı Şarki'de Halil Paşa Hamamı ittisalinde kâin halde aşıyan Fatih Sultan Mehmet Han Gazi Hazretlerinin evkaf-ı humayun hazine-i celilesine merbut tulan otuz ve arsen yirmi zira mikdar*" kadar bir yerin şehirdeki Protestanlar tarafından mektep inşaatı için istida olunduğu fakat "*vakıf dâhilinde bulunan arsa ve arazi üzerine her nevi mabet inşasına izin*" verilemeyeceğinden bahsedilerek merhum milletin başka bir arazi tedarik ederek keyfiyeti Dersaadet'e bildirmeleri gerektiği belirtilmişti.<sup>52</sup> Bunların yanında yüzyılın sonuna doğru yeni Protestan okullarının yapıldığını da görmekteyiz. 1884 yılı içinde American Board'a mensup papaz Palmerce, Trabzon'da biri kız diğeri Protestan Ermeniler için iki okul açtı. Bu okula 38 erkek ve 12 kız öğrenci devam ediyordu. Okulda Ermenice ve Türkçe'ye ilaveten İngilizce de öğretiliyordu. Okula devam edenler çoğunlukla Protestan Ermeni iken, az da olsa, Gregoryen Ermeni ve Rum cemaatlerine bağlı öğrenciler de vardı. Rumca'da uzmanlaşmış

45 Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, I, (London: 1840), s. 154-155; 19. Yüzyılda Trabzon şehri gittikçe artan ticari ve stratejik önemi dolayısı ile içlerinde misyonerden askeri uzmanlara kadar pek çok yabancı tarafından ziyaret edilmiştir. Bu bakımdan şehrin değerlendirilmesi için bkz. Yılmaz, *Trabzon*, (2006).

46 Mesela 1837 yılında Ermeni patriği, tüm Ermenilere çocuklarını Protestan okullarında çekmelerini emretmiş, bundan iki yıl sonra da Ermenilerin tüm Protestan faaliyetlerine katılmalarını yasaklayan bir yazı yayınlamıştır. Sonyel, *Minorities*, s. 216.

47 Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika*, s. 50; White, *Merzifon Amerikan Koleji*, s. 35.

48 F. Walpole, *The Ansayrii and the Assassins: With Travels in the Further East in 1850 to 1851 Including a Visit to Nineveh*, II, (London: 1851), s.227; Ayrıca bkz. Özgür Yılmaz, "İngiliz Seyyah Frederick Walpole'un Trabzon İzlenimleri" *Karadeniz Tarihi Sempozyumu 25-26 Mayıs 2005*, I, (Trabzon: 2007), s.439-452,

49 Augustinos, *Küçük Asya Rumları*, s.197.

50 Gülbadi Alan, "The Activities of the American Board Mission in and Around Trabzon and Their Studies in the Field of Education", *Bilimname*, XV (2008), s. 112-133.

51 Şamil Mutlu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesi'nde Misyoner Okulları", *Karadeniz Tarihi Sempozyumu 25-26 Mayıs 2005*, c. I, (Trabzon: 2007), s. 697.

52 BOA, C. ADL. 32/1894, 16 Ra 1281/18 Eylül 1864.

yeni bir misyoner, Papaz Palmerce'ye yaptığı eğitim işinde yardımcı olmak için 1885'e doğru Trabzon'a gelmiştir.<sup>53</sup> Bu okul imparatorluğun sonuna değin varlığını devam ettirmiştir.<sup>54</sup>

1856'da ilan edilen Islahat Fermanı, vicdan hürriyeti prensibini İngiltere ve Fransa'nın istediği şekilde, yani mezhep değiştirme suretinde tespit ettiği için Protestan misyonerler faaliyetlerini daha geniş ölçüde ve daha kolaylıkla yapmaya devam ettiler.<sup>55</sup> Nitekim 1833 yılında altyapı çalışmalarının başladığı ve 1834 yılından itibaren de Protestan misyonerlerin bulunduğu Trabzon'da da misyonerlerin faaliyetlerinin etkileri yüzyılın ikinci yarısında daha da belirgin bir hale gelecektir. Bunu şehirdeki Protestan sayısından da takip etmek mümkündür. Şehirdeki Protestan Ermenilerin sayıları ile ilgili olarak elimizde bulunan en erken tarihli veri, 1847 yılında kente gelen Perunak Feruhan Bey'in verdiği ve şehirde 9 Protestan hanesi olduğuna dair bilgisidir.<sup>56</sup> Bu sayı ondan üç yıl sonra kente gelen Frederick Wolpole'un notlarında 15 aile olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>57</sup> Trabzon Vilayeti Salnamesinde ilk kez 1878 salnamesinde Protestanlar ayrı bir cemaat olarak kaydedilmiştir. Bunun yanında 1876 salnamesine göre şehirde bir Protestan Mahallesi ve bir de Protestan Mezarlığı vardı.<sup>58</sup> 1878 salnamesine göre de Trabzon şehrindeki Protestan erkeklerin sayısı 38'e yükselmişti.<sup>59</sup> Protestanların sayısı, az olmakla birlikte artmaya devam etti. 1895 yılı salnamesine göre şehirde 41 erkek, 40 kadın Protestan<sup>60</sup>; 1901 salnamesine göre de 51 erkek, 43 kadın Protestan bulunmaktaydı. Misyonerlerin bu denli uzun bir süreden beri çalışmalarına rağmen 1901 yılında Trabzon Vilayeti'ndeki Protestanların sayısı 575 erkek ve 565 kadın idi.<sup>61</sup>

## II. Trabzon'da Protestanlara Karşı Oluşan Tutum

Protestan misyonerlerin faaliyetleri ile birlikte Ermeni toplumu ikinci bir ayrılmanın eşiğine geldi. Bu ayrılma da en çok Ermeni Kilisesi yani Ermeni Patrikliği'nin otoritesi açısından gerçek bir tehdit oldu. Önceleri Protestan misyonerlere karşı hoşgörüle yaklaşan Ermeni Patrikliği zamanla bu hoşgörünün misyonerler tarafından suiistimal edildiğini ileri sürerek Osmanlı Devleti'nden bu konuda tedbir alınmasını istemiştir. Osmanlı Devleti, Ermeni patrikliğinin bu isteği doğrultusunda Amerikan elçiliğine Protestan faaliyetlerin durdurulması yönünde bir ricada bulunsa da bu tedbir çok ciddi bir netice vermedi. Nihayet 1838'de İstanbul'da Protestan bir Ermeni cemaat ortaya çıktı. Böylece daha evvel Katolik misyonerliği ile ikiye bölünen Ermeni toplumu üçüncü bir ayrılmanın eşiğine gelmiş oldu. İstanbul'da misyonerler tarafından bir okul açılması, din değiştirmelerin yavaş yavaş çoğalması, Ermeni cemaatinde reform taraftarı gurupların oluşması ve açılan okulda dil dersleri ile pozitif ilimlerin yanında din derslerinin de verilmesiyle birlikte Ermeni Patrikliği Protestan misyoner faaliyetlerine karşı sert bir tutum almaya başlamıştır. Ancak Ermeni Patrikliğinin asıl tepkisi Protestanlığa meyleden cemaat üyelerine karşıdır. Önceleri bizzat kendisinin de desteklediği misyoner faaliyetleri karşısında şimdi Ermeni Patriği, misyonerlerin faaliyetlerinin cemaat arasında tefrikaya yol açacağını anlamış ve ağır caydırıcı önlemler almaya çalışmıştır.<sup>62</sup> Bu tedbirler arasında oldukça ağır cezalar da bulunmaktaydı. Sonraki yıllarda aforoz edilmeye, hapsedilmeye, hatta öldürülmeye kadar varan cezalandırma sistemi uygulanmıştır.<sup>63</sup> Bunun yanında Patrikhane

53 Şaşmaz, "Trabzon Vilayetinde Eğitimin Durumu", s. 52.

54 Mutlu, "Karadeniz Bölgesi'nde Misyoner Okulları", s. 697.

55 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VIII, (Ankara: 1988), s. 128.

56 Bijişkyan, *Pontos*, s. 135.

57 Walpole, *The Ansayrii and the Assassins*, s.227.

58 TVS,1293 (1876), s.107-113.

59 TVS,1295 (1878), s.116-117.

60 TVS,1313 (1895), s.186.

61 TVS,1319 (1901), s.211.

62 Açıkse, *Harpüt'teki Misyonerlik Faaliyetleri*, s. 49-56.

63 Mehmet Alparslan Küçük, "Protestanlık Faaliyetleri Çerçevesinde "Ermeni Meselesi"ne Genel Bir Bakış", *Yeni Türkiye: Ermeni Meselesi Özel Sayısı*, c. 2, sy. 61 (2014), s. 9.

ve buna bağlı olan taşradaki Ermeni kiliseleri Protestan Ermenileri toplumsal hayattan tecrit ederek, mezhep değiştirmenin önüne geçmeye çalışmıştı. Protestanların evlerinin kapıları işaretlenmiş, kendileri ile konuşmak, selam vermek ve alışveriş yapmak yasaklanmıştır. Protestanlar çocuklarını vaftiz ettirememişler, gençlerini evlendirememişler, Gregoryenler ile aynı semtlerde oturamamışlardı.<sup>64</sup>

Gerçekten de Ermeni kilisesinin ve Ermeni toplumunun Protestan misyonerlere ve bunlara intisap edenlere karşı tutumu Katolikleşme sürecinde görülenden daha sert oldu. Protestan misyonerler sadece Ermeni toplumunun değil tüm Osmanlı toplumunun tepkisini çekecek faaliyetler içinde olmuşlardı. Bu sürecin Trabzon'da nasıl yaşandığına bakılacak olursa; 19. yüzyıl seyyahlarının da belirttiği gibi, Trabzon'da da aralarında çatışmaların ve kavgaların eksik olmadığı Ermeniler kendi içlerinden çıkan bu yeni cemaati de hemen kabul etmemiş ve buna sebep olan misyonerlere karşı tepki göstermişlerdir.<sup>65</sup> Çalışmanın bundan sonraki bölümünde yerli ve yabancı arşiv belgelerinden hareketle Trabzon ve çevresinde Protestan misyonerlere ve Protestanlaşan Ermenilere gösterilen tepkiler incelenmeye çalışılacaktır.

İmparatorluğun merkezinde bu şekilde tepkilere neden olan misyonerlik faaliyetleri taşrada da kendisini gösterdikten sonra buralarda da huzursuzluklar baş göstermeye başladı. Bu süreçte Trabzon'daki sıkıntılar 1842'den itibaren başlamıştı. Buradan hareketle Trabzon'da Amerikan misyonerlerin yerleşmeleri ve Ermeni toplumu arasında taraftar bularak bir sorun teşkil etmeye başlamaları arasında yaklaşık sekiz yıllık bir zaman dilimi geçmiştir. Belgelerde öncelikle şehirde Protestanların ölümlerini gömme konusunda karşılaştıkları zorluklar ifade edilmektedir. İngiliz konsolosu Stevens'a göre 1842'de kendi himayesindeki bir Protestan çocuğun ölümü üzerine Fransız konsolosunun muhalefetine rağmen şehirdeki Katolik cemaatin bu çocuğu Katolik mezarlığına gömmeyi kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>66</sup> Osmanlı arşiv belgelerinde ise Amerikan misyonerlerin Trabzon Ermeni toplumu arasındaki faaliyetlerinden duyulan rahatsızlığa yönelik bilgiler vardır. 1844'ün Haziran'ında Bursa'da ikamet eden Amerikan vatandaşı birkaç papaz, Trabzon'a gelmiş ve buradaki Ermenilerin bazılarını Protestan ayinine davet etmişti. Trabzon'da bulunan Ermeni ruhban ve reisleri bu durumdan rahatsız olmuşlar ve hükümete başvurarak misyonerlerin bu faaliyetlerden alıkonulması ve bu kişilerin eyaletten uzaklaştırılmalarını istemişlerdir.<sup>67</sup>

Muhtemelen aynı döneme denk gelen daha önemli bir hadise Trabzon'da Protestanları daha fazla gündeme taşıdı. Mevzunun ana kaynağı Trabzon'da Protestan olarak ölen Katolik cemaatine mensup bir Ermeni'di. Olayın Trabzon'daki Katolik cemaatini ilgilendirmesi bakımından Fransız konsolosu Clairambault'nun tespitleri oldukça önemlidir. Clairambault'nun 14 Nisan 1844 tarihli raporuna göre Trabzon'un en muteber Katolik Ermeni ailelerinden birine mensup bir kişi ölüm döşeğinde Katolik inançlarına küfretmiş ve Protestan inançlarını kabul ettiğini beyan etmişti. Katolik din adamlarının tüm çabalarına karşın kararından vazgeçmeyerek Protestan olarak ölen bu Ermeni ailesinin isteği üzerine Katolik Ermeni Kilisesi'nin yanındaki Katolik mezarlığına gömülmek isteyince Katolik piskoposu ve kocabaşların şiddetli muhalefeti ile karşılaştı. Katolik cemaati bu direnme sırasında şehirde Katoliklerin hamisi olan Fransız konsolosun desteğini aramayı da ihmal etmedi. Clairambault ise elinden geldiğince Katolik cemaatini korumak adına bu defin işlemine karşı çıkacağını beyan etti. Her ne kadar şehirde Protestanların hamisi olan İngiliz Konsolosu Frank Stevens ve Ermeni ailenin dostu olan Rus konsolosu araya girse de bundan bir netice elde edilmedi. Bu çatışma atmosferi Trabzon'da

64 Ahmet Türkan, "İstanbul Ermenilerinin Dinî, Toplumsal Ve Kurumsal Problemleri: Mezarlıklar Sorunu (19.yy)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 21, (2013), s. 43-44.

65 Théophile Deyrolle, *1869'da Trabzon'dan Erzurum'a Seyahat*, çev. Reşat Ekrem Koçu, (İstanbul), s. 15.

66 The National Archive (TNA) Foreign Office (FO) 195/225, Stevens'tan Canning'e, Trabzon, 12 Nisan 1844.

67 BOA. Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR. MKT), 4/18, 08 Ca 1260/25 Haziran 1844.

Vali Abdullah Paşa'nın da tepkisini çekti. Abdullah Paşa, Katolik kocabaşlarının başvurusu üzerine olaya müdahil olmakla kalmayacağını; bu Protestan'ın ayaklarına ip bağlayarak şehrin sokaklarında dolaştıracağına dair tehditkâr bir karşılık verdi.<sup>68</sup> Bu mesele Trabzon'da İngiliz ve Fransız konsolosların taraf olduğu küçük çaplı da olsa siyasi bir krize dönüştü. İngiliz konsoloslu Stevens "ölenin nihayetinde bir *Hıristiyan olduğu ve neden Katolik mezarlığına gömülmesine engel olduğu*" yönündeki sorusuna Clairambault "*mademki Protestan misyonerleri Trabzon'a yerleşerek burada Ermeniler arasından taraftar buluyorlar neden kendilerine ait bir mezarlık almıyorlar*" diyerek Katolikliğe küfrederek ölen bir kimseyi himaye etmek zorunda olmadığını ifade ediyordu. Nihayetinde söz konusu olan Ermeni Protestan şehir dışında ve hiçbir dini tören yapılmaksızın zaptiyeler tarafından gece vakti defnedilebildi.<sup>69</sup>

Olayın bir diğer muhatabı olan İngiliz konsoloslu Stevens ise olaya dair daha farklı bir tablo çizmektedir. Stevens'a göre Amerikan misyonerinin evine çok sık giden ve son anda Protestanlığı kabul eden bu Ermeni'nin cenazesi Trabzon'da hiçbir Protestan Mezarlığı olmaması ve Katoliklerin de kabul etmemesi yüzünden otoritelere teslim edilmek zorunda kalmıştı. Cenaze hiçbir dini vecibe yerine getirilmeden dört hamal ve bir kavasın eşliğinde gece şehir dışında bir yere defnedildi. Ancak cenaze burada köpekler ve yaban hayvanları tarafından tahrip edildi. Stevens bu manzaranın Trabzon'da Protestanların gözlerini korkuttuğunu; şehirdeki Protestan misyonerlerin bu hadiselerle müdahale edecek güçten yoksun olduklarını vurguluyordu. Asıl ilginç ise Vali Abdullah Paşa'nın Trabzon'daki cemaatlerin mezarlıklarını birbirine karıştırma yetkisi olmadığını söyleyerek olaya müdahale etmekten kaçınmasıydı.<sup>70</sup>

Stevens'in diğer tespitleri ise hem Protestan misyonerler hem de Protestan Ermeniler için Trabzon'da durumun kötüleştiğini göstermektedir. Öyle ki Protestan misyonerler şehirde daha fazla taraftar buldukça onlara karşı yapılan aşırılıklar da artıyor; misyonerler ise Trabzon'da güvenliklerinden endişe etmeye başlıyordu. Stevens Trabzon'da Protestan misyonerlerin gelişinden itibaren İngiliz himayesinde olduklarını; ancak son hadiselerden sonra Protestan cemaatine yönelik bir himaye hakkı olmadığını ve şehirde herhangi bir Protestan'ın ölümünde benzer sorunların tekrar yaşanacağından endişe edildiğini belirtmekteydi.<sup>71</sup> Stevens bir sonraki raporunda Vali Abdullah Paşa'nın şehirdeki Protestan misyonerlere karşı baskıyı arttırdığını; misyonerlerin evini ziyaret eden altı-yedi Ermeni'nin tutuklandığını ve Protestan misyonerleri Trabzon'dan çıkarmakla tehdit ettiğini rapor ediyordu.<sup>72</sup> Stevens'in daha sonraki raporlarından da Trabzon'da Protestanlara karşı olan tutumun değişmediği görülmektedir. Benzer hadiseler Protestan bir Ermeni kadının cenazesinde de tekrar görülmüştü. Hatta Stevens, şehirde mukim Bliss adlı misyonerin herhangi bir tacize uğramaksızın evinden çıkamadığını belirtmekteydi. Trabzon'da 6-7 Mayıs 1845 gecesini halkın her kesiminden bir kaç yüz kişi bir araya gelerek Protestan misyonerin evinin önünde toplanmış ve misyonerin evinin camlarını kırarak tehditler savurmuştu. Ancak kalabalık kendiliğinden dağılmıştı.<sup>73</sup> Bu hadise üzerine Stevens hemen vali Abdullah Paşa'dan yardım istemiş; vali de sorumluları cezalandıracağını beyan etmişti.<sup>74</sup>

Trabzon'da halkın Protestan misyonerlerine karşı bu tutumunun domino etkisi yaparak civar yerlere de sirayet ettiği; ancak neticenin daha vahim olduğu görülmektedir. Bu konuda

68 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Trébizonde, 5, Clairambault'dan Bourgueney'e, Trabzon, 14 Nisan 1844.

69 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Trébizonde, 5, Clairambault'dan Bourgueney'e, Trabzon, 14 Nisan 1844.

70 TNA FO 195/225, Stevens'tan Canning'e, Trabzon, 12 Nisan 1844.

71 TNA FO 195/225, Stevens'tan Canning'e, Trabzon, 12 Nisan 1844.

72 TNA FO 195/225, Stevens'tan Canning'e, Trabzon, 28 Nisan 1844.

73 TNA FO 195/225, Stevens'tan Canning'e, Trabzon, 7 Mayıs 1845.

74 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Trébizonde, 5, Clairambault'dan Butenval'ye, Trabzon, 7 Mayıs 1845.



yine açıklayıcı bir olayı Fransız konsolosluk yazışmalarında bulmaktayız. Erzurum Fransız konsolosu Garnier'nin 11 Temmuz 1846 tarihli raporuna göre Erzurum'a yerleşmiş Doktor Smith adlı bir Protestan misyonerin evi, mesleği sayesinde kısa sürede pek çok Gregoryen Ermeni'nin uğrak yeri olmuş ve pek çok Ermeni bu misyonerin vaizleri ve özellikle de vermiş olduğu yüksek meblağlar sayesinde Protestanlığa dönmüştü. Bunlar arasında bir Ermeni papaz da bulunuyordu. Bu papazın din değiştirmesi Ermeniler ile arasında infiale neden oldu. Bu papazın Smith'in evine sığınması Erzurum'daki Ermenileri ayaklandırdı. 7 Temmuz'da Ermeni kilisesinin önünde toplanan yedi-sekiz yüz Ermeni piskoposlarına başvurarak vali nezdinde bu papazın misyonerin evinden çıkarılmasını talep etti. Esat Paşa durumu hemen şehirdeki İngiliz konsolosu Brant'a bildirdi. Ancak galeyana gelmiş Ermeniler bu girişimin sonucunu beklemeden Smith'in kapısına dayandı. Misyonerin olmadığı evden Ermeni papazı çıkararak kalabalık daha sonra evi yağmalayarak ateşe verdi. Esat Paşa, İngiliz konsolosu Brant'a Smith'in Erzurum'daki ikametini uzatması durumunda şehirdeki güvenliğini sağlayamayacağını bildirmiş ve mesele Erzurum'da halledilemeyerek İstanbul'a havale edilmişti.<sup>75</sup>

Protestan faaliyetleri sonrasında Ermeni toplumunun ciddi olarak parçalanma belirtileri göstermesi üzerine Ermeni Patrikhanesi Protestanlığın yayılmasını engellemek için daha sert tedbirler aldı. Bu bağlamda Ermeni Patrikhanesi tüm Ermeni kiliselerine Protestan olan Ermenilerin eski dinlerine dönmelerine yönelik bir emir gönderdi. Trabzon'da Ermeni piskoposunun bu emre binaen Protestanlar nezdinde harekete geçmesi İngiliz konsolosu Stevens'in Vali Halil Paşa'ya şikayetine neden oldu. Ermeni din adamları Protestan olanları caydırmak için ağır cezai uygulamalar yaptı. Trabzon'da Protestan olan 17 yaşındaki bir Ermeni, Ermeni piskoposunun kendisine zorla imzalatmak istediği belgeyi imzalamayı reddedince Ermeni piskoposunun şiddetine maruz kaldı. Sopa ile bizzat piskopos tarafından dövülen bu genç su dolu bir kuyuya atılmış ve ertesi gün ise kollarından asılı halde bir gün daha burada bekletilmişti. Olaydan haberdar olan Protestanların hamisi İngiliz konsolosu Frank Stevens ve şehirdeki Protestanlar hemen Halil Paşa'ya müracaat etse de Halil Paşa piskoposun kendi cemaati ile olan münasebetlerine müdahale edemeyeceğine dair bir karşılık verdi. Yine de Halil Paşa hükümete başvurarak Trabzon'daki Protestan Ermeniler için bir kilise ve bu kiliseye bir lider talebinde bulunacağını beyan etti. Bununla da yetinmeyen Trabzonlu Protestanlar İstanbul'a giderek Trabzon'da Gregoryen Ermeniler tarafından maruz kaldıkları muamelelere karşı bir himaye arayışına girdiler.<sup>76</sup> Protestanların bu girişimi çok geçmeden karşılık buldu ve Trabzon Ermeni Piskoposu Vertabet İngiliz Elçisi Canning'in Ermeni Patrikliği nezdindeki girişimi ile görevinden alındı ve İstanbul'a çağrıldı.<sup>77</sup> Bu görevden alınma Trabzon'daki Protestanlar için bir zafer olarak görünse de Gregoryen Ermeniler piskoposlarını kaybetmek niyetinde değildi.

Yine Clairambault'nun raporlarından anlaşıldığı kadarıyla piskoposun görevden alınması Ermeni toplumu arasında büyük bir çalkantı yapmıştı. Öyle ki Trabzon Ermeni cemaati patrikliğin bu kararını kabul etmedi ve Vertabet'i İstanbul'a göndermedi. Ermeni cemaati patrikliğe başvurarak Vertabet'in şehirdeki Protestan misyonerlere karşı en iyi mücadeleyi veren ve Trabzon'daki Ermeni cemaatini bölünmekten kurtaran en iyi piskopos olarak göstermekteydiler. Clairambault patrikliğin, cemaatin bu ricasını geri çevirmediğini; ancak Canning'e verilmiş olan sözün nasıl açıklanacağını da bilmediğini belirtmektedir.<sup>78</sup>

75 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Erzeroum, 1, Garnier'den Bourgueney'ye, Erzurum, 11 Temmuz 1846.

76 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Trébizonde, 5, Clairambault'dan Butenval'ye, Trabzon, 29 Nisan 1846.

77 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Trébizonde, 5, Clairambault'dan Butenval'ye, Trabzon, 26 Mayıs 1846.

78 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Trébizonde, 5, Clairambault'dan Butenval'ye, Trabzon, Haziran 1846.

Bir diğer hadise de Protestan olan bir Ermeni'nin Gregoryen Ermeni kilisesince vaftiz edilmek istenen çocuğunu kurtarmaya çalışmasıydı. Bu olay Trabzon'da yine Ermeniler arasında bir skandala dönüştü. Çocuğun babası vaftiz edilmek üzere olan çocuğunu son anda kurtarsa da sopa yemekten kendini kurtaramadı.<sup>79</sup> Aslında Protestan Cemaatinin bu tanınma sürecinde Trabzon'da yerel idarecilerin de bu tür hadiselere; yani cemaat içi çatışmalara müdahale imkanı yoktu. Bu konuda İstanbul'dan gelen emirler valinin, Ermenilerin din değiştirme tercihlerinde doğrudan müdahil olmamasını istiyordu. Clairambault'ya göre bu emir muhtemelen Trabzon'daki Gregoryen piskoposunun elini kolunu bağlayan bir durumdu.

Trabzon'da bu süreci Osmanlı arşiv belgelerinden incelediğimizde ise yine Protestan misyonerlerin Ermeniler arasındaki faaliyetlerinin cemaat içinde de ciddi bir rahatsızlığa neden olduğu görülür. Ekim 1846 tarihli bir belgede “*bir müddetten beri memalik-i mahruse-i şahanedede keşf-ü gûzar ile Protestan inşasına itibar etmekte olan ecnebi papazlardan birkaç dane dahi mukaddema medine-i Trabzona vürûd ve ikâmet*” etmekte olduklarından, bunların “*akçe kuvvetiyle reaya-yı devlet-i aliyye-yi celb-ü kalbe mübaderet etmekte*” olduklarından; Ermenilerden bazılarının bu mezhebi kabul ettiklerinden ve bunlardan biri olan Trabzon'da Berber Mağdiş'in bazı kimseleri “*mezheb-i maluma çekmek için papazların meskeni olan haneye götürmekte iken*” anası babası ve akrabaları tarafından alıkonulmaya çalışıldığından ve Berber Mağdiş'in İngiltere'nin Trabzon konsolos vekili tarafından himaye edilmeye çalışıldığından bahsedilmektedir.<sup>80</sup>

Ermeni toplumu içinde mezhep değiştirenlere karşı verilen tepkilerin başında mezarlıklar meselesi gelmektedir. Protestanlaşma sürecinden evvel Katolik mezhebini benimseyen Ermeniler ölülerini gömecekleri mezarlıklar konusunda ciddi sorunlar ile karşılaştı.<sup>81</sup> Bundan dolayı Katolik Ermenilerin ölüleri, Gregoryen mezarlığına kabul edilmediği için meydanda kalıp kokuşuyordu.<sup>82</sup> Bu durum bu kez Protestan Ermenilere karşı yapılmaya başlandı. Aynı hadise Trabzon'daki Ermeniler arasında da meydana geldi. Eylül 1846 yılında Trabzon'da yaşanan olaylar Protestanlara karşı tutumun değişmediğini göstermektedir. Bir sene önce eşinin cenazesinde olduğu gibi bu kez Mugdessy Bally adlı bir Protestan'ın cenazesinde Trabzon'daki Gregoryen Ermenilerin taşkınlıkları oldu. Trabzon'daki Ermeni cemaati Bally'in cenazesini Kilise yakınlarındaki mezarlıkta gömmeyi kabul etmediği gibi yerel makamlar da bu Protestan'ın Boztepe sırtlarında bir Ermeniye ait bir alanda gömülmesini de reddetti. Bundan dolayı cenaze ortalıkta kalmış ve şehir dışında muhtemelen Değirmendere'nin kenarında bir yerde defnedilmişti. Hatta Bally'nin cenazesi Meydan'da toplanan ve taşkınlıkları zaptiyeler tarafından engellenen kalabalığın ıslıkları arasında gerçekleştirildi. Bu hadiseler Trabzon'daki Protestanları endişelendiren ve her an kendi başlarına gelebilecek kötü örnekler oldu.<sup>83</sup>

Muhtemelen bu son hadiseden sonra Trabzon'daki Fransız konsolos Clairambault, büyük devletlerin Protestan tebaalarının cenazelerinin Rum, Ermeni ve Katolik mezarlıklarında gömülmesi gerektiğine dair bir emrin Trabzon'a geldiğini; buradan Osmanlı hükümetinin Protestanlara bir mezarlık tahsis etmeye yanaşmadığının çıkarılabileceğini belirtiyordu. Ancak bu karar Trabzon'daki hiçbir cemaati memnun etmedi. Fransız konsosu Clairambault kendi adına buna elinden geldiğince karşı koymaya çalışacağını Fransız elçiliğine özellikle bildiriyordu.<sup>84</sup>

79 Aynı Belge.

80 BOA. HR. MKT. 13/18, 1262 Ş 11/2 Ekim 1846.

81 Bu konuda İstanbul örneği için bkz. Türkan, “Mezarlıklar Sorunu”, s. 29-56.

82 Kılıç, *Dini ve Siyasi Mücadeleler*, s.124-125; BOA, Hariciye Nezareti Siyasi (HR. SYS.) 1774/16, 21 Temmuz 1860.

83 Sonyel, *Minorities*, s. 218-219.

84 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Trébizonde, 5, Clairambault'dan Butenval'ye, Trabzon, 19 Aralık 1846.

21 Kanun-i Evvel 1847 tarihli diğer bir belgeye göre Trabzon'daki Ermenilerin Protestanlara karşı, cenazelerini gömme konusundaki tutumlarında pek bir değişiklik olmamıştı. *“Trabzon'daki Protestanların defnolunacak mahalle bazı İslam ve Ermeniler tarafından muhalefet olunduğuna dair konsolosun sefarete mektubu”* başlıklı mektup yine aynı sorunların devam ettiğini göstermektedir. Mektup Anadolu'ya gelerek Protestan misyonerlik faaliyeti yürüten bir misyoner olan P. O. Powers tarafından yazılmıştır. Powers bu mektupta Trabzon'daki Protestanların cenazelerini gömülecek yer ile ilgili olarak karşılaştıkları zorluklardan ve özellikle *“ekberce Ermeni millet kethüdası ruhanileri ve Revartaben? nam-ı Ermeni tarafından muhalefet”* olduğundan ve bazı Müslümanların da gömülecek yer hususundaki itirazlarından bahsedilmektedir. Bu muhalefet üzerine Powers, mektupta Protestanların bu şekilde bir hakarete maruz kalmamaları için kendi tasarruflarında bir tarlaya ölülerini defin etmelerine izin verilmesini talep etmiştir.<sup>85</sup> Trabzon'daki Protestanların bu isteklerinin karşılanmasına yönelik olarak İstanbul'da Protestanların ayrı bir cemaat olarak kabul edilmek için yapmış oldukları başvuruların olumlu bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda ilk kez Kasım 1847'de Osmanlı hükümetine yapılan başvuru sonrasında Protestan Ermeni Kilisesi resmen kurulmuş ve Protestanlar hukuki bir statü kazandılar. Çok geçmeden 27 Kasım 1850'de Sultan Abdülmecid'in verdiği bir ferman ile Protestan Ermeniler resmen ayrı bir cemaat olarak kabul edilmişlerdir.

Bu kabul edilme sürecinde Trabzon'daki Protestanlar uzun bir mağduriyet döneminden sonra kendileri için bir mezarlık tedarik ettiklerini anlamaktayız. Belgelerin de gösterdiği gibi *“Tebaa-i Devlet-i Aliyye'nin Protestan taifesinden Trabzon'da bulunanların medfun ittihaz etmek üzere bundan mukaddem tedarik ettikleri mahallin tasarrufu için yedlerine bir kıta Emr-i Ali verilmesi istida olunmuş olduğuna”* ilişkin 3 Aralık 1849 tarihli belge bu tespitimizi doğrulamaktadır.<sup>86</sup> Bu belgede, Trabzon meclisince yapılan incelemede bir Müslimden bir gayrimüslime satılan bir arsadan bahsedilmekte ve buranın mezarlık olarak kullanılmasının hiç kimseye bir zararı olmadığı ifade edilmektedir.<sup>87</sup> Söz konusu yerin tasarrufu için yapılan incelemede önceden tedarik edilen Ayafilibo Mahallesi'nde yer alan bu yerin *“makbere ittihaz olunmasına müsaade gösterilerek ol vakitten beri mevtalarını oraya defin itmekte olduklarından ve etrafına duvar dahi çektiklerinden”* bahsedilmektedir.<sup>88</sup> Nitekim Mart 1850 yılında Trabzon Valisi Bekir Rüstem Paşa'ya yazılan hükümde şehirdeki Protestanların tedarik ettikleri yere ölülerini gömmelerine izin verilmesi emredilmekteydi.<sup>89</sup> Şehirdeki Protestanların mezarlık talepleri daha sonra da devam etmiştir. 8 Mart 1850 tarihli diğer bir belgenin gösterdiğine göre şehirdeki Protestanlara yeni mezarlık alanları tahsis edilmekte idi<sup>90</sup>

Bilindiği gibi Trabzon eyaletin merkezi olması bakımından diğer kazalarda yaşanan bir gerginlik Trabzon'a bildirilmekteydi. Protestan Ermenilere yönelik bazı taşkınlıklar söz konusu olduğunda da Protestanlar için Trabzon'daki konsolosluklar ve Protestan cemaatinin liderleri birer başvuru mercii haline gelmekteydiler. Protestanlar 1850'de ayrı bir cemaat olarak kabul edilse ve bu şekilde kilise ve mezarlıklar sahibi olsa da Gregoryen Ermenilerin Protestanlığa karşı kindar tutumu değişmemişti. Bu kin Protestan Avrupa tebaasına karşı da yansiyordu. Bu konuda Samsun'da ölen İsviçre ve Norveç konsolos yardımcısı ve İngiliz fahri konsolosu Kühn'ün cenaze merasiminde yaşanan hadiseler bunun en bariz örneğiydi. Hadise yine Trabzon'da olduğu gibi, Protestan Ermenilerin kendilerine ait bir mezarlıkları olmamasından kaynaklanmıştır. Millet başı olan ve aynı zamanda İngiliz konsolosluğunda tercüman olan Serkis

85 BOA. Hariciye Tercüme Odası (HR. TO.) 145/27, 12 Kanun-i Evvel 1847/21 Aralık 1847.

86 BOA. İrade Hariciye (İ. HR) 65/3186, 17 M 1266/ 3 Aralık 1849.

87 BOA. İ. HR. 65/3186, 17 M1266/ 3 Aralık 1849.

88 BOA. Sadaret Âmedî Kalemî (A. AMD.) 1873, 10 Receb 1266/22 Mayıs 1850.

89 BOA. Bab-ı Asafî Mühimme Kalemî (A.DVN. MHM.), 8A/60, 7C 1266/21 Mart 1850.

90 BOA. İ. HR. 141/7372, 12 B 1273/ 8 Mart 1857.

Zacharian'ın Kühn'ü Gregoryen Ermeni mezarlığına gömmek istemesi Samsun'da istenmeyen olayların yaşanmasına neden oldu. Yerel otoritelerin gerekli tedbirleri tam olarak alamadığı Samsun'da bin kadar Gregoryen Ermeni Kühn'ün Ermeni mezarlığına gömülmesine karşı çıkmış ve cenaze esnasında aralarında Avusturya ve Rus konsolos yardımcılarının da yaralandığı olaylar çıkmıştı. Nihayetinde Kühn, Ermenilerin yuhalamaları eşliğinde Zacharian'ın tahsis ettiği başka bir yere defnedildi. Olayı Fransız Elçiliği'ne bildiren Prus, bu olayın Samsun'daki Avrupa kolonisinde büyük bir tepkiye neden olduğunu belirtiyordu.<sup>91</sup>

Vilayette önemli bir Protestan nüfusu barındıran Ordu'da da Ortodokslarla Protestanlar arasında bazı gerginlikler ortaya çıkmıştı. Çünkü Ordu Protestan faaliyetlerinin en canlı olduğu yerlerden biri idi ve yukarıda Trabzon örneğini incelediğimiz gibi Ordu Protestanları da nüfus ayrımı ve mezarlık tahsisi için yetkililere başvurmuşlardı.<sup>92</sup> 1881 yılında Ordu Protestanları ile buradaki Ortodokslar arasında kilise konusunda bazı tartışmalar meydana gelmiştir. Ordulu Protestanlar Ortodokslar tarafından saldırıya uğradıklarını ve maruz kaldıkları kötü muameleleri Trabzon'daki Protestanların liderleri vasıtası ile İngiliz konsolosu Alfred Biliotti'ye bildirmiş, o da bu meseleyi Trabzon Valisi Sırrı Paşa'ya iletmiştir. Sırrı Paşa Konsolosa cevaben Protestan Osmanlı vatandaşları konusunda İngiliz ve ya Amerikan müdahalesi konusunda Bab-ı Ali'den bir talimat almadığını ve konsolosun tavrını gayri resmi fakat dostane bir münasebetin belirtisi olarak kabul edeceğini ifade etmiştir.<sup>93</sup> Konsolosun Protestanların savunucusu olarak Vali Sırrı Paşa'ya müracaat etmesi konsolosları devletin iç işlerine karışmalarına güzel bir örnek oluşturmaktadır.

### Sonuç

Sonuç olarak 1840'lı yıllarda tam olarak Trabzon'da faaliyete geçtiği görülen Protestan misyonerleri kısa sürede Trabzon'da da küçük de olsa bir Protestan cemaati yaratmayı başarmış ve Trabzon'da bir ilkokul ve bir kilise tesis etmişlerdi. Protestanların 1850 yılında ayrı bir millet olarak kabul edildikten sonra kendilerine ait kurumları da tesis etmeye başlamışlardı. Ancak örneklerini de incelediğimiz üzere, Protestanların bu tanınma sürecinde Ermeni cemaatinde yoğun bir tepkiye maruz kalmışlardır. Fakat özellikle İngiltere'nin baskıları ile 1847'deki hukuken tanınma ve 1850'de ayrı bir millet hakkı kazanmaları Protestanların toplumda yer edinme sürecini olumlu yönde etkilemiştir. Ancak Ermeni milletinin Protestanlara karşı olan tutumu kolay kolay değişmemiştir. Trabzon'da da görüldüğü gibi en yoğun sıkıntı mezarlıklar meselesinde yaşandı. Trabzon'da 1840-1850 yılları arasında yaşanan bu kötü hadiseler Protestanların kendi mezarlıklarına sahip olmaları ile sona erdi. En azından yerli ve yabancı belgelerde bundan sonra bu şekilde sorunlar konu edilmemeye başlandı.

Protestanların ayrı bir millet olarak tanınmalarında İngiliz elçisi Stratford R. Canning ile Amerikalı misyonerler arasında nasıl bir işbirliği var idiyse, taşrada da konsoloslar ile misyonerler arasında benzer bir ilişki söz konusu idi. Örnekte de gördüğümüz gibi Protestanlar, misyonerler vasıtası ile herhangi bir olumsuz durumda konsolosa başvuruyorlardı. Trabzon'da da Protestanların hamisi şehirdeki etkili olan İngiliz konsolosluğuydu. Bu bakımdan şehirdeki Rumlar ve Ermeniler Rusya; Katolikler Fransa ve Protestanlar da İngiltere'nin himayesinde idi. Bu cemaatler arasındaki çatışmalar konsolosların müdahalesi ile zaman zaman diplomatik bir soruna da dönüşüyordu.

91 AMAE, CADN, APD, Constantinople, Ambassade, Série D, Trébizonde, Tome 8, Prus'dan Moustier'ye, Trabzon, 10 Mayıs 1862.

92 İlhan Ekinci, "19. Yüzyılın Sonlarında Ordu Kazasında Müslim-Gayrimüslim Nüfusu ve İlişkileri", *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 1 (2006), s. 68.

93 Bilal Şimşir, *British Documents on Ottoman Armenians*, c. II, (Ankara: 1989), s. 245-246.

Genel olarak bakıldığında misyonerlerin toplum üzerindeki etkileri gayrimüslimler üzerine olmuş ve farklı mezheplere bölünmüş olan gayrimüslim cemaatlerin birbirleri ile olan ilişkilerini doğrudan etkilemiştir. Misyonerler faaliyetleri her ne kadar gayrimüslimler üzerinde yoğunlaştırmış ve açtıkları kurumlar ile onlara hitap etmişlerse de sonuçları itibarıyla ve gayrimüslimlere aşıladıkları fikirler ile tüm Osmanlı toplumunu ve devletin bütünlüğünü etkiler bir hale gelmişlerdi. Nitekim Gregoryen, Katolik ve Protestan olarak bölünmüş olan Ermeniler Osmanlı toprakları üzerinde oynanan oyunların bir aracı haline gelmiş ve özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'nden sonra gerek merkezde gerekse taşrada çıkardıkları karışıklıklarla yüzyıllardan beri sürdürdükleri devletin en sadık tebaası "*Millet-i Sadıka*" olma özelliklerini kaybetmeye başlamışlardır.



## TANZİMAT SONRASI TRABZON'DAKİ GAYRİMÜSLİMLERİN DİNİ HAREKETLİLİKLERİ VE ÇATIŞMALARI

Ahmet TÜRKAN \*

### Giriş

3 Kasım 1839 tarihinde Gülhane'de ilan edilen Hatt-ı Şerif ile Osmanlı'da "Tanzimat" diye adlandırılan yeni bir döneme girilmiştir. Din, mezhep ve ırk gözetmeksizin tüm tebaanın kanun önünde eşitliğinin vurgulandığı bu yeni düzenlemeler, Batılı devletler tarafından memnuniyetle karşılanmıştır.<sup>1</sup> Tanzimat'ın getirdiği reformlar, Osmanlı Devleti içerisinde de geniş yankı uyandırmış ve Osmanlı'nın her bir unsuru kendi açısından Tanzimat'ı yorumlamışlardır.<sup>2</sup> Tanzimat'ın getirdiği vergi reformlarına karşı Niş ve Vidin gibi Rumeli'de bulunan bölgelerde isyanlar çıkmıştır.<sup>3</sup> Tebaanın eşitliği ilkesine karşı Mekke şerifinden de tepkiler gelmiş ve Tanzimat bürakrasisi küfürle itham edilmiştir. Trablusşam'da da tebaanın eşitliği ilkesi doğrultusunda taşınan bir cenaze dolayısıyla tartışma yaşanmıştır.<sup>4</sup> Tanzimat'ın getirdiği reformlardan endişe duyan diğer bir kesim ise, Hıristiyanların ruhani önderleridir. Ruhani önderler, özellikle Osmanlı tarafından kendilerine verilmiş olan hakları kaybetmekten endişe etmişlerdir.<sup>5</sup>

Tanzimat reformlarının bir sonucu olarak bir mezhepten başka bir mezhebe geçme dürtüsünde de artma meydana gelmiştir. Bu dürtüler çoğunlukla dinî olmaktan ziyade, kilise vergisinden kurtulmak, yabancı bir devletin himayesinden yararlanmak ve siyasî bir konum sağlamak gibi dünyevî sebeplerdi. Bir süreden beridir Rum ve Ermeniler, Protestan ve Katolikler misyonerlerin cemaat mensuplarına yönelik faaliyetlerine karşı büyük mücadeleler vermekteydiler.<sup>6</sup> Hatta bu amaçla patriklerin istekleri doğrultusunda hükümet tarafından, 1834 yılında mezhep değiştirme yasağı getirilmişti.<sup>7</sup> Ancak Tanzimat reformlarının etkisi ve İngiltere ve Fransa'nın yaptığı baskılar sonucunda mezhep değiştirme yasağı, 1844 yılında

\* Yrd. Doç. Dr. Dumlupınar Üniversitesi, ahmet.turkan@dpu.edu.tr

1 A. D. Novıçev, "1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Dış Politikadaki Boyutları", çev. Darhan Hıdralı, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), s. 356-357.

2 Salahi R. Sonyel, "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayri-Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), s. 344.

3 Halil İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), s. 187-193.

4 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Alkım Yayınları, 2006), s. 92-93.

5 Sonyel, "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayri-Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", s. 344.

6 Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, çev. Osman Akinhay, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 1997), s. 124-125.

7 Ahmet Türkan, "Tanzimat'tan Sonra (1839) Kütahya'daki Hıristiyanların Dinî-İdari Durumları Ve Yaşadıkları Tartışmalı Meseleler, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Kütahya Özel Sayısı), (2014), s. 111.

kaldırılmak zorunda kalındı. Bu durum yabancı misyonerlerin elini güçlendirirken, Rum ve Ermeni cemaatlerini ise daha da zor durumda bıraktı.<sup>8</sup>

Resmî olarak mezhep değiştirme yasağı kaldırılmış olmasına rağmen Osmanlı'nın birçok bölgesinde bu tartışmalar yine devam etti. Bu durum da kamu düzeni başta olmak üzere hükümeti birçok açıdan sıkıntıya soktu. Bu anlamda, mezhep değiştirmeye getirilen resmî serbestlikten dolayı bu kimselerle ilgili artık bir cezalandırma yoluna gidilmese de olumsuz tutum yine devam etti.<sup>9</sup>

Mezhep değiştirme konusundaki hükümetin bu olumsuz yaklaşımına karşın, Tanzimat devlet adamlarının kiliselerde reform yapılması yönünde bir çaba sarf ettikleri de bir gerçektir. Devlet adamlarına göre, kilise yönetimindeki ruhanilerin etkisi azaltılabilir ve cemaat üzerindeki denetimler arka plana itilebilirse Osmanlı kardeşliği temelinde bir birliktelik sağlanabilirdi. Ayrıca reformlarla birlikte Hıristiyanlar arasındaki mezhep çatışmaları da azalacağından bu durum Osmanlı'nın faydasına olan bir gelişme olacaktı.<sup>10</sup> Çünkü bu türden olaylar sadece cemaat içi sorunlar olarak kalmıyor, ilgili mezhebin tarafını tutan devletlerin müdahalelerine de neden oluyordu. Nitekim Trabzon da dâhil birçok bölgede bulunan konsolosların da bu konuda çok aktif oldukları bir gerçektir.<sup>11</sup>

XIX. yüzyılda Trabzon'daki Gayrimüslimlere bakıldığında, şehirde Rum ve Ermenilerin yoğun olduğu görülür. Yahudilerin şehirde bir varlıkları bulunmamaktadır.<sup>12</sup> Ayrıca Rumlar, sosyal ve ekonomik açıdan Ermenilere göre daha ileri seviyededirler.<sup>13</sup> XIX. yüzyılın ilk yarısında Trabzon merkezde 30 bin civarında kişinin yaşadığı ve bunun da en az 25 bininin Müslüman olduğu zikredilmektedir.<sup>14</sup> 1882-84 yıllarında yapılan nüfus sayımına göre Trabzon sancağında Müslümanlar nüfusun % 82.93'ünü, Rumlar % 12.56'sını, Ermeniler % 4.25'ini, Katolikler % 02,3'ünü, Protestanlar ise 0,0072'sini oluşturmaktaydı.<sup>15</sup>

Trabzon'daki Gayrimüslim cemaatlerin tartışmaları ile ilgili olarak, Ermeniler özelinde bir takım araştırmalar yapıldığı gözlemlenmektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla bu çalışmada Ermenilerle ilgili konular daha özet olarak verilmiştir. Rumların kendi cemaatleri arasındaki tartışmalarla, cemaatleri dışında olan Ermeni ve Protestanlarla ilgili tartışmaları ise daha analitik olarak ele alınmış ve Osmanlı'nın genelindeki tartışmalarla karşılaştırılarak verilmiştir.

8 Ahmet Türkan, "İstanbul Ermenilerinin Dini, Toplumsal ve Kurumsal Problemleri: Mezarlıklar Sorunu (19. YY)", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 21, (2012), s. 32.

9 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi (HR. MKT.), 33/5, 15 Cemâziyelâhîr 1266/28 Nisan 1850; Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayet Yazışmaları (A. MKT. UM.), 83/75, 16 Muharrem 1268/11 Kasım 1268; HR. MKT., 43/11, 21 Rebîülâhîr 1268/13 Şubat 1852; Dâhiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH. MKT.), 1576/65, 16 Zilhicce 1206/13 Ağustos 1889.

10 Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, s. 120-121.

11 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Meclis-i Vâlâ Riyaseti (MVL.), 569/66, 11 Şaban 1274/27 Mart 1858; Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR. TO.), 283/55; HR. TO., 145/27; Meclis-i Mahsus İradeleri (İ. MMS.), 78/2277, Ayrıca bkz. Gülnihal Bozkurt, *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), s. 69; A. Ünver Turgay, "Trade and Merchants in Nineteenth-Century Trabzon: Elements of Ethnic Conflict", *Christians And Jews In The Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, (London: Holmes&Meier Publishers, 1982), Vol. I, s. 297-303.

12 Murad Efendi, *Türkiye Manzaranları*, çev. Ali Sunata Kırım, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007), s. 203-204.

13 Özgür Yılmaz, "XIX. Yüzyılda Misyonerlik Faaliyetleri Çerçevesinde Trabzon Ermenilerine Bakış", *OTAM* (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), 21 (2007), s. 196.

14 Veysel Usta, Mehmet Okur, "Karadeniz Bölgesi'nin Demografik Yapısına Dair Bir İnceleme", *History Studies*, 1/1, (2009), s. 35

15 Ahmet Karaçavuş, "XIX. Yüzyılda Trabzon Nüfusu", *Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildiriler 6-8 Kasım 1998*, (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 1999), s. 439. Sabah gazetesinin 29 Rebîülâhîr 1293/24 Mayıs 1876 tarihinde verilen bir istatistiğine göre ise Trabzon'daki nüfusun otuz bini Müslüman, dokuz bini Rum, üç bini Ermeni, sekiz yüzü Katolik Ermeni, iki yüzü Protestan ve bin kadarının da muhtelif mezheplerden olduğu bilgisi yer almaktadır.

16 Abdullah Saydam, "Trabzon Şeriye Sicillerindeki Fermanlara Göre Katolik Ermeniler Ve Mezhep Değiştirme Yasağı, *Tarih ve Toplum*, (2000), Özgür Yılmaz," XIX. Yüzyılda Misyonerlik Faaliyetleri Çerçevesinde Trabzon Ermenilerine Bakış", *OTAM*, 21 (2007).



## 1) Ermenilerin Cemaat İçi Tartışmaları

XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Ermeniler arasında özellikle Cizvit misyonerler tarafından yapılan misyon faaliyetleri sonucunda Katolik mezhebine katılımlar olmuştur.<sup>17</sup> İstanbul Ermeni Patrikliği'nin karşı çıkışlarına rağmen bu süreç ilerleyen yıllarda da inişli çıkışlı devam etmiştir. Bu durum, Katolik mezhebine giren Ermenilerle Patrikhane arasında sert kavgalara, bazen de ağır cezalandırmalara neden olmuştur. Osmanlı Hükümeti de Katolik mezhebine girenlere karşı olumlu yaklaşmamış ancak çoğu zaman yabancı devletlerin müdahaleleri neticesinde hükümet tarafından pek fazla bir şey de yapılamamıştır.<sup>18</sup>

Katoliklerin 1830 yılında İstanbul Katolik Ermeni Patrikliği adı altında yeni bir kuruma sahip olmaları onlarda bir rahatlık meydana getirmişse de, yine de Kumkapı'daki Ermeni Patrikhanesi ile bir takım sıkıntılar devam etmiştir. Ermeni ve Rum Patrikhanelerinin de isteğiyle 1834 yılında getirilmiş olan mezhep değiştirme yasağı Katolikleri yine zor durumda bırakmıştır. Mezhep değiştirme yasağına karşı en çok mukavemet edenlerden biri de Trabzon'daki Ermeniler olmuştur. Buradaki Ermenilerden kalabalık bir grup Katolik mezhebine geçince, gelişmelerden İstanbul Ermeni patriği rahatsız olmuş ve onları Katoliklikten çevirmek için birtakım çabalar içerisine girmiştir. Bu durumdan rahatsız olan Katolik Ermeni patriği, Hariciye Nezaretine bir arzuhâl takdim etmiştir. Patrik arzuhâlinde, Trabzon ve kazalarında Ermenilikten Katolik mezhebine geçen kişilere karşı rencide edici davranışlarda bulunulduğundan bahsedip bunun engellenmesini istemiştir. Katolik patriğinin bu şikâyetleri karşısında Ermeni patriği de hükümete verdiği yazısında özet olarak, nüfus tahririnde doğacak sıkıntılardan, devletin mülkî nizamına gelecek zararlardan bahsetmiş ve bununla birlikte dinî açıdan birtakım sorunların da doğabileceğine değinmiştir. Patrik buna gerekçe olarak da, mezhepçe terbiye edilmeleri gerekenlerin bu cezadan kurtulmak için Katolik mezhebine geçtiğini dile getirmiştir. Hariciye Nezareti, bu şikâyetler üzerine iki tarafın patriklerine tebligat göndererek yasağa uyulması gerektiğini belirtmiş, ayrıca Trabzon eyaleti müşirinden de bu konunun takipçisi olması istenmiştir.<sup>19</sup>

1844 yılında mezhep değiştirme yasağının kalkmasıyla birlikte Katoliklerin Trabzon'da bir rahatlama yaşadıkları söylene de, mezhep mücadeleleri yine eksik olmamıştır.<sup>20</sup> Katolik misyonerlerin Doğu Hıristiyanları içerisindeki misyon faaliyetlerinde en çok etkiledikleri grup ise Ermeniler olmuştur. Çünkü Ermeniler uzun zamandır cemaat içi tartışmaların en çok görüldüğü bir millettir. Hatta bu durum ana kilise olarak da tabir edilen İstanbul Ermeni Patrikliği'nin bünyesinden ayrılan cemaatlerin daha sonra kendi aralarında da bir ayrılma yaşamasıyla sonlanabiliyordu. Nitekim 1830'da İstanbul Ermeni Patrikhanesi'nin bünyesinden ayrılan Katolik Ermeniler, çok zaman geçmeden kendi aralarında büyük problemler yaşamışlardır. Dört gruba ayrılan Katolik Ermenilerden, özellikle Mihitaristler ile Propaganda mensubu olanlar arasında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır.<sup>21</sup> 1847 yılında papanın politikalarını ön plana çıkaran Katolik piskoposlardan birinin Trabzon'a atanması, problemin ilk kıvılcımını oluşturmuştur.<sup>22</sup> Bu problemin zirveye çıktığı dönem ise, 1871 yılına denk gelmektedir. Osmanlı genelindeki papa yanlısı ve papa karşıtı gibi gruplaşmalara neden olan Katolik Ermeniler arasındaki bu ihtilaf, Trabzon'da bir cenaze meselesi yüzünden ortaya çıkmış ve olaylar şehir

17 Cevdet Küçük, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Tanzimat", *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), s. 546.

18 Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, çev. Cemile Erdek, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), s. 224.

19 BOA, Cevdet Adliye (C. ADL.), 13/844, 28 Zilkade 1257/11 Ocak 1842.

20 *Anabasisten Atatürk'e Seyahatnamelerle Trabzon*, haz. Veysel Usta, (Trabzon: Serander Yayınları, 1999), s. 139.

21 Ahmet Türkan, "İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Problemleri ve Papalığın Müdahaleleri ( 19. yy.)", *History Studies*, 4/2 (2012), s. 326.

22 Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet tasnifi, no. 1591, s. 33.

asayişini tehdit eder noktaya varmıştır. Papa karşıtı olan Katoliklerden biri ölünce, Trabzon Katolik Ermeni piskoposu “*Bu kişi artık Katolik değildir.*” iddiasıyla cenazeyi kaldırmak istememiştir. Ortada kalan cenaze nedeniyle iki grup arasında büyük arbede yaşanmış ve fiilî kavgaya dönüşmüştür.<sup>23</sup> Tartışmaların uzamasına neden olan olay ise, Trabzon’daki Katolik kilisesinin nasıl paylaşılacağıdır. Trabzon’da tek Katolik Ermeni Kilisesi mevcut olup bunun yönetimi de papa taraftarlarının elinde olduğundan Trabzon’daki yöneticiler kilisenin paylaşımında bir hayli zorlanmışlardır. Hatta Vali Ali Bey olaylar çözülünceye kadar belli bir süre kiliseyi kilitlettirmiş ve anahtarını valilikte saklamıştır.<sup>24</sup>

İstanbul Ermeni Patrikliği’nin problem yaşadığı diğer bir grup ise Protestanlardır. Osmanlı topraklarına Protestan misyonerler Katoliklere göre daha geç bir tarihte, XIX. yüzyılda gelmiştir. Dolayısıyla Protestanlaşma da bu yüzyılın başlarından itibaren gerçekleşmiştir.<sup>25</sup> Osmanlı topraklarının geneli düşünüldüğünde Katolik Ermenilerin sayısının Protestanlara göre oldukça fazla olduğu görülür. Bunda biraz da Katolik misyonunun daha erken dönemde başlamasının etkili olduğu söylenebilir. Ancak Katoliklerin hamisi rolündeki Fransa’nın tüm Osmanlı vilayetlerinde 500 okuluna karşılık, Protestanların hamisi gözükken Amerika’nın 675 ve İngiltere’nin de 178 okulu olduğu göz önünde bulundurulduğunda Protestanların nitelik anlamında azımsanmayacak bir etkisinin de bulunduğu bir gerçektir.<sup>26</sup>

Katoliklerde olduğu gibi Protestan olan Ermenilere de İstanbul Ermeni Patrikhanesi tarafından tepki gösterilmiştir.<sup>27</sup> Osmanlı Devleti’nin birçok bölgesindeki bu tepkiler, Trabzon’da da görülmüştür. Bu tür tartışmalarda İstanbul Ermeni Patrikhanesi kadar Osmanlı Devleti de Protestan misyonerlere karşı mesafeli davranmıştır. Örneğin, Trabzon’daki Amerikalı Protestan papazların Ermeni milletinden bazılarını kendi ayinlerine çekmeye çalışması Osmanlı Devleti tarafından hoş karşılanmamıştır. Bu durum Hariciye Nezaretinde müzakere edilmiş ve İstanbul’daki Amerika maslahatgüzarına da durum bildirilmiştir. Ancak Protestan papazların faaliyetlerini sürdürmesi ve Trabzon’u terk etmemeleri girişimleri başarısız kılmıştır. Bu defa Ermeni çocuklarının Protestan misyonerlerden ders almamaları yoluna gidilmişse de misyonerlerin Ermeni çocuklarına maddi destek sağlamaları işi daha da zorlaştırmıştır. Osmanlı Devleti için, misyonerlerin Ermeni çocuklarını okutup onları kendi dinî usullerinden vazgeçirmeleri kabul edilebilir bir durum değildi. Dolayısıyla gelinen süreçle ilgili olarak hükümet tarafından Amerikan maslahatgüzarına, misyonerlerin yaptıkları davranışların Ermeni milletinin mezhep kurallarına aykırı davranışlar olduğu tekrar vurgulanmıştır. Konuyla ilgili hükümet, İstanbul Ermeni Patrikhanesi ile irtibata geçmişse de olumlu bir netice alınamamıştır.<sup>28</sup>

Trabzon’da sadece yabancılar değil, yerli Ermenilerden Protestan olanların faaliyetleri de sıkıntı oluşturmuştur. Örneğin, Trabzonlu berber Mağdis, Ermenileri sadece Protestanlığa çevirmekle kalmamış, daha da ileri giderek onların mezhebiyle alay da etmiştir. Bardağı taşırın olay ise, bakımını üstlendiği bir Ermeni kızını Protestanlığa çevirmek için papazların evine götürürken yaşanan hadisedir. Kızın akrabaları Gavur Meydanı denilen yerde giderlerken kızı almaya çalışmışlar, ancak Mağdis ise açıkça “Onu papazların hanesine götüreceğim.” diye ısrar etmiş ve aralarında hayli bir tartışma yaşanmıştır. Tartışma daha sonra fiilî kavgaya dönüşmüştür.

23 *Diyoben Dergisi*, 12 Rebiülâhîr 1288/1 Temmuz 1871.

24 BOA, Hariciye Nezareti Siyasî (HR. SYS.), 1782/4, 27 Zilkade 1288/7 Şubat 1872.

25 H.G.O. Dwight, *Christianity In Turkey -A Narrative In The Protestant Reformation In The Armenian Church-*, (London: James Nisbet And Co., 1854), s. 22-32; James L. Barton, *Amerikan Misyoner Heyeti Sekreterinin Hatıraları Türkiyede Gündoğumu*, çev. Zekeriya Başkal, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010), s. 96-107.

26 Davison, “Osmanlı Türkiye’sinde Batılı Eğitim”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), s. 669; Davison, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform*, s. 128.

27 Mehmet Alparslan Küçük, *Türkiye Protestan Ermenileri*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), s. 112-117.

28 BOA, Cevdet Hariciye (C. HR.), 83/4111, 2 Cemâziyelevvel 1260/20 Mayıs 1844; C. HR., 100/4959, 29 Cemâziyelevvel 1260/7 Haziran 1844.

Yaşanan problem, Trabzon'daki yerel yöneticileri de endişelendirmiştir. Çünkü yöneticilere göre, şehirde yaşayan Ermeniler mutaassıp bir yapıda olduklarından onlar tarafından büyük bir ihtilal çıkarılmasından endişe edilmekteydi. Dolayısıyla bu tür kaygıların önüne geçmek için ivedilikle gereken önlemler alınmış ve olayda adı geçenler mahkemeye sevk edilmişlerdir. Sonuçta olayın merkezinde gözükken Berber Mağdis tutuklanmış ve hapse atılmıştır. Trabzon'daki yetkililerin değerlendirmelerine göre, cemaatler arasındaki tartışmaların sürmesi, doğal olarak devletin menfaatlerine de zarar verecek gelişmelerdir. Dolayısıyla Mağdis'in Trabzon'dan ayrılıp İstanbul'a gitmesinin uygun olacağı belirtilmiştir.<sup>29</sup>

Trabzon'da Protestan Ermenilerle, Ortodoks Ermeniler arasında yaşanan diğer bir problem de mezarlık sorunudur. Ermenilerle birlikte Müslümanların da karşı çıktığı Protestan mezarlığı meselesine Amerikan elçiliği de dahil olmuştur. Mezarlık tahsis edilip edilmeme konusunda, Trabzon'daki yöneticilerde de bir kafa karışıklığı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> Ancak konu hükümete yansıdığına, geniş bir değerlendirmede bulunulmuş ve Trabzon Müşiri Bekir Rüstem Paşa'ya yazılan yazıyla, Osmanlı tebaasından olan hiçbir kimsenin ızdıraba düşürülmesi kabul edilemeyeceğinden Trabzon'daki Protestanların ölümlerini defnetmek için satın almış oldukları araziye müdahalede bulunulmaması ve etrafına duvar çektirilmesine dair emir verilmiştir.<sup>31</sup>

Osmanlı Hükümeti, izlediği politikanın gereği olarak, Trabzon'daki Ermenilerin bölünmemesi için çaba sarf etmiş ve Protestanlara karşı mesafeli bir duruş<sup>32</sup> sergilemiş olsa da Protestan Ermenilerin kurumsal yapılaşmalarına izin vermiştir. Nitekim Trabzon'daki Protestan Milleti kocabaşısının ve Protestan vekilinin istekleri doğrultusunda küçük çocuklar için bir mektep inşa edilmesi istenildiğinde, konu hükümet tarafından görüşüldükten sonra, Meydan mahallesinde bulunan Halil Paşa Hamamı bitişiğindeki arsa üzerine Protestan mektep inşa edilmesi uygun bulunmuştur.<sup>33</sup>

## 2) Protestan-Rum Tartışmaları

Protestan misyonerler Osmanlı topraklarına geldikten kısa süre sonra Ermenilerin dışında Rumlara yönelik de misyon faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bu anlamda İstanbul'un Tarlaş, Yeniköy ve Büyükdere gibi semtlerinde Rumlara yönelik eğitim kurumları açmışlardır. Ancak sonuçta, bu faaliyetlerin çok başarılı olamadığı görülecek ve okullar kısa sürede kapanmak zorunda kalacaktır. Bu manada, Amerikan Board'ın sekreteri olan James Board'ın "Milliyetçilik duyguları Rumları güçlü bir şekilde bağlamıştı." sözü, başarısızlığı en iyi şekilde anlatan ifadedir.<sup>34</sup> Bunun yanında bir karşılaştırma yapılacak olunursa, Ermeni Patrikhanesi,

29 BOA, HR. MKT., 13 /18, 11 Şaban 1262/4 Ağustos 1846.

30 İstanbul'da bulunan Amerikan elçiliğinden Hariciye Nezaretine gönderilen yazıda, Trabzon'daki Protestan Ermenilerin mezarlık meselesine şöyle değinilmiştir. Trabzon'da Protestan Ermenilerinden birinin küçük bir çocuğu vefat etmiş ve bu çocuğun daha önce satın alınmış olan yere defnedilmesi hususuna dair validen izin istenildiğinde, Trabzon valisi tarafından arzual doğrultusunda çocuğun defnine izin verilmiştir. Ayrıca cenazede uygunsuzluk olması endişesi ile de bir nefer kavas da tayin edilmiştir. Ancak daha sonra gelen şikâyetler üzerine ilgili mezarlığa çocuk defnine yasak getirilmiştir. Hatta on gün önce ruhsatla defnedilmiş olan çocuğun da diğer bir mezarlığa defnedilmesi istenmiştir. Elçilikten gelen yazının sonunda Protestanların tasarruflarında bulunan mezarlık konusunda yardımcı olunması noktasında gereğinin yapılmasına dair Hariciye Nezaretinden ricada bulunulmaktadır. bkz. BOA, HR. TO., 145/27, 21 Aralık 1847.

31 BOA, Babıali Sadaret Mühimme Kalemi, (A. DVN. MHM.), 8/60, 29 Receb 1266/10 Haziran 1850.

32 Hükümet tarafından Trabzon'un kaza ve köylerinde kitap dağıtarak misyonerlik yapan Protestan kitapçılarına izin verilmemesi noktasında Trabzon'daki yöneticiler birçok kez uyarılmıştır. BOA, DH. MKT., 1857/37, 3 Muharrem 1309/9 Ağustos 1891; DH. MKT., 1873/33, 26 Safer 1309/1 Ekim 1891; Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF. MKT.), 131/79, 5 Rebiülevvel 1309/9 Ekim 1891; (Dâhiliye Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu) DH.TMIK.M., 133/33, 11 Receb 1320/14 Ekim 1902.

33 BOA, İrade Hariciye (İ. HR.), 200/11396, 7 Zilhicce 1279/26 Mayıs 1863; C. ADL., 32/1894, 16 Rebiülâhîr 1281/18 Eylül 1864; Cevdet Maarif (C. MF.), 84/4193, 29 Şaban 1281/27 Ocak 1865.

34 Ömer Turan, "Amerikan Misyonerlerinden E. Simith ve H. G. O. Dwigth'e Göre 1830-1831 Yıllarında Ermeniler", *XIV. Türk Tarih Kongresi*, c. II, II. Kısım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2005), s. 1098.

ilk başlarda Protestanlara büyük bir tepki vermezken, Rum Patriği tam tersine sert bir tutum sergilemiş ve cemaatinin Protestanların evlerde verdikleri vaazlara katılımını kati surette yasaklamıştır.<sup>35</sup>

Osmanlı geneline bakıldığında, Ermeniler kadar olmasa da, Protestanlarla Rumların da zaman zaman misyon faaliyetleri nedeniyle tartışmalar yaşadığı ve bu tartışmaların daha sonra toplumsal bir hadiseye dönüştüğü görülmektedir. Örneğin, 1853 yılında Manisa Akhisar'da yaşayan Rumlar, oradaki Protestanlara karşı sözlü dinî hakaretlerde bulunmuşlar, hatta bununla da kalmayarak onların emlaklarına dahi saldırıda bulunarak tepkilerini şiddet boyutuna dönüştürmüşlerdir. Konu Protestan vekili kanalıyla Osmanlı Hükümeti'ne iletildiğinde hükümet tarafından; her sınıftan Osmanlı tebaasının rahat ve huzuru devletin adaletinin bir gereği olduğu vurgulanmış ve Rumların yağmalarının tahkik edilmesi ve olay gerçekten vuku bulmuş ise emlakların sahibine verilmesi emredilmiştir.<sup>36</sup>

Protestanlaşan Rumlar arasında bazen din görevlilerinin bulunması, Rum cemaatinin tepkisini daha da arttırmıştır. Örneğin Bursa'nın Söğüt kasabasında yaşayan Papaz Konstanti'nin Bursa'da iken Protestan mezhebine katılması ve yakınlarının da bu mezhebe girmesine vesile olması, kasabadaki Rumların büyük tepkisini çekmiştir. Rumların iddialarına göre Konstanti, Protestan olmanın yanında Rum mezhebi aleyhinde propaganda da yapmaktaydı. Gelişmeleri değerlendiren hükümet, bir taraftan Rumlar tarafından yapılan eziyetin engellenmesi gerektiğini belirtirken, diğer taraftan ise Konstanti'nin Söğüt'e gitmemesine dair tembihlerde bulunmuştur.<sup>37</sup>

Rumların Protestanlarla olan diğer bir tartışması da 1887 yılında İzmir'de meydana gelmiştir.<sup>38</sup> İzmir'in Rum ileri gelenlerinden Madam Savoni isimli bir kadının Protestan olması Rum cemaati içerisinde büyük rahatsızlık meydana getirmiş ve dolayısıyla bazı Rumlar, Protestan papazın evine ve mektebine musallat olmuşlardır.<sup>39</sup> Olayların büyümemesi için gerekli tedbirleri alan İzmir'deki resmî yetkililer, Paskalyanın da yakın olmasını göz önünde bulundurarak bir tabur askeri bölgeye sevk etmişlerdir.<sup>40</sup>

Osmanlı coğrafyasında meydana gelen bu türden tartışmalar<sup>41</sup> Trabzon özeline indirildiğinde, Trabzon merkezde de ufak tefek problemlerin meydana geldiği görülmektedir. Rum-Protestan tartışmaları, İstanbul'da iki yıl diplomatlık görevi yapmış olan Amerikalı Samuel Sulluan Cox'un (1824-1889) da dikkatini çekmiştir. Osmanlı coğrafyasındaki çeşitli Hıristiyan mezheplerinin durumundan bahseden Cox, anılarından anlaşıldığı kadarıyla iyi bir Protestan mezhebi savunucusudur. Cox, Protestan temelli olan Baptist, Campellciler, Prestiberyen ve Metodist gibi hareketlerin dağınık halde çalışma yapmalarını eleştirmektedir. Dolayısıyla

35 H.G.O Dwight, *Christianity in Turkey: The Protestant Reformation in The Armenian Church*, s. 45.

36 BOA, A. MKT. UM. 140/21, 3 Zilkade 1269/8 Ağustos 1853.

37 HR. MKT., 282/93, 25 Şaban 1275/30 Mart 1859; HR. MKT., 288/46, 15 Şevval 1275/18 Mayıs 1859; HR. MKT., 317/16, 10 Cemâziyelâhîr 1276/4 Ocak 1860; HR. MKT., 335/41, 29 Şevval 1276/20 Mayıs 1860.

38 BOA, HR. TO., 148/62.

39 BOA, Yıldız Sadaret Hususî Maruzat, (Y. A. HUS.), 201/9, 3 Receb 1304/28 Mart 1887.

40 BOA, Y. A. HUS., 201/9, 3 Receb 1304/28 Mart 1887; Y. A. HUS., 201/22, 6 Receb 1304/31 Mart 1887; DH. MKT., 1422/15, 28 Şaban 1304/22 Mayıs 1887.

41 Yukarıda zikredilen tartışmaların dışında Osmanlı coğrafyasının başka yerlerinde de benzer problemler meydana gelmiştir. Örneğin, İzmir'de Protestan olan Rumlardan Tüccar Savaoğlu Yani, Rum despotu kendisine iftira attığı iddiasıyla mahkemede yargılanmışlardır (BOA, HR. MKT., 145/96, 9 Ramazan 1272/14 Mayıs 1856). Bafra'daki Rum ahalisini Protestanlığa teşvik etmek amacıyla kitap dağıtan Nikola'nın bu hareketinin engellenmesi Dâhiliye Nezaretine emredilmiştir (BOA, DH. MKT., 1830/94, 20 Şaban 1308/31 Mart 1891). Yine Bafra'ya bağlı Alaçam nahiyesinde Rumlarla Protestan cemiyeti arasında tartışma yaşanmış ve alınan tedbirlerle olayın önü alınmıştır Bor'da Protestan mezhebine geçen Rumlar, kilise ve mektep inşa etmek için teşebbüslerde bulunmuşlardır. Rum Patrikliği, Protestanların bu teşebbüsünün ahaliyi Protestanlığa teşvik olarak algılanacağını belirterek gereken ruhsatın verilmemesini hükümetten rica etmişlerdir (BOA, DH. MKT., 2057/102, 15 Şaban 1310/4 Mart 1893). Yine aynı konu bu defa Burdur'da gündeme gelmiş ve Rum Patrikhanesi Burdur'da Protestan cemaatinin yapmak istedikleri mektep ve kilise ile ilgili ruhsatın verilmemesi için hükümetten ricada bulunmuştur (BOA, DH. MKT., 97/4, 15 Muharrem 1311/29 Temmuz 1893; DH. MKT., 173/17, 5 Receb 1311/12 Ocak 1894).

dinlerine Müslümanlardan daha fazla karşı çıkan Ermeni ve Rumların saldırılarına karşı bir birlik oluşturamamalarının esef verici bir durum olduğunu belirtmekte ve cümlelerini şöyle sürdürmektedir: "...özellikle Rum Ortodoks Kilisesi veya bu kilisenin piskoposları tarafından uygulanan bu baskılar, Hıristiyan savaşının tuhafliklarından biridir. Birçok bölgede, özellikle Trabzon civarında, Protestanlığa geçen Rumlardan piskoposluk haraçları toplamaya yönelik bir girişim vardır. İtiraz eden halk, ödemeyi reddedince hapse atılmaktadır. Bu durum, meclislerde tartışmaya yol açtı. Protestanlar şeytanın çocukları olmakla suçlandılar ve Yeni Ahit, apokrif olarak mahkûm edildi. Bu çekişmelerden, eski araştırma ruhu gelişti. İşte bu ruhtur ki, birçok Rum ve Ermeni'yi Protestan cemaate katmakla kalmıyor, aynı zamanda zeki Türklerin de dikkatini çekiyor. Protestan cemaatinin sayısında ne zaman bir artış olsa, sinsi sinsi hazırlanan bir komplonun söz konusu olduğunu Türk Hükümeti'ne ihbar edecek bir Ermeni çıkıyor. Ardından, önceden olduğu gibi komplocular evlerine gönderiliyor. Ardından mülk sahibi hapse atılıyor. Böylece bu baskıdan, eskiden olduğu gibi, Doğu'nun bu yeni Protestan haçlı seferine enerji veren güç doğuyor."<sup>42</sup> Cox gibi Trabzon'da görev yapmış olan Fransız konsolosu da yazmış olduğu raporunda; Rumların Müslümanlarla iletişime geçmeyen bir ulus olduğunu ve Ermenilerle de çok sık görüşmediğine değinmektedir. Bu bencillikten dolayı başka inanç mensuplarının onlardan uzaklaştığına ve iletişimin yok olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>43</sup>

Trabzon vilayetinin geneli olarak düşünüldüğünde, Protestan-Rum tartışmalarının nüfusla da doğru orantılı olarak, daha çok Ordu kazasında olduğu görülmektedir. Nitekim 1882-84 yıllarına ait nüfus verilerinde, Trabzon merkezde erkek ve kadın 92 kişi bulunurken, Ordu kazasında ise erkek kadın toplam 288 kişi yer almaktadır.<sup>44</sup>

Ordu'da Rumlardan bir kısmının Protestan mezhebine girmesi, cemaatleri tarafından büyük tepki almıştı. Tepkiler, Protestanlaşan Rumların hükümetten dinlerini icra etmek için ibadet ve eğitim mekânı talebinde bulunmalarıyla daha da arttı. XIX. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen bu hadiseler, Trabzon ve Ordu'daki yetkililer bir tarafa, Babıali'yi de uzun müddet uğraştırmıştır. Olayın gelişim aşaması şöyle olmuştur. Ordu'da haylice bir sayı teşkil eden Protestanlar, ibadet mekânı noktasında sıkıntı yaşamaktaydılar. Konuyla ilgili olarak Osmanlı Devleti'ndeki tüm Protestan Ermenilerin vekili olan Agop Boyacıyan Efendi, hükümete verdiği yazısında, Ordu'daki Rum Protestan Cemaatinin Reisi Pandeli Efendi tarafından Protestan Ermenilerin ibadet etmeleri için bağışlanan hane için ruhsat verilmesini istemiştir.<sup>45</sup>

Osmanlı Hükümeti'nin Ordu'da Rum Protestanlara resmî olarak ibadet yeri tahsis etme noktasında bir ikileme karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Çünkü Protestanlar, daha önce mensup oldukları Rum cemaatini dinî anlamda incitmiyorlardı. Bununla birlikte, kendi kiliselerine yakın bir yerde ibadet için ev tahsis ediyorlar ve Osmanlı Hükümeti'nden de ruhsat talep ediyorlardı. Hükümet ise tebaadan olan bir milletin ibadet hakkının engellenmemesi kanaatiyle evde ibadet edilmesine izin vermeyi istemekle beraber, daha uzak bir yerde mekân bulunmasını da ivedilikle talep ediyordu. Çünkü ibadet etmek için bir mekân tahsis edilememesi durumu, "Hükümet, Protestanların mabedini kapatıyor ve ibadet hakkını engelliyor." türünden bir algı oluşturabilirdi. Nitekim bu anlamda Pandeli Efendi, Agop Boyacıyan'a çektiği telgrafında, yaşanan gelişmeleri özetlemiş ve iki yıldır ayinsiz ve tedrisatsız kaldıkları yönündeki şikâyetlerini dile getirmiştir.<sup>46</sup>

42 Samuel Sullivan Cox, *Bir Amerikan Diplomatının İstanbul Anıları 1885-1887*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010), s. 302.

43 Özgür Yılmaz, "Batılı Seyyahlara Göre Trabzon (1808-1878)", Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Trabzon: 2006), s. 67.

44 Ahmet Karaçavuş, "XIX. Yy'da Trabzon Nüfusu", *Trabzon Tarihi Sempozyumu 6-8 Kasım 1998*, (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 1999), s. 439.

45 BOA, Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV.), 79/90, 9 Şevval 1311/15 Nisan 1894.

46 BOA, Babıali Evrak Odası (BEO.), 79/90, 9 Şevval 1311/15 Nisan 1894.

Protestanların iddialarına karşılık, Ordu Rum milleti Umumî Vekili Serrahip Samuel ise, Hariciye Nezaretine gönderdiği telgrafının içeriğinde cemaatinin pozisyonunu ayrıntıları ile şöyle dile getirmiştir:

Fikr-i mahsûsa ile Protestan vaizi Pandeli Efendi'nin müstakillen münşâ hanesi vaiz hanesine tebdil etmek kurbünde olan Ortodoks kilise ve mektebimize mazarrat-ı mezhebiyeden dolayı meni mahzurdan salim başka mahal bulmaları iki senedir makâmât-ı aliyyece istida ve patrikhanemiz vasıtasıyla itirazdan mevzu bahs olan bilâ ferman hâne-i mezkûrda Protestanların muvakkaten icrâ-yı ayinlerine çocukların tedrisine ruhsat buyrulduğu emr-i telgraf kaymakamlıktan tarafımıza tebliğ olundu. Mucebince yarın icrâ-yı ayin edecekler maksad-ı mahzurdan salim mahal bulunmuş ise mumaileyh Pandeli'nin müsteciren mukim hanesinde icrâ-yı ayine mahzur olmadığı ancak müstakillen hanesine gelince gerçi karar-ı âliye karşı gelinmez fakat yüzlerce senelerden beri saye-i padişahide bu misüllü muarazadan salim olarak serbest bırakılmış vaiz bildiğimiz Ortodoks kilisemize ve hissiyat-ı mezhebiyemize muhil ve ahalice daima kıl u kâli mucib olacağından ahali iki mahalle kiliseler ve mektebi iki gündür kapatıp icbarlarıyla miftahlarını hasbe'l-vekâlet hükümete teslim edildi. Patrikhanemiz vasıtasıyla maruzat-ı telgrafiyemize netice buyrulunca yahut icabı halinde atabe-i ulyaya takdimi mutasavver istirhânameyi umumiyemize değin merhameten karar-ı mezkûrun tehiri millet namına maruzdur.<sup>47</sup>

Rahibin yazısı doğrultusunda Trabzon vilayetinden konu ile ilgili bilgi istenilmiştir. Hükümete vilayetten gönderilen yazıda ise şu hususların altı çizilmiştir: Ordu'da geçici olarak ayin yaptıkları evin açılışına karşı çıkmamaları için Rum papazı ve diğer ileri gelenlere gerekenler söylenmiştir. Ancak Protestanların ayin yapmaları için tahsis kılınmış olan evin kiliselerine yakın olması dolayısıyla, kendilerine zararları dokunduğunu ve dolayısıyla hükümete teslim ettikleri anahtarları almayacaklarını belirtmişlerdir. Ayrıca kadınlarla çocukların Protestanlara birkaç sene evvel yapmış oldukları uygunsuz muamele tekrar edecek olursa engellenmesine muktedir olamayacaklarını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla ön ayak olan ve ortalığı karıştıran birkaç kişi tutuklanmadığı müddetçe fesadın önüne geçilemeyecektir.<sup>48</sup>

Hükümetle Trabzon'daki yetkililer arasındaki görüşmeler devam ederken, Rumlar, Pandeli'nin evine hücum ederek evi taşa tutmuşlardır. Bu arada yaşanan hadiseler, Protestan Ermeni Vekil Boyacıyan Efendi'ye Ordu'dan telgrafla bildirilmiştir. Gelişmeleri takip eden Osmanlı Hükümeti, iki cemaat arasında problemlerin daha fazla büyümemesi için Protestanlara ayrı bir yer bulunması gerektiğini belirtmiş ve konuyla ilgili olarak da Boyacıyan Efendi'ye gerekli tavsiyeler yapılmıştır.<sup>49</sup>

Tartışmaların bertaraf edilmesi için hükümet tarafından verilen emirler doğrultusunda Ordu'daki Protestan Rum kilisesi ve mektebinin yapımına hız verilmiştir. Rumların oturduğu hanelerden uzak bir yere yapılan kilise dolayısıyla Ordu Rum metropolit vekili tarafından resmî yetkililere teşekkürde bulunulmuştur. Ancak daha sonra metropolit vekilinin kilisenin yapımıyla ilgili şikâyetle bulunması hükümet tarafından da tuhaf karşılanmıştır.<sup>50</sup> Hükümet ayrıca kilise yapımını o kadar önemsemiştir ki, kilise inşasına Rumların taarruzunu önlemek için daha dirayetli olduğuna kanaat getirilen Giresun Kaymakamı Nevzat Bey, Ordu'ya naklen tayin edilmiştir.<sup>51</sup> İnşa sürecinde iken bile zaman zaman Rum cemaatinden Protestan kilisesine taarruzlarda bulunulmuşsa da hükümetin direktifleri doğrultusunda gereken önlemler alınarak kilisenin neticede yapımı gerçekleşmiştir.<sup>52</sup>

### 3) Rumların Kendi Cemaat İçi Problemleri

XIX. yüzyıl, Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin oldukça zayıfladığı bir dönemdir. Rum Kilisesi, bir yandan Protestan ve Katolik misyonerlerle mücadele ederken, diğer yandan içeriden gelen ulusal kilise talepleriyle uğraşmak zorunda kalmıştır.<sup>53</sup> Balkanlardaki Yunan ve Sırlar

47 BOA, BEO., 407/30474, 16 Zilkade 1311/21 Mayıs 1894.

48 BOA, BEO., 413/30948, 28 Zilkade 1311/2 Haziran 1894.

49 BOA, BEO., 414/31042, 1 Zilhicce 1311/5 Haziran 1894.

50 BOA, Sadaret Mektubî Kalemî Mühimme Kalemî (A.MKT. MHM.), 700/22, 23 Şaban 1312/19 Şubat 1895.

51 BOA, Şuray-ı Devlet (ŞD.), 2647/5, 22 Rebîülevvel 1313/12 Eylül 1895.

52 BOA, Yıldız Sadaret Resmî Maruzat (Y. A. RES.), 83/78; MV., 84/88; ŞD., 1856/2, 9 Zilkade 1321/27 Ocak 1904; Adliye ve Mezahib Nezareti (I. AZN.), 81/1326, 6 Şevval 132/ 1 Kasım 1908.

53 Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, s. 124.

arasında yükselen milliyetçilik anlayışı ve devletlerin birer birer Osmanlı'dan kopmaları, beraberinde kilise ayrılıklarını da getirmiştir. Nitekim Yunan Kilisesi 1850, Sırp Kilisesi 1879, Romanya Kilisesi 1885 ve Bulgar Kilisesi de 1945'te<sup>54</sup> bağımsız kiliseler olmuştur. Tanzimat'ın getirdiklerinin de önemli etkisinin olduğu bu süreç, Rum Patrikhanesi'nin Osmanlı Devleti'ndeki Ortodoksların temsilciliği rolünü olumsuz yönde etkilemiştir.<sup>55</sup>

Rum Kilisesi'nin başını ağrıtan diğer mesele ise, dinî ve idarî sayılabilecek cemaat içi çekişmelerdi. Kilise, bu türden sorunları aşmak için farklı yöntemler kullanıyor, hatta bazen karşı olduğu yeni kurumların belli bir zaman sonra taşıyıcısı olabiliyordu. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında Anadolu'da yoğun faaliyette bulunan Sillogos okullarına karşı Rum Kilisesi'nin takındığı birbirine zıt tutumlar bunun en bariz örneklerindendir.<sup>56</sup>

Osmanlı coğrafyasında yaşayan Rumların cemaat içi tartışmalarına özet olarak birkaç örnek verilebilir. Bunlardan ilki, okul ve hastane gibi cemaate ait kurumlarda yaşanan tartışmalardır. Örneğin, 1880 yılında Kadıköy'deki Rum okulunda görev yapan hocalarla kilise meclisinde görevli azalar arasında tartışmalar yaşanmış ve hükümet konuyla ilgili bir takım önlemler almak zorunda kalmıştır.<sup>57</sup> Yine 1874 ve 1891 yıllarında İstanbul Balıklı Rum Hastanesi'nde meydana gelen suistimaller üzerine tartışmalar yaşanmış ve Rum ileri gelenlerinden oluşturulan komisyon tarafından gereken incelemeler yapılmıştır.<sup>58</sup>

Rumların kendi cemaatleri arasında yaşadıkları diğer bir sorun ise, metropolit problemleridir. Metropolit problemi Ortodoks halkın Osmanlı'ya karşı bakışını da dolaylı yünden etkilemekteydi. Çünkü Rum metropolitleri özellikle taşralarda halktan fazla miktarda akçe almaktaydılar. Bunu da kendi menfaatleri için değil de, devlet için aldıklarını söylemekteydiler. Bu durum da doğal olarak halkın devlete karşı bakışında olumsuz bir algı oluşturmaktaydı.<sup>59</sup> Dolayısıyla Tanzimat reformlarının getirisi olarak düşünülen bir faydası da, Rum cemaati içerisinde yapılan yeni düzenlemelerle birlikte cemaatin idarî yapısı bir anlamda şeffaflaştırılmış olacak ve böylece devlete karşı olumsuz algı da ortadan kaldırılacaktı.<sup>60</sup>

Osmanlı Arşiv Belgelerine ve o dönemde yayınlanmış olan gazetelere bakıldığında, metropolit tartışmalarının en yaygın problemlerden biri olduğu da söylenebilir. Örneğin, 1875 yılında Varna ahalisi, metropolitlerle yaşadıkları problem nedeniyle onun değiştirilmesine dair arzuhallerini Rum Patrikhanesi'ne göndermişlerdir.<sup>61</sup> Siroz halkı da 1890 yılında patrikhaneye göndermiş oldukları yazıyla metropolitlerinin değiştirilmesine dair talepte bulunmuşlardır.<sup>62</sup> Yine aynı şekilde Erkiri metropoliti aleyhine halk tarafından gelen şikâyet üzerine, metropolit görevinden alınarak başka yere memur yapılmıştır.<sup>63</sup> 1900 yılında ise, daha farklı bir netice ortaya çıkmış ve ahalinin Dışkat Rum metropolitinden şikâyeti üzerine metropolit görevinden

54 Hatt-ı Şerifin getirdiği avantajlardan yararlanan Bulgarlar, uzun uğraşlar sonunda 1870 yılında Eksarhlık adı altında Rum Patrikhanesi'nden ayrı bir dinî yapı oluşturmuşlardır. 1870 yılında Osmanlı tarafından tanınan bu dinî yapı, Rum Patrikhanesi tarafından ancak 1945 yılında tanınmıştır. bkz. Dimitrios Stamatopoulos, "Orthodox Ecumenicity And The Bulgarian Schism", *Études Balkaniques*, ed. Yura Konstantinova, (Sofia: Institut d'Études balkaniques & Centre de Thracologie, 2015), s. 76; Kemal Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", *Christians And Jews In The Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, (London: Holmes&Meier Publishers, 1982), Vol. I, s. 161.

55 Stamatopoulos, "Orthodox Ecumenicity And The Bulgarian Schism", s. 76; "From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization", *Citizenship in Historical Perspectives*, (Florence: Pisa University Press, 2006), s. 257.

56 Ahmet Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), s. 123.

57 BOA, Yıldız Zaptiye Nezareti Maruzatı (Y. PRK. ZB.), 1/63, 27 Şevval 1297/2 Ekim 1880.

58 Basiret gazetesi, 23 Receb 1291/5 Eylül 1874; Sabah gazetesi, 29 Şaban 1308/9 Nisan 1891.

59 Mehmed Selaheddin, *Bir Türk Diplomatının Evrak-ı Siyasiyesi*, (İstanbul: Âlem Matbaası, 1306/1888-1889).

60 Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, s. 121.

61 Şark gazetesi, 8 Zilhicce 1291/16 Ocak 1875.

62 Sabah gazetesi, 4 Rebiulâhir 1308/17 Kasım 1890.

63 Sabah gazetesi, 14 Şevval 1309/12 Mayıs 1892.

azledilmekle kalmamış, kurumsal bir yaptırım uygulanarak oradaki metropolitlik kurumu da lağvedilmiştir.<sup>64</sup>

Osmanlı'nın geneliyle karşılaştırıldığında, Trabzonlu Rumların da benzer cemaat içi problemler yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu problemler, Trabzon'da görev yapmış olan konsolosların ve şehre ziyarette bulunan seyyahların raporlarında da dikkati çekmektedir. Örneğin, 1867 yılında bu şehirde görev yapmış olan Fransız konsolosu, yazmış olduğu raporunda Rumlarla ilgili olarak onların, kendi içine kapalı bir topluluk olduklarını, birbirlerine de pek değer vermediklerini dile getirmektedir. Konsolos raporundan yarım yüzyıl önce Trabzonlu Katolik Ermeni Bijiskyen, anılarında da Rumlardan şöyle bahsetmektedir:

... ayrıca birçok evde de hususi şapeller vardır. Söylendiğine göre, Rum ileri gelenleri birbirlerine dargın olduklarından, kiliseye gitmemek için evlerinde şapeller yaparlardı. Bu dargınlık bugün de aralarında mevcuttur.<sup>65</sup>

Osmanlı'nın genel coğrafyasında bir sorun olan din adamlarının yerel halkla uyuşması probleminin Trabzon'da da yaşandığı görülür. Örneğin 1893 yılında *İstanbul'daki Rum gazetelerinde*,<sup>66</sup> Trabzon'daki metropolitin alakalı duyulan sıkıntıları *içeren bir yazı yayınlanmıştır. Aynı zamanda konuyla ilgili Rum Patrikhanesi'ne de benzer içerikli bir telgraf çekilmiştir. Hükümet, Galis isimli kişi tarafından çekilen telgrafın yerini araştırmış ve kısa süre içerisinde Trabzon'dan çekildiğini öğrenmiştir.*<sup>67</sup>

Trabzon metropoliti hakkında yaşanan bu türden tartışmalar dolayısıyla metropolit, patrikhane tarafından görevinden alınmış ancak dedikodular yine bitmemiştir. Daha da ötesi Trabzon'daki Rumlar, eski metropolit yanlıları ve karşıtları olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Nitekim eski metropolit taraftarlarından oluşan 55 kişilik bir grup, Trabzon Rum okullarının<sup>68</sup> idare heyetlerinin durumunu ve yeni metropolitlerinden şikâyeti içeren yazıyı İstanbul'daki Rum gazetelerine göndermiştir. Sansür memuru tarafından olaya vakıf olduğunda, ivedilikle devletin ilgili kurumları bilgilendirilmiştir. Hükümete göre, ihtilafların önüne geçilememesi bir müddet sonra devletin asayiş ve düzenini tehlikeye atabilirdi. Çünkü Trabzon'daki Rum okullarının açılma tarihi yaklaşmış, ancak idare heyeti istifa ettiğinden tatilin uzama tehlikesi gündeme gelmiştir. Hükümete göre, patrikhane tarafından gerekli tedbirler alınmış olsa da, Rum cemaatinin bir kısmı ile Trabzon'daki okulun idare heyeti yeni metropoliti tanımadıklarından karışıklıkların yaşanma ihtimali hala vardı. İstanbul gazetelerinde sıklıkla bu türden haberlerin de yaygınlaşması nedeniyle Dâhiliye Nezaretinden, Adliye ve Mezahib Nezaretine gönderilen yazıda, patrikhaneye gerekli öğütlerin yapılması istenmiştir.<sup>69</sup>

Gelişen süreçte hükümetin kaygıları gerçek çıkmış ve yaşanan ikilikler, cemaatin dinî ve hayır kurumlarına da yansımıştır. Eski metropolitin görevden alınmasını hazmedemeyen bir grup, sayısı 150'yi bulan çocuklarını Katolik Frerler okuluna göndermiştir. Trabzon'da Rumların

64 BOA, A. MKT. MHM., 677/31, 18 Zilhicce 1317/19 Nisan 1900.

65 *Anabasisten Atatürk'e Seyahatnamelerle Trabzon*, haz. Veysel Usta, (Trabzon: Serander Yayınları, 1999), s. 84.

66 Galis imzasıyla Neologos Konstantinopolis gazetesine gönderilen telgrafta metropolitin ilgili şu ifadelerle yer verilmiştir: "Bizim sevgili metropolitimizin ruhani evladı ağuşundan iftirakı ki bazı zaman sebebiyledir. Ve mumailehy metropolitin patrikhanede tevkifi ki kezalik müfteriyattan ve murahhaslar ve piskoposluk heyet-i resmîyelerinin izahatı itibara alınmamasından neşet etmiştir. Hıristiyanların haklı olan hiddet ve şikâyetini derece-i nihayeye iş'âr eylemiştir. Bu hal bundan ziyade imtidat edecek olur ise devası na-kabil netayici mucib olacaktır." bkz. BOA, DH. MKT., 8/46, 22 Ramazan 1310/9 Nisan 1893.

67 BOA, DH. MKT., 8/46, 22 Ramazan 1310/9 Nisan 1893; HR. TO., 537/91, 2 Ekim 1893.

68 XX. Yüzyılın başlarında Trabzon'da Metropolitliğin himayesinde dört adet rüştiye tarzında okulun bulunduğu Maarif Salnamelerinden anlaşılmaktadır. Ünal Taşkın, "1317 (1899-1900) Maarif Salnamesine Göre Trabzon Vilayeti'nde Eğitim Kurumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/7 (2009), s. 258; Mehmet Emin Yolalıcı, "Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayetinde Eğitim ve Öğretim Kurumları", *OTAM*, 5 (1994), s. 454.

69 BOA, DH. MKT., 124/8, 18 Safer 1311/31 Ağustos 1893.



kendilerine ait olan okulunda 820 öğrencisi olduğu düşünüldüğünde<sup>70</sup> bu rakam azımsanacak bir miktar değildir. Muhalif olan Rumların buradaki amacı, kendi çocuklarını milletlerinin okuluna göndermeyerek okullarının idarî yapısını zor durumda bırakmak ve yaşanacak zorunlu değişikliklerle birlikte mektep sandığını ele geçirmektir. Yeni bir okul yapmak hem maddi açıdan külfetli hem de padişah fermanını zorunlu kıldığından Frerler mektebinde kendilerine ait bir sınıf tahsis edilmesi muhaliflere daha cazip gelmişti. Muhalif olan bu grup, ayrıca Rusya'daki Rumlardan da yardım toplamıştı. Ancak bu durum İstanbul'daki patrikhaneyi rahatsız etmiş ve metropoliten Frerler okuluna müracaat ederek Rum çocukların oradan alınması istenmiştir. Konu, Osmanlı Hükümeti'ne intikal ettiğinde, patrikhanenin de şikâyetleri göz önüne alınarak maarif memurlarının neler yapabileceği noktasındaki ihtimaller gündeme getirilmiştir. Ancak yapılan bir ön inceleme sonucunda, resmî olarak çok da bir şey yapılamayacağı anlaşılmıştır. Çünkü Rum Ortodoks çocuklarının okuldan alınıp alınmama konusunda maarif memurlarının bir yetkileri bulunmamaktaydı. Memurlar, Rum okullarındaki kitap ve ders programlarının içerikleriyle birlikte öğretmenlerin şهادetnamelerinin olup olmadığı hususunda bir denetim yapabilirlerdi. Ayrıca devletin kanunlarına aykırı bir durum gördükleri zaman, gelişmeleri hükümet aracılığıyla metropolit ve diğer lazım gelenlere ihtar mahiyetinde bildirebilirlerdi.<sup>71</sup>

Yazışmalara bakıldığında, devletin böyle bir karar alma sürecinde tarafların sosyal ve ekonomik gücünü de göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim çocuklarını Frerler okuluna gönderen muhaliflerin, hükümetin gözünde nüfuzu olan kişilerden ziyade daha çok basit esnaf takımından oldukları vurgusu önemlidir. Aslında belgelerin içeriğine bakıldığında Frerler okuluna daha önceden de Rum çocuklarının geldiği anlaşılmaktadır. Ancak öncekiler büyük bir grup halinde kayıt yapmamışlar ve tepkisel bir nedenden dolayı gelmemişlerdi. Bundan başka Frerler okulunda Trabzon'daki diğer Gayrimüslim unsurlardan olan Ermeni ve Katolik Ermenilerin de çocukları tedrisat görmekteydi.<sup>72</sup>

### **a) Trabzon'daki Katolik Frerlerin Eğitim Kurumlarından Rum Ortodoksların Rahatsızlığı**

Metropolit problemi nedeniyle iyice belirgin hale gelen Frerler Okulu konusunda Rum çocuklarının buraya gitmesinin yasaklanması için Rum Patrikhanesi, Osmanlı'dan yardım istemiştir. Osmanlı Devleti genel izlediği bir politikanın gereği olarak yabancı okulların kuruluşuna belli şartlar yerine getirildikten sonra izin vermişse de,<sup>73</sup> bu türden okullara Müslüman çocukların gitmesini hoş karşılamamıştır. Nitekim bunlardan biri de Katolik Frer okullarıdır. Örneğin, Kadıköy Moda'da bulunan Frerler okuluna Müslüman çocukların gittiği haber alındığında bunun engellenmesinin gerekliliği vurgulanmış,<sup>74</sup> ayrıca velilerin de bu konuda uyarılması istenmiştir.<sup>75</sup> Hatta Trabzon Vilayeti Mektubi Kâtibi Selahattin Efendi'nin Fransızca öğrenmek amacıyla Trabzon'daki Frerler okuluna gitme talebi de geri çevrilmiş ve Müslümanların katıyen Gayrimüslim bir okula devam edemeyeceği belirtilmiştir.<sup>76</sup>

70 XIX. yüzyılın sonlarında Trabzon'da dört adet Rum okulunun bulunduğu salnamelerde zikredilmektedir. bkz. M. Emin Yolalıcı, "Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayeti'nde Eğitim ve Öğretim", s. 464

71 BOA, MF. MKT., 213/49, 19 Muharrem 1312/23 Temmuz 1894.

72 BOA, MF. MKT., 213/49, 19 Muharrem 1312/23 Temmuz 1894.

73 Örneğin, Trabzon'da oturan ve Fransız vatandaşı olan Madam Lui, kız ve erkek olmak üzere ilkokul seviyesinde bir okul açmak istemiş ve bununla ilgili olarak Fransız elçiliğinden de iltimasta bulunmuştur. Elçilik tarafından Hariciye Nezaretine başvurulduğunda ilgili nezaret, işin uygunluğunu Maarif Nezaretine sormuştur. Maarif Nezareti daha sonra verdiği cevapta, Türkçe dersinin zorunluluğundan bahsederek, yabancı okullarının açılması için gerekli olan padişah iradesi sağlandığı takdirde bir sıkıntı olmayacağından bahsetmiştir. Daha sonra, ders cetvelinde de Türkçe dersinin ilavesiyle birlikte istenilen şartlar yerine getirildiğinden okulun açılmasına izin verilmiştir. BOA, BEO., 1034/77527, 10 Cemâziyelâhir 1315/6 Kasım 1897; Y. A. RES., 96/23, 20 Cemâziyelâhir 1316/24 Eylül 1902.

74 BOA, MF. MKT., 943/20, 1 Cemâziyelâhir 1324/23 Temmuz 1906.

75 BOA, MF. MKT., 943/75, 6 Cemâziyelâhir 1324/28 Temmuz 1324.

76 BOA, MF. MKT., 1048/226, 17 Rebülevvel 1326/19 Nisan 1908.

Rum çocukların Frerler okuluna gidip gitmemesi konusu Müslümanlardan farklı bir hukukî konuyu arz ettiğinden hükümetin bu konudaki yaklaşımı da farklı olmuştur. Örneğin, Rum Patrikhanesi 1900 yılında hükümete gönderdiği bir yazısının içeriğinde, Trabzon'da hiç Katolik olmadığı halde Frer Karatin isimli Katolik rahipleri tarafından açılan yetimhaneye Rum çocuklarının gitmesini bir eğitim faaliyetinden ziyade bir misyonerlik faaliyeti çalışması olarak değerlendirmiştir. Patrikhaneye göre, Frerlerin amacı Rum çocukların yetim ve aciz olanlarını eğitip Katolik yapmaktır. Gelen şikâyet üzerine hükümet tarafından Trabzon yetkililerinden konuyla ilgili cevap vermesi istenilmiş ve şu soruların cevaplanması beklenilmiştir: “Frer mektebinin resmî ruhsatı var mıdır? Hangi tarihte kurulmuş ve kimin üzerine kayıtlıdır? Bu rahipler ecnebi mi yoksa Osmanlı tebaasından mıdır?”<sup>77</sup>

Yukarıda zikredilen sorulara karşılık Trabzon Maarif Müdürlüğü yaptığı incelemenin sonucunda okulun, Trabzon Uzun Sokak'ta bulunduğu, Katolik çocukların eğitimi şartıyla izin verildiği ve Ovlın isimli kimse tarafından tesis edildiği ve 22 Nisan 1314/6 Mayıs 1898 tarihinde ruhsatının alındığı belirtilmiştir.<sup>78</sup> Ayrıca, Trabzon'da Katolik bir aile olmadığı halde Frerlerin amacının Rum çocuklarının Katolikliğe çevrileceği yönündeki Rum Patrikliği'nin iddiası hükümet tarafından doğrulanmamıştır. Yapılan incelemeler sonucunda, Trabzon'da yerli ve misafir epeyce bir Katolığın yaşadığı ve ayrıca okula Rumların yanında Ermenilerin de devam ettiği zikredilmiştir. İlaveten, konuyla ilgili yazılan yazıda, Rum ve Ermeni cemaatlerinin çocuklarının Frerler okuluna devamı için çocuğun velisi ve mensup olduğu cemaatin ruhanî reisi tarafından ruhsatname ibrazının şart koşulduğunun talimatlarda da zikredildiği belirtilmiştir.<sup>79</sup>

Katolik Frerlerin eğitim kurumlarına çocuklarına gitmelerini engellemeye çalışan Rum cemaatinin eğitim yapısına bakıldığında, Trabzon'da yoğun eğitim faaliyetlerinin olduğu göze çarpar. Nitekim Tanzimat'ın getirdiği reformların Rumları kurumsal anlamda güçlendirdiği de önemli bir ayrıntıdır. Hatt-ı Şerifin ilanından kırk yıl kadar sonra Karadeniz bölgesinde bine yakın kilisenin yapılması bunun en önemli kanıtıdır.<sup>80</sup> Ayrıca Rumların Trabzon civarında sadece 36 köyde okulları bulunmayıp diğer tüm köylerde eğitim kurumları yer almaktaydı. 1778 yılında eğitim anlayışı modernize edilmiş bir koleje sahip olan Rumlar, ilerleyen yıllarda daha da gelişmiş okullar açmışlardır.<sup>81</sup> Tanzimat reformlarının verdiği rahatlıktan da yararlanan Rumlar, okullarda eğitim açısından etnik milliyetçi ideolojiyi de aşmışlardır.<sup>82</sup> Rum cemaati bu anlamda çocuklarını Müslümanlarla aynı ortamda okutmak da istememişlerdir. Örneğin, 1883 yılında Trabzon'da Mekteb-i Sultani'nin programına eşdeğer bir okul açılması gündeme gelmişti. Masrafları da ekmek ve etin fiyatına yapılacak zamdan elde edilecek gelirle karşılanacaktı. Trabzon Belediyesi Meclis başkanı Mustafa Efendi ve Trabzon'daki ruhanî reislerin de yer aldığı komisyonun onayıyla böyle bir okulun kurulması prensipte anlaşılmıştı. Ancak daha sonra Trabzon metropoliti, Vali Sırrı Paşa'ya gelerek ekmeğe yapılacak zammın fukaraya ağır geleceğini dile getirmiştir. Buna karşılık vali ise; zammın hissedilmeyecek derecede bir oran olduğunu, ancak Rumların Müslümanlarla beraber eğitim görmek istemediklerine dair kendilerine duyum geldiğini söylemiştir. Valiye göre, Rumlar baştan böyle bir mektebi kabul etmeyeceklerini belirtselerdi, aidattan kendilerine ait olan hisse tefrik edilir ve bir dedikodu da olmazdı. Ancak Osmanlı Hükümeti mezhep ve millet ayırt etmeyerek bütün vatan evladına bir

77 BOA, MF. MKT., 511/9, 3 Rebiülevvel 1318 /1 Temmuz 1900.

78 BOA, MF. MKT., 511/9, 3 Rebiülevvel 1318 /1 Temmuz 1900.

79 BOA, DH.TMIK.M. 143/74, 12 Safer 1321/10 Mayıs 1903.

80 Sonyel, “Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayri-Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri”, s. 346; Paschalis M. Kitromilides, “The Ecumenical Patriarchate”, *Orthodox Christianity And Nationalism In Nineteenth Century Southeastern Europe*, ed. Lucian N. Leustean, (New York: Fordham University Press, 2014), s. 31

81 Ömer Şen, *Trabzon Tarihi*, (Trabzon: Derya Kitabevi, 1998), s. 268-272.

82 Özgür Yılmaz, “Pontus Meselesinin Tarihsel Kökenleri: XIX. Yüzyılda Trabzon Rumları Üzerine”, *Osmanlı Araştırmaları*, 31 (2008), s. 178.

kardeş nazarıyla baktığı için aidatın taksim edilip her millet için ayrı birer mektep yapmalarını söylemesi uygun düşmezdi. Vali Sırrı Paşa bu gerekçeleri zikrederek metropolite şu sözleri söylemiştir: “Siz talip olursanız ben de ayırırım. Fakat siz talip olmadıkça ben ayıramam. Zira bakınız hükümet, maarif hususunda dahi Hıristiyanları Müslümanlardan ayrı tutuyor derler.”<sup>83</sup>

Rumların Katolik misyon okullarından şikayetleri göz önünde bulundurulunca, Trabzon'daki Katolik ve Protestan misyonerlerin açtıkları okul ve diğer kurumlardaki başarılarının ne derece etkili olduğu akla gelmektedir. Nitekim belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Ermeni, Rum ve yerli Katoliklerin çocuklarının bu tür okullarda okudukları görülmekteyse de, Meşihat'ın 11 Temmuz 1900 tarihli yazısında, Trabzon'daki misyon faaliyetlerinin Osmanlı geneliyle karşılaştırıldığında çok da başarılı olmadığı dikkati çekmektedir. Nitekim ilgili yazıda Bursa, Ankara, Konya, Halep, Trabzon ve Şam gibi merkez vilayetlerde ve Kütahya, Tokat ve Kayseri gibi buna benzer yerlerde misyonerlerin başarılı olamadıklarının altı önemle çizilmektedir. Buna gerekçe olarak da sayılan bu yerlerde mevcut olan ulemanın, geçmişten beri gelen bir gelenekle medreselerde ilim tedris etmekte oldukları, dolayısıyla ecnebilerin iğfalatına daha uzak kaldıkları ve halkın daha bilinçli olduğu belirtilmektedir.<sup>84</sup>

### b) Sümela Manastırı'nda Yaşanan Problemler

Trabzon'daki Rum Ortodoks kilisesi denilince akla gelen dinî kurumlardan biri şüphesiz Sümela Manastırı'dır.<sup>85</sup> Bu manastır, Trabzon'da görev yapmış yabancı ve yerli yetkililerin ve seyyahların dikkatini çeken en önemli yerlerden biridir. Örneğin, Trabzon'da yöneticilik yapmış olan Ahmet Faik Hurşit Günday, Rus Çarlığı'nın Maçka'da bulunan manastırlara büyük yardımlar yaptığını ve Trabzonlu Rumların ileri gelenlerinin ise, vefatlarından sonra buradaki manastırlara büyük yardım vasiyetinde bulduklarını dile getirmektedir. Yine Günday'a göre Sümela Manastırı'nın da içerisinde yer aldığı Maçka Nahiyesi, Kudüs ve Aynaroz'dan sonra Ortodoksluk âleminde önemli bir yer teşkil etmektedir.<sup>86</sup> Sümela Manastırı'nın fizikî durumu ve oradaki keşişlerin yaşayışı ile ilgili ayrıntılı bilgi veren diğer önemli bir kişi de, 1840 yılında burayı ziyaret eden Alman tarihçi ve gezgin Fallmerayer'dir. Fallmerayer, Sümela Manastırı'ndaki din adamlarının en önemli kutsallık aracı olarak algıladıkları hatta daha da ötesi manastırın hazinesi olarak kabul ettikleri “Meryem ikonası”nın gerçekliğinin olmadığından bahseder. Ona göre, Lukas'ın elinden çıktığı söylenen bu ikona sayesinde papazlar Rusya, Tuna boyları ve Anadolu'nun içlerine kadar gezmekte ve topladıkları paralarla da geçimlerini sağlamaktaydı. Fallmerayer'in hatıratında dikkati çeken diğer bir nokta da manastıra gittiğinde kendisini Frenk olarak tanıttığını ve bununla da birçok kolaylık elde ettiğini belirtmesidir. Hatta “Grekler Frenklere karşı iyi davranırlar.” diye de bir genellemede

83 *Mektubat-ı Sırrı Paşa*, haz. Ahmet Karaçavuş, (Trabzon: Serander Yayınları, 2011), s. 134-139.

84 BOA, Yıldız Meşihat Dairesi Maruzatı (Y. PRK. MŞ.), 7/23, 13 Rebiülevvel 1318/11 Temmuz 1900.

85 Sümela Manastırı dinî bir mekân olmanın yanında Rum Ortodoks âleminde önemli sürgün yeri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'nın genelinde din adamlarının yaşadığı problemler nedeniyle Sümela Manastırı'na ceza olarak sürgün edilen Rum Ortodoks din adamları bulunmaktadır. Örneğin, Samako Metropoliti İğnatyos, Rum Ortodoks mezhebinin ayin kurallarına aykırı hareket ettiği gerekçesiyle metropolitlikten atılmış ve Sümela Manastırı'na sürgün edilmiştir. (bkz. BOA, C. ADL., 103/6207, 29 Şaban 1253/28 Kasım 1837). Buna benzer bir sürgün olayı da Cezayir-i Bahr-i Sefid'de görev yapan Rum din adamının Sümela Manastırı'na sürgününde yaşanmıştır. Din adamı Aylasto, konu ile ilgili olarak yazmış olduğu yazısında Rum Patrikhanesi'nin kendisi hakkındaki iddialarının doğru olmadığını belirtmiştir. Hükümet konu ile ilgili olarak Rum Patrikliği'nden bilgi isteğinden, Patriklik tarafından verilen cevabi yazıda sürgün gerekçeleri anlatılmıştır. Cevaba göre adı geçen din adamının zararı cemaatin yanı sıra ailesine bile dokunmaktadır. Dolayısıyla birkaç yerden sonra islah-ı nefis için Trabzon'a gönderilmiştir (bkz. BOA, HR. MKT., 95/86, 24 Rebiülevvel 1271/15 Aralık 1854).

86 *Hatıralarda Trabzon'un Yakın Tarihi* (1850-1950), haz. Mehmet Akif Bal, (Trabzon: abp yayınevi, 2004), s. 52. Nitekim konu ile ilgili olarak, Sümela Manastırı için ayrıca Rusya'dan yardım toplandığına dair Rusya'daki Osmanlı yetkililerinden devlete haberler gönderildiği arşiv belgelerinde geçmektedir. Bkz. BOA, Y.A.HUS., 347/24, 18 Ramazan 1313/3 Mart 1896.

bulunmaktadır.<sup>87</sup> Fallmerayer'in Greklerin Frenklere karşı iyi davranmalarını belirtmesi, Osmanlı coğrafyasındaki Frenk (Katolik)-Rum ilişkisinin tümüne bakıldığında genellemenin doğruluğu noktasında şüpheleri gidermemektedir.<sup>88</sup> Ancak Sümela Manastırı özelinde dinî ayın anlamında zaman zaman Katolıklere özenmelerin olduğu da dikkat çekmektedir. Örneğin, 1715 yılında Sümela Manastırı'nda görev yapan Abraham isimli din adamı Katolik ayınlarına tabi olduğundan Fener Rum patriğinin arzıyla görevinden azledilmiştir.<sup>89</sup>

Sümela Manastırı'nın yönetimi konusunda da Rum Patrikhanesi ile manastır yetkilileri arasında problemlerin yaşandığı belgelerden anlaşılmaktadır. Yine böyle bir problem 1896 yılında meydana gelmişti. Problemin kaynağı ise Maçka'daki manastırlarla ilgili aıdat ve diğer bazı işlerle ilgili olarak teftiş meselesidir. Nitekim konuyla ilgili olarak İstanbul'daki Rum Patrikhanesi'nden Trabzon metropolitliğine bir tebligat gönderilmiştir. Ancak tebligatın gereğini yerine getirmek isteyen Trabzon metropolitliği yetkilileri, Maçka'daki manastır ruhbanlarının tepkisiyle karşılaşmışlardır. Kısa zaman içerisinde konunun büyümesi ve manastır rahiplerinin tepkisinin etraftaki köylere de yayılma durumu, Trabzon valisini endişelendirmiş ve durumun daha da kötüleşmemesi için Dâhiliye Nezaretine bir yazı göndermiştir. Valinin nezaretten en önemli istekleri arasında ise patrikhaneye konuyla ilgili etkili bir tebligatın yapılması hususudur. Valinin yazısı üzerine konu hükümet tarafından değerlendirilmiş ve Dâhiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu'ndan Trabzon Vilayetine gönderilen 30 Tışrini Evvel 1312/12 Aralık 1892 tarihli yazıda, metropolit hakkında Adliye ve Mezahib Nezareti ile haberleşme halinde olduğu ve neticenin bildirileceği belirtilmiştir. Ancak durum Trabzon'da aciliyet kesb ettiğinden Dâhiliye Nezaretine daha henüz bir cevap gelmemişken metropolitin Maçka'ya gitmekteki ısrarı ve bunun sakıncaları tekrar dile getirilmiştir. Adliye ve Mezahib Nezaretinin Dâhiliye Nezaretine vermiş olduğu cevap doğrultusunda Trabzon vilayetine gönderilen cevabî yazıda ise, Rum Patrikliği tarafından gönderilmiş olan metropolitin İstanbul'a getirileceği bildirilmiştir.<sup>90</sup>

#### 4) Rum Ermeni Tartışmaları

Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde Rumlarla Ermenilerin tartışmalar yaşadığı belgelerden anlaşılmaktadır. Özet olarak birkaçı üzerinde durulabilir. Örneğin, 1848'de İstanbul Topkapı'da Ermeni mezarlığına Rumlar tarafından müdahalede bulunulmuş ve bundan dolayı iki grup arasında tartışmalar yaşanmıştır.<sup>91</sup> Yine İstanbul Kınalıada'da Rumlarla Ermeniler arasında arazi tartışması meydana gelmiştir.<sup>92</sup> 1859'da Sivas'ta mezarlık konusunda bir anlaşmazlık söz konusu olmuş ve iki millet arasında mezarlığın paylaşılması istenmiştir.<sup>93</sup> Yine 1859'da Tekfurdağı'nda yaşanan bir problemde Surp Ohannes Kilisesi arsasının Rumların mı yoksa Ermenilerin mi olduğu üzerinde bir tartışma yaşanmıştır.<sup>94</sup> 1860'ta Kayseri'de kilise ve mezarlık konusunda anlaşmazlık yaşanmış ve yerelde mesele çözülemeyince çözüm için üst makamlara başvurulmuştur.<sup>95</sup>

87 Anabasisisten Atatürk'e Seyahatnamelerle Trabzon, s. 111-113.

88 Ahmet Türkan, "Anahtarımı İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi", *Milel ve Nihal*, 10/2 (2013), s. 229-235; Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", *Christians And Jews In The Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, (London: Holmes&Meier Publishers, 1982), Vol. I, s. 191.

89 BOA, İbnü'l-Emin Maliye (İE.ML.), 102/9635, 05 Zilhicce 1127/2 Aralık 1715.

90 BOA, DH.TMIK.M., 22/75, 11 Cemâziyelâhir 1314/17 Kasım 1896.

91 BOA, İ. HR., 44/2079, 12 Rebîulâhir 1264/18 Mart 1848.

92 BOA, Sadâret Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Yazışmaları, (A. MKT. MVL.), 54/100, 23 Şevval 1268/10 Ağustos 1852; Meclis-i Vâlâ İradeleri (İ. MVL.), 240/8620, 3 Şevval 1268/21 Temmuz 1852.

93 BOA, A. MKT. UM., 366/16, 16 Muharrem 1276/15 Ağustos 1859.

94 BOA, A. MKT. UM., 369/49, 5 Rebîülevvel 1276/2 Ekim 1859.

95 BOA, Sadaret Divan (Beylikçi) Kalemi (A. DVN.), 152/85-2, 12 Zilkade 1276/1 Haziran 1860.

Yukarıda örneklerde zikredildiği üzere, aynı türden tartışmalar yakın tarih aralıklarında Trabzon'da yaşanmıştır. Trabzon'un Akçaabat kazasında yaşanan kilise anlaşmazlığı uzun müddet devletin başını ağrıtmıştır. Konuyla ilgili olarak Trabzon Rum metropoliti, 1859 yılında resmî yetkililere gönderdiği yazısında şu hususların altını çizmektedir:

Akçaabat'a bağlı Sera Deresi nahiyesindeki<sup>96</sup> Aya Kiryaki isimli kilise, Padişah II. Mehmet'ten beri kendilerine aittir. II. Mehmet, Trabzon'u Rum imparatorundan aldığı zaman, Müslümanların ihtiyacı olan Ayasofya ve Orta Hisar'daki Ayani gibi kiliseleri camiye çevirmiştir. Taşradakileri ise olduğu üzere bırakmıştır. Dolayısıyla taşradaki bir kiliseye sahip olduğunu söyleyen bir kişi, ya Fatih'in fermanını ya da Rum imparatorunun bir senedini göstermek zorundadırlar. Buna rağmen Ermeniler delilleri ortaya koymamanın aksine, kilisenin kendilerine ait olduğunu söylemektedirler. Ermeniler bununla da kalmayarak çevredeki köyden topladıkları dindaşlarıyla birlikte Aya Kiryaki Kilisesi'nde ayin yapan Rumlara saldırmışlar ve kilisenin papazını taşlamışlardır. Bir sonraki gün tekrar toplanarak bu defa da kapıyı koparıp atmışlardır. Sorunun halledilmesi noktasında girişimlerde bulunulmuşsa da sorun hali üzere kalmıştır. Ayrıca çözüm noktasında, muhatap olunacak piskoposları olmadığından köylülerle görüşülmüş, ancak onlara da bir laf anlatılamamıştır.<sup>97</sup>

Rum metropolitinin kendi öykülerini anlatan yukarıdaki yazıdan birkaç gün sonra, bu defa da Trabzon Ermeni murahhasası resmî makamlara bir yazı göndermiştir. Ermeni murahhasası, Rum metropolitinin kilise meselesi ile ilgili yazdığı yazıdan bilgi sahibi olduğunu belirterek kendilerini şu şekilde savunmuştur:

Sera Deresi Ermeni mahallesinde bulunan Surp Karabet isimli kilise, Ermeni cemaatine aittir ve halen içerisinde Ermeniler tarafından ayin yapılmaktadır. Ermeni köylüler tarafından kilisenin tamirine ihtiyaç duyulduğu haberi kendilerine ulaştığında, konu resmî makamlara iletilmiştir. Bu anlamda tamir için devletten ruhsat alınması beklentisi içerisinde iken Rumlar, etraftaki köylerden insan toplayarak gizliiden kiliseye gelmişler ve bir kapı yapmışlardır. Kilisedeki Ermeni cemaati bu duruma şahit olduklarında ise, durumu kaza müdürüne haber vermiş ve onun huzurunda muhakeme edilmeyi istemişlerdir. Kaza müdürü, iki tarafı muhakeme ettiğinde, öncelikle Ermenileri haklı bulmuştur. Ancak buna rağmen Rumlar, yalan yanlış haberlerle durumu Trabzon metropolitine aktarmışlardır. Sonuçta kilise, kadimden beri kendilerine ait olup, bunun en bariz ispatı da içerisinde bulunan Ermeni mezarlığıdır.<sup>98</sup>

Yukarıda iki dinî grubun liderlerinden gelen yazıların içeriğine bakıldığında, her bir grubun kendilerine ait olan dinî geleneklerini kadim bir zemine oturtmak istediği ve bununla da hak iddia ettiği görülmektedir. Aslında bu türden ihtilaflarla ilgili bir karşılaştırılma yapıldığında, Osmanlı'nın diğer vilayetlerinde cereyan eden cemaatler arası tartışmalarla birçok yönden benzeştiği de görülmektedir. Bunun en bariz örneklerinden biri, Kırım Savaşı öncesinde Kamame (Kıyamet) Kilisesi üzerinde Ortodoks ve Katoliklerin hak iddia etmeleridir.<sup>99</sup> İşte aynı türden bir problemle karşılaşan Trabzon'un yerel yöneticileri, sorunun çözümü noktasında bir takım tahkikat yaptırmış ve gelinen süreci şöyle özetlemişlerdir:

Sera Deresi'ndeki Ermeni mahallesinde bulunan kilise, uzun zamandan beri harap bir haldedir. Her sene haziran ayının sonunda ziyaret edilen kilise ile ilgili olarak, Rum ve Ermeniler tartışmalar yaşamaktadırlar. Nitekim yine aynı tartışmaların yaşanması ihtimal dâhilinde olduğundan, iki tarafın dinî liderlerinden gelen yazı üzerine, sorunun çözümü için dirayetli bir kişi olan Katolik Ermeni murahhasası arabulucu olarak görevlendirilmiştir. Murahhasa, konu üzerinde epey gayret

96 XIX. yüzyılın ortalarında, Sera Deresi nahiyesinde yer alan 12 köyde 363 hane bulunmaktadır. Hane sayısı ortalama 30 civarında olup, % 28'i Gayrimüslimlerden, % 72'si de Müslümanlardan oluşmaktadır. Bu oranın köyden köye değiştiği görülür. Örneğin, Fakalenza ve Karaman köylerinde hiç Gayrimüslim yokken, Kokona köyünün % 80'i Gayrimüslimdir. Serasor, Kalonya ve Mayer köylerinde Gayrimüslim oran % 30'lardadır. Geriye kalan diğer köylerde ise az sayıda bir Gayrimüslim nüfus yaşamaktadır. Sera Deresi'nin bağlı olduğu Akçaabat kazasında ise Gayrimüslim oran % 10, Müslüman oran ise % 90'dır. Necmettin Aygün, "XIX. Yüzyılın Ortalarında Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Yapı", *Karadeniz Araştırmaları*, 5/7 (Bahar 2008), s. 82, 93; Abdullah Saydam, "XIX. Yüzyılda Reform İhtiyacının Taşradaki Yansımalarına Bir Örnek: Akçaabat Kazası", *Osmanlı Araştırmaları*, 21, s. 169.

97 BOA, MVL., 590/28, 9 Şevval 1275/12 Mayıs 1859.

98 BOA, MVL., 590/28, 15 Şevval 1275/18 Mayıs 1859.

99 Ahmet Türkan, "Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi", s. 229-235

göstermişse de olumlu bir neticeye varılamamıştır. Bu arada iki tarafın da susturulması amacıyla, kilisenin ziyaret gününde Rumların ve Ermenilerin farklı günlerde gelmeleri gündeme gelmiştir.<sup>100</sup>

Akçaabat'taki problem, Trabzon'daki dinî temsilciler tarafından İstanbul'daki Rum ve Ermeni Patrikhanelerine ulaştığında, onlar da Trabzon'daki dinî yetkililerden gelen yazı doğrultusunda durumu hükümete arz etmişlerdir. Rum Patriği Krilos. yazısında Trabzon Rum metropoliteninin dile getirdiği benzer meselelere değinmiştir. Bunun yanında, kilisenin inşa edildiği resmî belgeye ve içerisindeki Rumlara ait resim ve yazılara atıfta bulunarak kilisenin bariz bir şekilde kendilerine ait olduğunu vurgulamıştır. Patrik Krilos'a göre, Ermenilerin kilisenin yanındaki araziye satın alıp mezarlık yapmaları, kilisenin kendilerine ait olduğunu ispatlamaya yöneliktir. Dolayısıyla bu tür müdahaleler devlet tarafından önlenmeli ve Rumların huzursuzluğu giderilmelidir.<sup>101</sup>

Trabzon Akçaabat'taki tartışmalar genel anlamda bu tür problemlerle karşılaşıldığında, Osmanlı'nın çözüm noktasında takip ettiği hukukî süreci ve metodunu da yakından göstermektedir. Nitekim problem, ilk etapta yerelde çözülmeye çalışılmış ve farklı bir millet olan Katolik Ermeni murahhasasına arabulucuk rolü verilmiştir. Ancak onun uğraşlarına rağmen problemin çözülememesi ve yereldeki hukukî süreçlerin tükenmesi, uçayaktan oluşan bir yol haritasını gündeme getirmiştir. Birincisi, 24 Zilhicce 1255/28 Şubat 1840 tarihli Padişah iradesinin gereğidir. Bu iradeye göre, “ Osmanlı tebaasından herhangi bir milletin ayinlerine dair aralarında bir tartışma meydana gelirse, iki milletin patrikleri mevcut olmak üzere durum, Meclis-i Valay-ı Ahkâm-ı Adliye'ye havale olunacak veya oradan tayin edilecek kişiler nezdinde muhakeme yapılarak tartışma bir çözüme kavuşturulacaktı.” İkincisi, Meclis-i Valay-ı Ahkâm-ı Adliye'den tayin edilecek olan zevattan teşkil edilecek bir komisyonda görülmesiydi. Üçüncüsü ise, konunun yine mahalline havale edilerek muhakeme edilmesi idi.<sup>102</sup>

Birbirini izleyen tüm bu gelişmelerden sonra, 1859'da Sadaret'ten gönderilen yazıyla, meselenin tekrar Trabzon'daki mahallinde görüşülmesi ve burada muhakemenin yapılması gerektiği belirtilmiştir. Sadaret'e göre, konu Meclis-i Valay-ı Ahkâm-ı Adliye'ye havale edilmişti. Yazıların içeriği burada görüşüldüğünde hem içerisinde Rumlara ait resimler bulunduğu yönündeki Rumların, hem de Ermenilerin içerisinde mezarlık olması dolayısıyla kendilerinin olduğunu iddia ettikleri kiliselerin gerçek sahibi için yerinde bir inceleme yapılması gerekliydi. Dolayısıyla öncelikle kilise içerisinde bulunan âsâr-ı atika, kilise çanı ve tasvirler incelenmelidir. Kilisenin tamiri için zamanında verilmiş bir padişah iradesi olma ihtimali dolayısıyla mahkeme sicilleri kontrol edilmelidir. Hem Ermenilerden hem de Rumlardan gelen yazılarda kilisenin kendilerine ait olduğuna dair bir senet ortaya konulmadığından öncelikle ellerinde bir senet olup olmadığı kendilerine sorulmalıdır. Gerçek bir senet ibraz ettikleri takdirde, ona itibar edilmelidir. Aksi takdirde mahkeme sicillerinin yanında kilisenin sınırlarına, içerisindeki eser ve tasvirlere bakılmalı ve Müslümanlardan yaşlı olan kimselerin görüşüne başvurulmalıdır. Onlardan alınacak malumat doğrultusunda iki tarafın vekillerinin de hazır olduğu Trabzon Meclis-i Kebîr'inde durum görüşülmelidir.<sup>103</sup>

Yukarıdaki tartışmalara bakıldığında hem Ermeniler hem de Rumlar kilise üzerindeki iddialarını bir takım delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. Buna karşılık Osmanlı Hükümetinin ise, cemaat liderlerinden ve yerel yöneticilerden aldığı bilgiler doğrultusunda hukukî süreci de işleterek geniş katılımlı bir çözüm aradığı görülmektedir.

100 BOA, MVL., 590/28, 25 Safer 1275/4 Ekim 1858.

101 BOA, MVL., 590/28, 14 Muharrem 1276/13 Ağustos 1859.

102 BOA, MVL., 590/28.

103 BOA, A. MKT. UM., 374/23, 2 Rebûlâhîr 1276/29 Ekim 1859.

## Sonuç

Osmanlı topraklarında XVII. yüzyılın ortalarından itibaren Katoliklerin ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren Protestanların misyon faaliyetleri en çok Ermenileri etkilemiştir. Bu etkinin Trabzon özelinde de yaşandığı anlaşılmaktadır. Hem Katolik hem de Protestan olan Ermeniler, cemaatleri ile problem yaşamışlardır. Kısa süre önce Ermeni Kilisesi'nden ayrılmış olan Katolik Ermenilerin de Papa yanlısı ve karşıtı gibi gruplaşmalarından dolayı Trabzon'da tartışmalar yaşanmıştır. Hatta durumun sakinleşmesi için Trabzon valisi Katolik Ermeni Kilisesi'ni kapatmış ve bir müddet kilisenin anahtarını makamında saklamıştır. Yabancı misyon faaliyetlerine Rum cemaatinin daha dirençli olduğu bir gerçektir. Trabzon'daki Rum Ortodoksların dinî yetkilileri, cemaatlerinin çocuklarından bazılarının özellikle Fransa himayesindeki Katolik Frerler okuluna gitmesinden rahatsız olmuştur. Hatta meseleyi Katolik misyonerliğine indirgeyerek buna engel olunmasına dair Osmanlı'dan yardım da istemişlerdir. Osmanlı Hükümeti ise gelen şikâyet doğrultusunda Rumların iddialarının doğruluk derecesini araştırıp soruna çözüm bulmaya çalışmıştır. Ancak Rum çocuklarının Müslümanlarla beraber eğitim görmeleri için gösterilen çabalar da Rum dinî yetkilileri tarafından olumlu bir karşılık bulmamıştır. Nitekim Trabzon Valisi Sırrı Paşa'nın Mekteb-i Sultani'ye benzer bir müfredatla Müslim-Gayrimüslim çocukların beraber eğitim göreceği bir kurum açma teşebbüsü Rum metropolitinin engeline takılmıştır. Trabzon'daki Rumların Protestanlarla ihtilafları değerlendirildiğinde ise, sorunun nüfusun yoğunluğu ile de doğru orantılı olarak daha çok Ordu'da yoğunlaştığı görülmektedir. Diğer taraftan Rumlarla Ermenilerin en dikkat çekici ihtilafları ise Akçaabat ilçesindeki bir kilise meselesidir. Bu kilisedeki sorun, özel olarak değerlendirilecek olsa bile bu tür problemler karşısında Osmanlı'nın izlediği siyasî ve hukukî süreçlerin bilinmesi açısından genel sayılabilecek önemli detayları içerdiği de bir gerçektir. Nitekim Akçaabat'taki kilise üzerinde hak iddia eden bölgedeki Rum ve Ermenilerin ortaya koyduğu deliller, İstanbul'daki patrikhanelerin bu delilleri ne derece savundukları ve devlet tarafından bu delillerin ne kadar tutarlı bulunulduğu ve ara bir çözüm noktasında Katolik dini yetkililerinden birinin bilirkişi olarak görevlendirilmesi gibi hususlar devletin soruna yaklaşımı ve takip ettiği yöntem açısından önemlidir. Sonuç olarak, Trabzon'daki Gayrimüslimlerin kendi aralarındaki problemlerin Osmanlı'nın diğer bölgelerinde yaşayan Gayrimüslimlerin problemine benzer ya da farklı yönlerinin olduğu görülmektedir. Söylenebilecek en önemli ortak nokta ise, cemaatler arasında çoğu zaman dinî olarak gözükken sorunun devlet tarafından mezhep serbestliği ve kamu düzeni çerçevesinde ele alındığıdır.

## Kaynakça

- Abdullah Saydam, “XIX. Yüzyılda Reform İhtiyacının Taşradaki Yansımalarına Bir Örnek: Akçaabad Kazası”, *Osmanlı Araştırmaları*.
- Anabasisten Atatürk’e Seyahatnamelerle Trabzon, haz. Veysel Usta, (Trabzon: Serander Yayınları, 1999).
- Aygün, Necmettin, “XIX. Yüzyılın Ortalarında Trabzon’da Sosyal ve İktisadi Yapı”, *Karadeniz Araştırmaları*, 5/7, (Bahar 2008).
- Barton, James L., *Amerikan Misyoner Heyeti Sekreterinin Hatıraları Türkiyede Gündoğumu*, çev. Zekeriya Başkal, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010).
- Bozkurt, Gülnihal, *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996).
- Clogg, Richard, “The Greek Millet in the Ottoman Empire”, *Christians And Jews In The Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, (London: Holmes&Meier Publishers, 1982), Vol. I.
- Cox, Samuel Sullivan, *Bir Amerikan Diplomatının İstanbul Anıları 1885-1887*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010).
- Davison, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform*, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 1997).
- , Roderic, “Osmanlı Türkiye’sinde Batılı Eğitim,” *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012).
- Dwight, H.G.O., *Christianity In Turkey -A Narrative In The Protestant Reformation In The Armenian Church-*, (London: James Nisbet And Co., 1854).
- Frazer, Charles A., *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, çev. Cemile Erdek, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009).
- Hatıralarda Trabzon’un Yakın Tarihi (1850-1950)*, haz. Mehmet Akif Bal, (Trabzon: abp yayınevi, 2004).
- İnalçık, Halil, “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012).
- Karaçavuş, Ahmet, “XIX. Yüzyılda Trabzon Nüfusu”, *Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildiriler 6-8 Kasım 1998*, (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 1999).
- Karpat, Kemal, “Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era”, *Christians And Jews In The Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, (London: Holmes&Meier Publishers, 1982), Vol. I.
- Kitromilides, Paschalis M., “The Ecumenical Patriarchate”, *Orthodox Christianity And Nationalism In Nineteenth Century Southeastern Europe*, ed. Lucian N. Leustean, (New York: Fordham Universtiy Press, 2014).
- Küçük, Cevdet, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi ve Tanzimat”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012).
- Küçük, Mehmet Alparlan, *Türkiye Protestan Ermenileri*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009).
- Mektubat-ı Sırrı Paşa*, haz. Ahmet Karaçavuş, (Trabzon: Serander Yayınları, 2011).
- Murad Efendi, *Türkiye Manzaraları*, çev. Ali Sunata Kırım, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007).
- Noviçev, A. D., “1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Dış Politikadaki Boyutları”, çev. Darhan Hıdralı, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012).
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Alkım Yayınları, 2006).
- Saydam, Abdullah, “Trabzon Şerhi Sicillerindeki Fermanlara Göre Katolik Ermeniler Ve Mezhep Değiştirme Yasağı”, *Tarih ve Toplum*, (2000).
- Selaheddin, Mehmed, *Bir Türk Diplomatının Evrak-ı Siyasisesi*, (İstanbul: Âlem Matbaası, 1306/1888-1889).
- Shahan, Thomas J., *Asia Minor; The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann, online edition copyright, (2005), Vol. I.
- Sonyel, Salahi R., “Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Gayri-Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994).
- Stamatopoulos, Dimitrios, “From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization”, *Citizenship in Historical Perspectives*, (Florence: Pisa University Press, 2006).
- , Dimitrios, “Orthodox Ecumenicity And The Bulgarian Schism”, *Études Balkaniques*, ed. Yura Konstantinova,



(Sofia: Institut d'Études balkaniques & Centre de Thracologie, 2015).

- Şen, Ömer, *Trabzon Tarihi*, (Trabzon: Derya Kitabevi, 1998)
- Taşkın, Ünal, “1317 (1899-1900) Maarif Salnamesine Göre Trabzon Vilayeti'nde Eğitim Kurumları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/7 (2009).
- Turan, Ömer, “Amerikan Misyonerlerinden E. Simith ve H. G. O. Dwigh'e Göre 1830-1831 Yıllarında Ermeniler”, *XIV. Türk Tarih Kongresi*, c. II, II. Kısım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2005).
- Turgay, A. Ünver, “Trade and Merchants in Nineteenth-Century Trabzon: Elements of Ethnic Conflict”, *Christians And Jews In The Ottoman Empire*, ed. Benjamin Braude, Bernard Lewis, (London: Holmes&Meier Publishers, 1982), Vol. I.
- Türkan, Ahmet, “Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi”, *Milel ve Nihal*, 10/2 (2013).
- , Ahmet, “İstanbul Ermenilerinin Dini, Toplumsal ve Kurumsal Problemleri: Mezarlıklar Sorunu (19. YY)”, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 21, (2012).
- , Ahmet, “İstanbul'daki Katolik Ermeni Gruplarının Problemleri ve Papalığın Müdahaleleri ( 19. yy.)”, *History Studies*, 4/2 (2012).
- , Ahmet, “Tanzimat'tan Sonra (1839) Kütahya'daki Hıristiyanların Dinî-İdari Durumları Ve Yaşadıkları Tartışmalı Meseleler, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Kütahya Özel Sayısı), (2014).
- , Ahmet, *Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012).
- Usta, Veysel; Okur, Mehmet, “Karadeniz Bölgesi'nin Demografik Yapısına Dair Bir İnceleme”, *History Studies*, 1/1, (2009).
- Yılmaz, Özgür, “Batılı Seyyahlara Göre Trabzon (1808-1878)”, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Trabzon: 2006).
- , Özgür, “Pontus Meselesinin Tarihsel Kökenleri: XIX. Yüzyılda Trabzon Rumları Üzerine”, *Osmanlı Araştırmaları*, 31 (2008).
- , Özgür, “XIX. Yüzyılda Misyonerlik Faaliyetleri Çerçevesinde Trabzon Ermenilerine Bakış”, *OTAM* (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), 21 (2007).
- Yolalıcı, Mehmet Emin, “Maarif Salnamelerine Göre Trabzon Vilayetinde Eğitim ve Öğretim Kurumları”, *OTAM*, 5 (1994).
- Arşiv Belgeleri**
- Babiâli Evrak Odası (BEO.) 79/90; (BEO.) 413/30948; (BEO.) 407 /30474; (BEO.) 414/31042; (BEO.) 1034/77527.
- Babialı Sadaret Mühimme Kalemi, (A. DVN.MHM.) 8/60.
- Cevdet Adliye (C. ADL.) 13/844; (C. ADL.) 32/1894; (C. ADL.) 103/6207.
- Cevdet Hariciye (C. HR.) 83/4111.
- Cevdet Maarif (C. MF.) 84/4193.
- Dâhiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH. MKT.) 8/46; 97/4; (DH. MKT.) 124/8; (DH. MKT.) 173/17; (DH. MKT.) 1422/15; (DH. MKT.) 1576/65; (DH. MKT.) 1830/94; (DH. MKT.) 1857/37; (DH. MKT.)1873/33; (DH. MKT.) 2057/102.
- Dâhiliye Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH.TMIK.M.) 22/75; (DH.TMIK.M.) 133/33; (DH.TMIK.M.) 143/74.
- Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi (HR. MKT.) 13 /18; (HR. MKT.) 33/5; (HR. MKT.) 43/11; (HR. MKT.) 95/86; (HR. MKT.) 140/21; (HR. MKT.) 145/96; (HR. MKT.) 282/93; (HR. MKT.) 288/46; (HR. MKT.) 317/16; (HR. MKT.) 335/41.
- Hariciye Nezareti Siyasî (HR. SYS.) 1782/4.
- Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR. TO.) 145/27; (HR. TO.) 283/55; (HR. TO.) 537/91.
- İbnü'l-Emin Maliye (İE.ML.), 102/9635.
- İrade Hariciye (İ. HR.) 44/2079; (İ. HR.) 200/11396.
- Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF. MKT.) 131/79; (MF. MKT.) 213/49; (MF. MKT.) 943/20; (MF. MKT.) 943/75; (MF. MKT.) 1048/226; (MF. MKT.) 511/9.
- Meclis-i Mahsus İradeleri (İ. MMS.) 78/2277.
- Meclis-i Vâlâ İradeleri (İ. MVL.), 240/8620.
- Meclis-i Vâlâ Riyaseti (MVL.) 569/66; (MVL.) 590/28.
- Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV.) 79/90; (MV.) 84/88.
- Sadaret Divan (Beylikçi) Kalemi (A. DVN.), 152/85-2.
- Sadâret Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Yazışmaları, (A. MKT. MVL.), 54/100.

## Ahmet Türkan

Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (A.MKT. MHM.), 677/31; (A.MKT. MHM.) 700/22.

Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayet Yazışmaları (A. MKT. UM.) 83/75; (A. MKT. UM.) 366/16; (A. MKT. UM.) 369/49; (A. MKT. UM.) 374/23.

Şuray-ı Devlet (ŞD.) 1856/2; (ŞD.) 2647/5.

Yıldız Meşihat Dairesi Maruzatı (Y. PRK. MŞ.) 7/23.

Yıldız Sadaret Hususî Maruzat (Y. A. HUS.) 201/9; (Y. A. HUS.) 201/22; (Y. A. HUS.) 347/24.

Yıldız Sadaret Resmî Maruzat (Y. A. RES.) 83/78; (Y. A. RES.) 96/23.

### Gazeteler

Basiret gazetesi, 23 Receb 1291.

Diyojen dergisi, 12 Rebîülâhir 1288.

Sabah gazetesi, 4 Rebîülâhir 1308; Sabah gazetesi, 29 Rebîülâhir 1293; Sabah gazetesi, 29 Şaban 1308; Sabah gazetesi, 14 Şevval 1309.

Şark gazetesi, 8 Zilhicce 1291.

### Kütüphane Nadir Eserler

Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet tasnifi, no. 1591.

## OSMANLI SON DÖNEMİNDE TRABZON'DA İHTİDA VE KRİPTOLUK

Halide ASLAN\*

### Giriş

Din değiştirmenin İslamî açıdan bakıldığında iki yönü vardır. Diğer dinlerden İslam'a girme ki buna terminolojide ihtida denilmektedir. Diğerisi ise İslamiyet'ten çıkma anlamında kullanılan irtidat kelimesi ile ifade edilmektedir. İhtida hidayete erdi anlamına gelirken (tamamen İslami terminolojide durum bu şekildedir), irtidat ise redde kökünden gelmekte,<sup>1</sup> İslam'ı veya onun kurallarını reddetmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>2</sup> İhtida eden kişiye mühtedi, irtidat eden kişiye ise mürted denilmektedir. Batı dillerinde ihtida karşılığı kullanılan terim ise conversion olup, dönüş yapmak anlamına gelmektedir. Dinden çıkış için ise apostasy kelimesi tercih edilmektedir.<sup>3</sup>

Her ikisinin de çok parametrelili sebep ve süreçleri söz konusudur. Dönemden döneme, coğrafyadan coğrafyaya, cinsiyete, yaşa etnik kökene göre değişen ve değişmeyen sebepler ve süreçler söz konusudur. Ekonomik, sosyal, psikolojik, dini pek çok yönü olan böylesi meseleleri bütün açıklığı ile ortaya koyabilmek zordur. Ancak sonuçları üzerinde yapılan değerlendirme ve yorumlarla bu durum ile ilgili açıklama yapılmaya çalışılmaktadır.

Özellikle günümüzde birebir bu hususlar ile ilgili anket çalışmaları yapılabilecek iken, geçmişte bu durumun yansımalarını takip edebilmek daha zor olabilmektedir. Meseleye kurumsal olarak yaklaşırsa, dönem, coğrafya, cinsiyet, etnik köken sınırlamaları yapıldığı takdirde doğru parametreler ile konuya açıklık getirilmesi mümkün olacaktır. Biz de dönem olarak son dönemi seçtik, Tanzimat dönemi ve sonrası, coğrafya olarak, genelde kuzey Anadolu hattını özelde Trabzon ve çevresini tercih ettik. Bunun sebebi, Tanzimat döneminin çok çeşitli açılardan Osmanlı'nın diğer dönemlerine göre farklı olması ve Batılılaşma çalışmaları dolayısı ile yapılan ıslahatlardan din ve dini değişim faktörünün de etkilenmesidir. Bölge olarak ise kuzey Anadolu'yu tercih sebebimiz, ihtida veya irtidat takibinden ziyade bu iki meselenin tam ortasında yer alan gizli din taşıma meselesini problem edinmemizden kaynaklanmaktadır.

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, haslan@ankara.edu.tr.

1 Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "er-Ridde", *Lisanü'l-Arab*, (Beirut: 1994), III, 172-173; Muhammed Murteza ez-Zebidi, "er-Ridde" *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, V, (Beirut: 1994), V, 450.

2 Numan Abdurrazzak Samarraî, *İslâm Fıkhi'nda Mürted'in Tabii Olduğu Hükümler*, (Mütercimler: Osman Zeki Soyyığıt, Ahmed Tekin), (İstanbul: 1970), s. 17-18.

3 *The Eardmans Bible Dictionary*, "Apostasy", Ed. Allen C. Myres, (Michigan: 1987), s. 66; Bu konuda yapılmış çalışma için bkz. Ali Osman Kurt, *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Din Değiştirme*, (İstanbul: 2004), s. 22; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhât-ı, Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: 1970), IV, 5; *Türk Ansiklopedisi*, "Dönmeler", *MEB*, (Ankara: 1966), VII, 41; İrfan İnce, *İslâm Hukukunda İrtidat Suçu ve Cezası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: 1995), s. 11-12; Murtaza Köse, *İslâm Kamu Hukuku Konusu Olarak İrtidat ve Mürted'in Hükümü*, Basılmamış Yüksek Lisans, (Erzurum; 1991), s. 3. Nihat Dalgın, "İrtidat ve Cezası", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi (KUBA)*, Yıl 1, S. 10, 11, 12 (Ağustos-Eylül-Ekim 1998), s. 172; Kurt, *Age*, s. 24.

Kriptoluk olarak ifade edilen ve yaygın terim olarak bunun kullanıldığı gizli din taşıma meselesi, daha çok Tanzimat ve sonrasında karşımıza çıkmaktadır.<sup>4</sup> Bunlar dönmelemlerden farklıdır, bir cemaat şeklinde karşımıza çıkmamakta ve Hristiyanlardan dinini gizleyenler için kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Bu kişiler için “pseudo conversion”(sahte, sözde din değiştirme) kullananlar da vardır.<sup>6</sup>

Osmanlı imparatorluğunda ortaya çıkan gizli Hristiyan topluluklarının böyle bir yola başvurmalarının çeşitli nedenleri vardır. Örneğin Kuzey Anadolu’da Trabzon ve Gümüşhane çevresindeki gizli Hristiyan topluluklarından Stavriotiler ve Kurumluların (Kromli, Krumli), ortaya çıkış nedenleri genellikle Pontus bölgesi Hristiyanlarının Müslüman bir devlete dini hürriyetlerinin temin edilmesine rağmen ikinci sınıf vatandaş olarak yaşamak istememeleri, bazı ağır vergilerden kurtulmak ve bazı sosyo-ekonomik avantajlar sağlamak çabaları olarak gösterilebilir. Özellikle haraç vergisinden kurtulmak, bölge içerisinde iskan serbestisine sahip olmak için ve çevrede bulunan gümüş madenlerinde rahatça çalışabilmek için bu bölge halkının gizli Hristiyanlığı benimsediği söylenebilir. Stavriotiler ve Krumlular da Kıbrıs’taki Linobambakiler gibi gizli olarak Hristiyanlıklarını sürdürmüşler, çifte isim taşımak suretiyle gerçek kimliklerini gizlemişler ve XX. Yüzyılın başında tarih sahnesinden çekilmişlerdir.<sup>7</sup>

Bölge olarak Osmanlı’nın her bölgesinde görülmele beraber daha çok Karadeniz bölgesinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun çok çeşitli sebepleri olması muhtemeldir. Trabzon Rum İmparatorluğu’nun kalıntıları, Karadeniz’in konumu, İran göçmenleri, Ermeni sorunu, Alevi-Şii varlığı hatta Kürt göçleri bile bu durumu belirlemiş olmaktadır.

Dinî değişim halleri, gözümüzle görsek, şahit olsak bile zor anlaşılabilir bir süreçtir. Lewis Rambo’nun dediği gibi ani bir değişim olarak da ifade edilebilir.<sup>8</sup> Orhan Gürsu’ya göre ise: “İhtidâ insanın yeni bir yorumlama ve davranış kalıbı oluşturma noktasında olağanüstü tecrübeleri bilinçli olarak içselleştirmesi.”<sup>9</sup> olarak da belirtilebilir.

4 Kripto Müslümanlarla ilgili bkz. Yorgo Andreodis, *Gizli Din Taşıyanlar*, çev. Atilla Tuygan, (İstanbul: 1997); Burada Trabzon yakınlarındaki Kromni’de yaşayan gizli Hristiyanların kuşaktan kuşağa aktarılan hikayelerine yer verilmektedir. 1650 yılında Of’tan Çaykara’ya kadarki köylerin Müslüman olduğu, ancak bunların ana dil olarak Romeika konuşmaya devam ettikleri, Ramazan ayını Triad diye adlandırdıkları ifade edilmektedir. (s.29); 1839 fermanıyla asıl inançlarını açıkladıkları, ancak askerlikten kaçmak için bu şekilde davrandıklarının düşünüldüğü; 1856 fermanıyla durumların biraz daha düzeldiği belirtilmektedir. (s. 74-80); ayrıca bkz. İlber Ortaylı, “Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, (Ankara: 1994), s. 481-487. A. Yaşar Ocak, *Kripto*, mühlid ve zındıktan da farklıdır, çünkü zendeka ve ilhad, küfrü gerektiren inançlar taşıdığı halde, Müslüman’mış gibi görünen, Hz. Muhammed’in peygamber olduğunu söylemekle beraber, küfrünü içinde saklayan, ‘Allah’a ve her hangi bir dine inanmamakla beraber bunu gizleyen kişi demektir. şeklinde ifade eder ayrımını. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler*, (İstanbul, 1998), s. 8

5 Kemal Karpat bu ikisini aynı kategoride değerlendirmekte ve bu konuda çok sayıda çalışma olduğunu ifade etmektedir bkz. Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1831-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*, (İstanbul: 2003), s. 14 (Dipnot: 32); Dönemler için bkz. Abdurrahman Küçük, *Dönemler (Sabatayistler) Tarihi*, (Ankara: 2003); Ilgaz Zorlu, *Evet, Ben Selanikliyim Türkiye Sabataycılığı*, (İstanbul: Belge Yayınları, 1999), Mehmed Şevket Eygi, *Yahudi Türkler Yahut Sabataycılar İki Kimlikli, Gizli Esrarlı ve Çok Güçlü Bir Cemaat*, (İstanbul: 2000), Avram Galanti, *Sabatay Sevi ve Sabataycılarının Gelenekleri*, (İstanbul: 2000), İbrahim Alaattin Gövsa, *Sabatay Sevi*, (İstanbul: 2000); Ahmet Almaz, *Tarihin Esrarengiz bir Sahifesi: Dönemler ve Dönemlerin Hakikati*, (İstanbul: 2002); İlber Ortaylı, “Osmanlı Modernleşmesi ve Sabataycilik”, *Alevi Kimliği*, ed. T. Olsson, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), *Soner Yalçın, Efendi (Beyaz Türklerin Büyük Sırrı)*, 69. Baskı, (İstanbul: 2006)

6 16-17. yy’larda, Kıbrıs ve Akdenizdeki Müslüman ve Gayri Müslimlerden bahseden çalışmasında Jennings, Yunanistan’da kimsenin yeni durumdan memnun kalmadığını, Müslüman olmaktan direndiklerini ve Crypto-Hristiyan olduklarını, bunların da çoğunu Ermeniler, Arnavutların oluşturduğunu ifade ederek kendilerinin Cyripto olarak kaldıklarını, bir arada yaşama ruhuyla yaşadıklarını ifade etmektedir. Bkz. Jennings, *Age*, s. 367-368.

7 Ahmet Erdengiz, “Osmanlı İmparatorluğu Topraklarında ve Kıbrıs’ta Gizli Hristiyanlar”, *IX. Halk Bilim Sempozyumu* (16 Aralık 1991), S. 91/4 (24), s. 19-24.

8 Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, (New Haven and London: 1993), s. xi.

9 Orhan Gürsu, *Günümüzde Tasavvuf Yoluyla İslâm’a Yönelişin Sosyo-Psikolojik Analizi*, (Bursa: 1999), s. 65.

*Tanassur* kelimesi ise Hristiyan olma, Hristiyanlığı kabul ile İslam'dan çıkma demektir.<sup>10</sup> Ancak bazı çalışmalarda irtidatın özel bir türü, ihtida eden Hristiyanların tekrar din-i aslilerine dönmesi şeklinde de anlamlandırılmıştır.<sup>11</sup>

Tanassurla ilgili belgelere baktığımızda 3 durumla karşılaşmaktayız,

- Rusya Nemçe gibi devletlerle yapılan antlaşmalarda<sup>12</sup> ihtida edenlerin Osmanlıya tanassur edenlerin ülkesine iadesine dair madde bulunduğu<sup>13</sup>
- Tanzimat döneminden önce Müslüman olmuş, Tanzimat'ın ilanından sonra eski dinlerine dönmek isteyenler
- Ermenilerden buldukları yerlerden ayrılmamak için İslâm'ı seçtiğini beyan edip sonra tanassur edenler.

Burada üzerinde durduğumuz konu ikinci gruptur. Bunlardan bahsedildiği belgelerde aynı zamanda gizli din taşınmasından da dem vurulmaktadır.<sup>14</sup>

Kripto Hristiyanların ortaya çıkmasına etki eden faktörlere baktığımızda; Tanzimat'ın ilanı, Misyonerlik faaliyetleri, mezhep değiştirme yasağının kalkması, Mürted maddesi ve Tanzimat döneminde mürted idamı, askerlikle ilgili düzenlemeler ve cizyenin kaldırılması şeklinde ifade etmekte sakınca yoktur.<sup>15</sup>

Gizli din taşıyanlar ile ilgili Yorgo Andreadis'in çalışması bu konuya eğilmesine etki eden çalışmalardan olmuştur. 1650 yılının bir dönüm noktası olduğuna dikkat çekilmiş, Tanzimat döneminde asıl dinlerine rücatı talep edenlerin askerlikten kaçmak için bunu yaptıkları

10 <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&ayn=bas&kelime=tanassur>, Hüseyin Remzi, *Lugat-i Remzi*, (İstanbul: 1305/1887), s. 338; Mustafa İbn Şemseddin Ahteri, *Lugat-i Ahter-i Cedid*, İstanbul, 1800, s. 105; James Williams Redhouse, *Lugat-ı Osmaniye*, (1863: İstanbul), s. 104; *Yeni Resimli Türkçe Kamus*, (İstanbul: 1927), s. 239.

11 Mete Tunçay, "Çok Kültürlülük Perspektifleri", *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları 2*, (İstanbul: 2003), s. 3-5.

12 Bu anlaşma, muhtemelen 1791 yılında yapılan Zıstovi Anlaşmasıdır. Zira belgede hangi anlaşma olduğu belirtilmese de söz konusu anlaşmanın yedinci maddesine gereğince esir mübadelesinin yapılacağı belirtilmektedir. Belge tarihine yaklaşık bir tarihte imzalanan Zıstovi anlaşmasının yedinci maddesi de şöyledir: "işbu sefer hengâmında askerî ve gayr-ı askerî zabt olunan cemi üsera-yı Devlet-i Aliye bilâ istisna Devlet-i İmparatoriye tarafından sebilleri tahliye ve Ruscuk ve Vidin ve Bosna havalisinde Devlet-i Aliye mübaşirlerine teslim olunub mukabelesinde ancak zindanlarda ve Bosna serkerdelerinden bazısında bulunan Devlet-i İmparatoriye'nin reaya ve soldatları teslim olunub eyadi-i efradda memalik-i Devlet-i Aliye'de mikdar-ı kesiri *bâki* olmağla Devlet-i Aliye bu babda seferden mukaddem câri olan istatuko istrikt kaidesine muvafakat ve asar-ı mukaddere-i muharebeyi mahiv ve izale zımnında meccanen yani bila behâ ve bilâ bedel tasdiknameler mübadelesinden sonra iki mah zarfında cemi abid ve esirleri herkangi sin ve cins ve rütbeden ve her kimde ve kangı mahalde bulunurlar ise red ve teslim eylemeği teahhüd ider *şöyleki* fimabad tarafeyn reayasından ferd-i vahid canib-i aharn memalikinde kayd-ı esirde kalmaya ve ancak memalik-i Devlet-i Aliye'de kavaid-i meriyye *üzre* rızaen din-i islâmî kabul idenler ve memalik-i Nemçe'de tanassur idenlerden maada tarafeyn memalikinde ferd-i vahid kalmaya." Bkz. Nihat Erim, *Millilerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri*, (Ankara: A.Ü.H.F.Yayınları, 1953), I, 172.

13 Bu konuda çok sayıda örnek vardır. Örneğin, Rusya ile Osmanlı arasında imzalanan antlaşmada orada tanassur eden Müslümanların Rusya'ya, Osmanlı'da da Müslüman olan Rusların Osmanlıya teslim edilmesi gerektiği ifade edilmiştir ve 100 kuruş semenlerinin iadesi ve bundan sonra da meydana gelen olaylarda da bu şekilde davranılması ifade edilmektedir. BOA. C. HR. 4/186 (08.Şaban 1187/25 Ekim 1773); Aynı konu ile ilgili belgeler için bkz. BOA. C. HR. 37/1817 (29.Rabiülevvel 1206/24 Ekim 1794); BOA. C. HR. 29/1430 (29.Şevval.1206/19 Mays 1795); BOA. C. HR. 23/1133 (15.S.1207/2 Ekim 1792); BOA. C. HR. 33/1604 (20.B.1207/3 Mart 1793); BOA. C. ADL. 71/4291 (29.Ş.1207/15 Mart 1793); BOA. C. HR. 91/4526 (29. Rabiülahir 1235/14 Şubat 1820); BOA. C. HR. 62/3078 (29.Şevval 1245/23 Nisan 1830). Avusturya'ya esir düşüp orada tanassur ettirilmiş ve asker yazılan Bosnalı İbrahim Beşe adlı bir yeniçerinin rızası olmaksızın tanassur ettirilmesine binaen serbest bırakılması hakkında sefaretle Nemçe'ye gönderilen Ebubekir Ratip Efendi'den Avusturya hükûmetine takrir. BOA. HAT. 1344/52516 (29.Zilkade 1206/19 Temmuz 1792).

14 1928'de Bursa Amerikan Koleji'nde üç ya da dört Türk kız öğrencinin Hristiyanlaşması olayı (Tanassur Hadisesi) ayrıca işlenmesi gereken bir konu olup, ayrıca oldukça ileri tarih diyebileceğimiz, Cumhuriyetin ilk yıllarına rastlamaktadır. Bu konuda bkz. Köprülüzade Mehmed Fuad, "Tanassur (Hristiyanlaşma) Hadisesi ve Hars (Kültür) Buhranı", *Hayat*, 9 Şubat 1928, Sayı 63, s. 1-2, çev. Tamer Erdoğan, *Cogito* Sayı 27, 2001, s. 259-261; Mehmed Emin (Erişilgil), "Tanassur Hadisesi Bir Hars Buhranı Neticisi midir?", *Hayat*, 16 Şubat 1928, S.64, s. 1-2, Çev. Tamer Erdoğan, *Cogito*, Sayı 27, 2001, s. 263-267; Köprülüzade Mehmed Fuad, "Hars Buhranı' Etrafında", *Hayat*, 23 Şubat 1928, S.65, s. 1-2, *Cogito*, S. 27, 2001, s. 269-272; Abdullah Korunan, *Hristiyanlaşan Kızlara açık Mektup*, (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1945).

15 Ahmet türkan, *Osmanlı'da Kripto Hristiyanlar*, (İstanbul: 2012), s. 13-35.

düşünülmüştür. 1856 Islahat Fermanıyla durumlarının biraz düzeldiğini ancak yine de göç ettiklerini ifade etmektedir.<sup>16</sup> 1872’de bir karar çıkarıldığı, buna göre Hristiyanlara Tenasür adı verildiği belirtilmektedir. Buna rağmen Hristiyanların inançlarını açıkladığını ve buldukları yerlerden uzaklaştırıldıklarını ifade etmektedir.<sup>17</sup> Bu çalışmada Osmanlı topraklarındaki din değiştirmelerin özellikle Hristiyanların Müslüman olmalarının sebebinin zorlama ve can korkusu olduğu genellemesini yapmaktadır. Bu düşüncenin bazı ferdi olaylarda haklılık payı olsa da bütün ihtidalar için geçerli olmadığı kanaatindeyiz.<sup>18</sup>

Gizli Hristiyanlık için crypto Hristiyanlık, Santali, Stavrili, İstavriot, Kromli şeklindeki tanımlamalar dikkat çeker. Osmanlı döneminde, Trabzon Maçka ilçesi ve kuzey Gümüşhane’de bulunan Krom, Yağlıdere, Stavri, Zigana, Santa, Torul ve çevresinde yaşayan ve Osmanlı tahrir defterlerinde Müslüman olarak görünen, ama gerçekte Hristiyan olan halkın ve bu halkın 15 Temmuz 1857 tarihinde, 44 dini liderinin gizli Hristiyan olduklarını duyurmak, Avrupalı ülkelere durumlarını anlatmak için İstanbul’daki İngiliz büyükelçiliğine başvurularıyla ortaya çıkan tarihi olayın adı.

Prof. İlber Ortaylı’nın bahsettiği gibi, yabancıların baskısıyla çıkarılan 1856 Islahat Fermanı, ülkedeki Müslümanları üzmüş, Gayri Müslimleri ise son derecede sevindirmişti. Artık Osmanlı’da Müslüman tebanın bir özelliği ve imtiyazı kalmamış, tam tersine yabancı güçlerin desteğini alan Hristiyanlar daha imtiyazlı bir duruma gelmeye başlamışlardı. İşte bu ortamda “Gizli Hristiyanlar” kendilerini açığa vurmaya başlıyorlardı. Gizli Hristiyanların asıl kendilerini açıkladıkları süreç 1856 tarihli Islahat Fermanı ile başlamıştır.

### **Karadeniz ve Trabzon**

Karadeniz’e yönelik göçler tarih boyunca devam etmiştir. Fakat Osmanlı döneminde yoğun Türk yerleşimi ile birlikte Müslümanlığın da bölgede ağırlığının artması sağlanmıştır. Bölgenin yerli halkı Rum değildi. Çünkü Rumlar bu bölgeye eskiden beri ticari maksatlarla gelip şehir merkezlerinde koloniler kurarlardı, kırsal alanda ise yerli halk yaşardı.

Karadeniz bölgesi dediğimizde çok kültür ve medeniyeti göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Bütün Anadolu coğrafyası ya da Osmanlı coğrafyası için bu durum geçerli olmakla birlikte, Karadeniz bu noktada diğerlerinden daha çok kültür, daha çok din ve daha çok etnik kökene ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan bazıları misafir olmuş, bazıları bu bölgeye yerleşmiştir.<sup>19</sup>

Trabzon’un 1486 tarihli mufassal tımar defterine göre, bir mahalle ve 19 cemaatin oluşturduğu 257 hane, 1 mücerred (bekar), 203 nefer Müslüman; 15 mahalle ve bir cemaatin oluşturduğu 920 hane, 214 bîve (dul), 61 mücerred ve 2 hane müselleme-yamak ve 6 nefer kale görevlisi Hristiyan olmak üzere tahmini 7575 kişiden oluşmakta idi. 1520 tarihli tahrir defterinde (1515 ila 1532 yılları arası) ise, Müslümanlara ait 9 mahalle ve bir cemaat, Hristiyanlara ait 14 mahalle ve vardı.<sup>20</sup> Trabzon’un fethi sırasında, dışa ve içe dönük bir sürgün siyasetinin uygulandığı bilinmektedir. Ancak bunlarla ilgili sayısal veriler net değildir.<sup>21</sup> Bölgedeki nüfus değişiminin sebebi olarak ihtidayı görmek en azından fetihden XVI. Yüzyıl sonlarına dek pek etkili olmamıştır. XV ve XVI. yüzyıllarda bölgede yaşayan Müslüman nüfusun Türk olduğu tespiti dikkat çekicidir.<sup>22</sup>

16 Yorgo Andreadis, *Gizli Din Taşyanlar (Kolostai: Dönerler, Tenasur: Din Değiştirenler)*, Türkçesi: Atilla Tuygan, (İstanbul: 1997).

17 Andreadis, Age, s. 77

18 Halide Aslan, *Tanzimat Döneminde Din Değiştirme Hareketleri*, (Ankara: 2010).

19 İbrahim Tellioglu, *Osmanlı Hakimiyetine kadar Karadeniz’de Türkler*, (Trabzon: Serande Yayınları, 2007), ss. XIX-XLIII.

20 Hanefi Bostan, “XV ve XVI. Yüzyıllarda Trabzon Şehrinde Nüfus ve skan Hareketleri”, *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, (Trabzon 6-8 Kasım 1998), Bildiriler, (Trabzon: 1999), s. 167.

21 Bostan, agm, s. 170.

22 Hanefi Bostan, *Arşiv Belgelerine Göre Karadeniz’de Nüfus hareketleri ve Nüfusun Etnik Yapısı*, (İstanbul: 2012), s. 447.

Karadeniz dediğimizde, Lazlar, Kürtler, Trabzon Rum Devleti kalıntıları, Grekler, Bulgarlar, Ermeniler, Gabraslar, Çepniler ve daha çok sayıda etnik köken ve din akla gelmektedir.

**Lazlar;** Lazlar Roma Bizans tarafından Hristiyanlaştırılmaya çalışılmış ancak Lazlar tarafından bu durum siyasi olarak algılanmış ve Lazlar otantik inançlarını gizliden sürdürmüşler, Osmanlı ile beraber islamı kabul etmişlerdir.<sup>23</sup>

Grekçenin ticaret dili olarak kabul edilmesinin bölgede yaşayan halk üzerinde etkisini kaynaklar ortaya koymaktadır. Lazlar hakkında hazırlanan Gürcü kaynaklı çalışmalarda bu topluluğun Grekçe bildiği, ticaret ve din hayatlarında bu dili kullandıkları ortaya konulmuştur.<sup>24</sup>

**Trabzon Rum Devleti kalıntıları;** Doğu Karadeniz bölgesinde Türkçe konuşan Bizanslılardan bahseden araştırmaya göre, Kilise kayıtları ve diğer Hristiyan kaynaklarda yer aldığına göre, bölgede yaşayan Hristiyanların etnik kimliği dikkat çekicidir. Bölgedeki kilise kayıtlarındaki belirsiz isimlerden hareketle, bu şahıs veya aile adlarının bir kısmının Hristiyan Kıpçaklara, diğer bir kısmının ise aralarında Türk topluluklarının da olduğu Grek olmayan milletlere ait olduğunu ifade etmektedir. Trabzon Rum Devleti devrinde bölgedeki yer isimlerinde Türklerin etkisinin olduğunu tespit etmiştir.<sup>25</sup>

Zachariadou'nun Trabzon Rum hanedanına mensup Türkçe isimli şahısların Gürcistan'a yerleşen ve zamanla batıya yayılan Kıpçaklar olduğu ortaya koyan çalışması da oldukça dikkat çekicidir. Genel kanaatin aksine, o bu isimlerin Komnenosların akrabalık kurduğu Kıpçaklara ait olduğunu ortaya koymuş, bu Türk topluluğunun Trabzon Rum devletine etkilerine dikkat çekmiştir.<sup>26</sup>

**Grekler;** Karadeniz bölgesindeki yer isimlerinin çoğunun kökenine bakıldığında Grek asıllı oldukları tespit edilmektedir.<sup>27</sup>

Rize ve Trabzon ağızlarına Grekçe gibi yabancı lisanların tesiri olduğu tespit edilmiştir. Bu bölgedeki gizli Hristiyanlar ile ilgili varsayımlar için dikkat çekicidir.<sup>28</sup>

Özellikle Karadeniz bölgesinde Greklerden önce hiçbir yerleşim belirtisinin olmadığı fikri<sup>29</sup> ihtiyatla karşılamakla birlikte yapılan araştırmalar, Yunancanın bölgede MÖ. IV. Yüzyıldan itibaren kullanıldığını göstermektedir.<sup>30</sup>

Yunanlılardan önce Doğu Karadeniz bölgesine ticaret amaçlı çok sayıda farklı milletler gelmiş ancak sadece Grekçe ve Hellen kültürü bölgede yayılmıştır. Bunun sebebi, Yunanlıların bütün Karadeniz havzası ticaretine hakim olmaları olarak yorumlanmıştır.<sup>31</sup>

**Bulgarlar;** VI. asırda Bizans İmparatoru Justinians tarafından Doğu Karadeniz'de Çoruh havzası ile Trabzon civarına yerleştirilen Bulgarlar,<sup>32</sup> Bizans'ın uzun süredir mücadele

23 Ali İhsan Aksamaz, *Lazlar-Lazca Laz Kimliği*, (İstanbul: Sorun yayınları, 2003), s. 9.

24 M. Vaniliş- A. Tandilava, *Lazların Tarihi*, (İstanbul :1992), s. 30.

25 Rustam Shukurov, "Doğu Karadeniz Bölgesinde Türkçe Konuşan Bizanslılar", *Trabzon Tarihi Sempozyumu* (Trabzon 6-8 Kasım 1998), Bildiriler, (Trabzon: 1999), s. 111-121.

26 Elizabeth Zachariadou, "Noms Coumans A Trébizonde", *Revue des études Byzantines* LIII, (1995), s. 285-288.'den naklen, İbrahim Telliöğlü, *Osmanlı Hakimiyetine Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler*, (Trabzon: 2007), s. LVI.

27 Anthony Bryer, "The Treatment of Byzantine Place-Names", *Byzantine and Modern Greek Studies* IX, (1984-1985), s. 209-214., Bölgede Çepni yayılması, Komnenosların Gürcülerle ve Anadolu Selçukluları ile ilişkileri ve Türkmenlerin bölgeye yerleşim süreçleri ile bilgiler için bkz. Anthony Bryer, "Greeks and Türkmens: The Pontic Exception", *Dumbarton Oaks Papers*, XXIX, (1975), s. 113-149.

28 Bernt Brendemoen, "Some Remarks on the Copula in a Micro-Dialect on the Eastern Black sea Coast", *TKA*, XXXII/1-2, (1996), s. 107-115.

29 A. Bryer; D. Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, I, (Washington: 1985), s. 92.

30 M. Koromila, *The Greeks in The Black Sea*, (Athens: 1991), s. 75.

31 E. Smith, *Research of the Rev. E. Smith and Rev. H.G.O. Dwigth in Armenia II*, (New York: 1833), s. 324.

32 Heyet, *Hristiyan Türkler*, (İstanbul, 1338), s. 92, 106.

ettiği İranlılara karşı yerleştirdiği tahmin edilmekte, bu şekilde Balkanlardan Bulgarları uzaklaştırırken, ezeli düşmanı İranlılara karşı Bulgarları kullanmaktadır. Trabzondaki yer ve kişi adlarındaki etkileşime bakıldığında bu bölgeye paralı asker olarak değil, bu bölgeye hakim olarak geldiklerini düşündürmektedir.<sup>33</sup>

**Ermeniler;** Ermenilerin Rize bölgesinde, Hemşinlilerin ataları olduğu iddiaları söz konusudur. Ermeni toplumunun Hemşin'e göçü 789-90 olarak belirtilmektedir.<sup>34</sup> Bunlar bölgeye geldiklerinde Hristiyan idiler, daha sonra Osmanlı'nın bölgeye yerleştirdiği Müslümanlarla birlikte İslamlaşma olmuştur. Bölge için, 1530 Tarihli tahrir defterine bakıldığında, Hemşin nüfusunun %38'i Müslüman, %68'i Gebranlar (Gayrimüslimler)ın oluşturduğu tespit edilmiştir.<sup>35</sup>

Rusya Bilimler Akademisi Etnoloji Antropoloji Enstitüsü Kafkasya bölümü Başkanı Arutyunov, Hemşinlilerin kimlik sorgusu üzerine verdiği cevapta: "Hemşiller Trabzon başta olmak üzere, Küçük Asya'nın Karadeniz sahillerinden çıkmış olan etnik olarak Ermenilere yakın, Ortaçağlarda İslam'ı kabul eden Ermenicenin Hemşin Lehçesi özel bir ağızını konuşan halktır. Uluslararası hukuk normlarına göre Rusya Federasyonu SSCB'nin selefi olarak Hemşillerin Rusya vatandaşlığını, Rusya federasyonunun herhangi bir bölgesinde oturma, Rusya federatif makamları tarafından sosyal ve hukuk haklarının korunmasını kabul etmelidir. Hemşil soyisimlerinin son ekleri her ailenin adet ve geçmişine göre 'oğlu', 'dze', 'ev', 'yan' vs. gibi değişiklik olabilir."<sup>36</sup>

Hemşinliler, etnik olarak Ermeni, dinsel olarak Müslüman oldukları tespiti ifade edilmektedir. Hemşinlilerin konuştuğu dil ise Ermenice'nin Hemşin lehçesi ağızı olarak tanımlanmaktadır.<sup>37</sup>

Çepniler; Çepnilerin Oğuzların Üçok koluna mensup olduğu kanaati kuvvetlidir.<sup>38</sup> İbrahim Tellioğlu'nun tespitlerine göre; "Gürcü tarihinde Çepniler primitif, Mosiniklerin kökünden geldikleri için anılan coğrafyadaki Müslümanların çoğunun Laz-Ç'ani oldukları, Çepniler kızılbaş olmalarına rağmen, Türk kökenli kızılbaşlarla ortak yanlarının bulunmadığı, iddia edilmektedir. Bölgeye yerleşen Çepnilerin hiç değilse bir bölümünün yerli Hristiyan Kartvelik halklara karışıp orijinal Oğuz-Türkmen kimliğini kültür ve geleneklerini tümüyle yitirdiği yaşam tarzlarının Kripto-Hristiyan Kromileri çağrıştırdığı iddia edilmektedir."<sup>39</sup> Bu Oğuz boyunun Batıya göçü, Selçukluların Anadolu'yu ilk istilası dönemlerinde olmuş ve büyük kısmı Paflagonya ve Trabzon Krallığı hudutlarına yerleşmişler ve Sinop'un fethinde etkin olmuşlardır.<sup>40</sup> 1277'ye tekabül eden Sinop'un fethinden bahseden kaynaklarda çepnilerin bölgeye ne zaman geldiklerini kanıtlamasa bile, bu tarihte burada oldukça etkin olduklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Aynı yüzyılın sonlarına doğru, Ordu'ya kadar olan bölgeyi yurt tutmuşlardır. XIV. Yüzyıla gelindiğinde b Türkmen gruplarının kurduğu beylikler bölgeye hakim olacaktır.<sup>41</sup> Anadolu'daki bu nüfus değişikliklerine Grek kaynaklarında da dikkat çekilmiştir. Abraşlar ve Komnenoslar zamanında bölgedeki Türkmen yayılması

33 M. F. Kırzioğlu, "Karadenizin Doğu kıyıları, Gürcistan ve Eski Turabozan Vilayetimiz (Batum-Samsun Dahil) Bölgesinde, M.Ö. VII. Yüzyıldan Osmanlı Fethine Kadar Yerleşen Türkler ve Coğrafya'da Yaşayan Hatıraları" *İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi* (Samsun 1-3 Haziran 1988) Bildirileri, (Samsun: 1990), s. 90; P. M. Bijişkyan, *Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası*, (İstanbul: 1969), s. 61; Mehmet Eröz, *Hristiyanlaşan Türkler*, (Ankara: 1983), s. 19.

34 Levon Haçikyan, *Hemşin Gizemi*, (İstanbul: Belge Yayınları, 1997), s. 23.

35 Mahir Özkan, "Din ve Hemşinli Kimliği", *Karadeniz'in Kaybolan Kimliği*, derleyen: Uğur Biryol, (İstanbul: 2014), s. 54-55.

36 (Belge tarihi 20.06.2002) Nona Şahnazaryan, "Kaypak Kimlik: Hmşiller (Hemşinliler) Örneği", *Hemşin ve Hemşinli Ermeniler-Konferans Makaleleri*, (Yerevan, 2007), s. 149.

37 Mahir Özkan, agm, s. 61.

38 Ebulgazi bahadır Han, *Türklerin Soy Kütüğü*, (nşr: M. Ergin), trs., s. 51.

39 Y. Siharulidze- A. Manvelişvili, *Trabzon'dan Abhazya'ya Doğu Karadeniz Halklarının, Tarih ve Kültürleri*, (İstanbul, 1998), s. 63-77-78; den naklen, Tellioğlu, Age, s. 125. (256. dipnot)

40 Mehmed Fuad Köprülüzade "Oğuz etnolojisine Dair Tarihi Notlar", *TM I*, (1925), s. 206.

41 Tellioğlu, Age, s. 130.



karşısında Trabzon'u başarıyla savunan Hıristiyan idareciler, dağlık bölgelerde oldukça sıkıntı çekmişlerdir. Hıristiyan ahalinin özellikle yaz dönemlerinde büyük mesafeye ulaşan otlakların Türkmenlerin elinde bulunmasından dolayı zor durumda kalmışlardır.<sup>42</sup> Bu bölgelerde gizli Hıristiyan varlığının da dikkate değer sayıda olması nüfus değişiminin sonuçlarından birisi olarak yorumlanabilir.

Çepnilerin Sinop kıyılarına yerleşmeleri, Anadolu'daki Moğol nüfuzunun artmasıyla ilgilidir. Türkiye/Anadolu Selçukluların son dönemlerinde Moğolların asker ve aileleriyle birlikte Anadolu'da oturması, daha sonraları bunların sayılarının gittikçe artması, Anadolu'nun iç dinamikleri, Doğu, Güneydoğu Anadolu ve Orta Anadolu'nun özellikle doğu kısımlarındaki Türkmenlerin büyük ölçüde yer değiştirmelerine sebep olmuştur.<sup>43</sup> Türkmenler çeşitli bölgelere yerleşmişlerdir. Bu dönemde bilinen Türkmen boyları; Maraş-Malatya bölgesindeki Ağaç-Eriler; Sinop-Samsun bölgesindeki Çepniler, Germiyoğulları bölgesinde Köyceğiz-Denizli-Uşak Türkmenleri ve Ermenek-Mut-Silifke bölgesinde Karamanoğulları Türkmenleridir.<sup>44</sup>

Canik dağlarının kuzeyindeki Çepni boylarını inanç ve kültürel bazda ve İslamlaşmasında bölgeye yerleşen ahilerin etkisi büyük olmuştur.<sup>45</sup>

**Gabraslar;** Malazgirt savaşı ile Anadolu fethedildiğinde Türklerin elinde bulunmayan tek bölge olan Trabzon ve çevresinde, Gabraslar Türklerle müttefik olarak bu gölgede varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>46</sup>

**Kripto Hıristiyanlar;** Genelde Karadeniz, özelde Trabzon'da Tanzimat'tan sonra kriptoların olduğundan bahsetmiştik. Bunların belgelere yansıma şekillerine bakıldığında çok farklı hususlarla karşılaşılmaktadır.

Belgelerde zaman zaman Müslümanlıktan ayrılıp irtidat ederek Hıristiyan olanlar için de tanassur etti terimi kullanılmıştır. Ancak burada da bir kavram kırılmasının olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu gibilere irtidat cezasının uygulanmasından bahsedilmemektedir.

Trabzon'da tanassur edip Kerç'e gitmiş olan bir ailenin tekrar memleketine avdet eylediğinden<sup>47</sup> bahseden belgenin yanısıra, tebdil-i mekan muamelesi için Nüfus İdare-i Umumiyesi'ne müracaat eden Trabzonlu iki şahsın tezkire-i Osmaniyelerinde hem İslam ve Hıristiyan ismi bulunmasının, bunların önceden ihtida edip askerlikten kurtulmak için irtidat ettiklerinden ileri geldiği ve bu gibilerin hemen askere alınmasının idareye bildirildiği ve bunların isim tashihi için Meclis-i Vükela'da kadar çıkarılması talebi<sup>48</sup> Dahiliye Mektubi kaleminden çıkan belgeden öğrenilmektedir.

Trabzon Valisi Süleyman Paşa'dan kapı kethüdasına gelen şukkada Gülşen Beyzade Arslan Bey'i kardeşleri ile barıştırdığını fakat Arslan Bey yanında gelmeyüp Abaza içine kaçtığı ve mürted olup Rusya'ya giden kardeşi Sefer Ali Bey'den ziyade mürted ve hain bir adam olduğu hakkında.<sup>49</sup>

Akdağmadeni'nde mukim, sayıları sekiz yüz dördü bulan Trabzon'dan gelme İstavriyyan

42 A. Bryer, "Greeks and Türkmens: The Pontic Exception", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 29 (1975), pp. 113-148, s. 118-119.

43 Ahmed b. Lütfullah Münecimbaşı, *Câmiü'd-Düvel II*, (nşr. A. Öngül), İzmir, 200-2001, s. 113-116.

44 F. Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *SAD*, I, (1970), s. 1-147, s. 46-50.

45 Mehmet Fatsa, "Niksar Yöresindeki Ahi Vakıflarının Karadeniz Bölgesinin İskanı ve İslamlaşmasındaki Rolü", *Vakıflar Dergisi*, Haziran 2013, S. 39, ss. 27-39.

46 Seros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, (Los Angeles: 1971).

47 BOA. HR. TO. 327/44 (13//1867)

48 BOA. DH. MKT. 656/25 (21/Zilkade/1320 )

49 BOA. HAT. 1102/44558 (03/Ramazan /1228 )

denilen halkın Müslümanlığının şekli olduğu ve tanassur etmeye mütemayil olmalarından dolayı bunların irşad edilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.<sup>50</sup>

Trabzon'da tanassur edip Kerç'e gitmiş olan bir ailenin tekrar memleketine avdet eylediği.<sup>51</sup>

Trabzon'da ihtida eden ve sonra irtidad etmesinden dolayı Bursa'ya nefyedilmiş olan Varvar nam kadının ıtlakı hakkında Bursa naibine hüküm gönderildiğinden bahsedilmektedir.<sup>52</sup>

Müslümanların tanassur sebepleri arasında askerlikten kaçmak olduğu ifade edilmektedir belgelerde. Evvelce ihtida etmişken askerlikten kurtulmak ve sair sebeplerle misyonerler ve yerli ruhbanın, bilhassa Gümüşhane metropolidinin teşvikiyle resmen irtidad etmek isteyen İstavriler; Atina, Haleb, Suriye, ve Antakya havalisinde ihtida eden Nusayrilerin İslamlığının ahali ve bilhassa eşraf tarafından kabul edilmeyerek camiye sokmadıkları hakkında Şakir Paşa ile Mabeyn Başkitabeti Trabzon Valisi Kadri Bey ve Yozgad Mutasarrıfı Ahmed Edib Bey arasında cereyan eden muhaberat, Şakir Paşa 'nın mekatib-i rüşdiye ve ibtidaiyye tahsisatına, sanat mektepleri (Darül-sinaeler) açılmasına, nafiaya (kara yolları, nehir yolları, Van gölünden vapur işletilmesi), ticaret, ziraat, saniyye dair Şakir Paşa'nın layihaları<sup>53</sup>

Dahiliyeden çıkan belgeden, Trabzon'un Kalfaka karyesinden Terti Arusyak'ın asker firarilerinden Sürmeli Receb tarafından cebren kaçırılarak ihtidaya mecbur ettiğine dair müracaat üzerine ikisi de getirtilerek tevkif edilmiş ise de muamele usul ve nizama uygun bulunmadığı anlaşılmaktadır.<sup>54</sup>

Bir diğer sebep ise papazların faaliyetleri olarak beyan edilmektedir. Torul ve Maçka kazalarında bulunan ahali-i İslimiye'den bazılarının papazların teşvikiyle ve cehalet eseri olarak tanassur ettiklerinin anlaşıldığı ve buralara ibtidai mektepler ve mescitler inşası hakkında Trabzon Valiliği'nin tahrirat gönderdiği aktarılmaktadır.<sup>55</sup>

Tanassurlarda sıklıkla kullanılan argüman olan korkutularak ihtida edildiği iddialarının artması sebebiyle; bu sorunun birçok yerde vuku bulması karşısında resmî yetkililer, bütün devlet topraklarını kapsayacak bir genelge yayınlamışlardır. Buna göre Hristiyan ahalden bazılarının muvakkaten veya korku sebebiyle dinlerini değiştirdikleri öğrenildiğinden, bunlardan tekrar aslı dinlerine dönmek isteyenlerin serbest bırakılmalarına dair Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden Edirne, Erzurum, Adana vesaire vilayetlerle Urfa, İzmit, Bolu vesaire mutasarrıflıklara çekilen telgraf bunun bir göstergesidir.

Tanassur, kripto ve Tanzimat sonrası dönem denildiğinde karşımıza çıkan bir diğer konu da Ermenilerle ilgili belgelerde aktarılmaktadır. Ermenilerden ihtida edenlerle ilgili çok sayıda belge vardır. Bunların çoğunda Ermenilerin kendi isteğiyle ihtida ettiklerinden bahsedilmektedir. Ancak dönemin nezaketi dolayısı ile olsa gerek, özellikle 1900'lerde Ermenilerin tehirden kaçmak için ihtida ettikleri ve gizlice kendi dinlerini yaşadıkları tespiti de yorumlardan birisidir.

Örneğin; dahiliyeden çıkan şifreli bir yazıdan; Trabzon Emval-i Metruke Riyasetince dahilden Canik'e getirilmek istenilen Ermeni mühtedileri hakkında bilgi verilmektedir.<sup>56</sup>

50 BOA. :DH.EUM.3.Şb 8/54 (21/Şevval /1333 )

51 BOA. HR. TO. 327/44 (13//1867 )

52 BOA. C. ZB. 77/3826 (29/Şevval /1245)

53 BOA. Y. EE. 132/38 (23/Zilhicce /1316 )

54 BOA. DH. MKT. 2890/94 (16/Receb /1327)

55 BOA. Y. MTV. 209/89 (16/Şaban /1318)

56 BOE., DH.ŞFR. 502/57 (10/Kanunı evvel/1331)

Özellikle Ermeni olayları vuku bulduğunda, milleti kışkırtmak için çok sayıda provokatör ortalıkta idi. Hem Müslümanlardan hem Ermenilerden bu şekilde provakotörler ile ilgili gerekli cezai müeyyidelerin uygulanması noktasında hassasiyet vardı. Zaman çok nazik olduğu gibi konu da çok nazik idi. Örneğin belgede; aslen Diyarbakır Çüngüş kazası Ermenilerinden olup ihtida ederek Mehmet Emin ismini almasına rağmen tezkiresiz olarak geldiği Trabzon'da polisce yakalandığında üzerinde Agoboğlu Bakoz ismini havi tezkire-i osmani çıkması üzerine bu şahsın Ermeni fesat komitesinin muhaberelerini sağlamaya çalıştığı düşünüldüğüne Zabtıye Nezareti'ne gönderildiği ve şahıs hakkında yapılacak tahkikat neticesinin bildirilmesi talebi yer almaktadır.<sup>57</sup>

Telgrafhanelerdeki telgraf kopyalarının yakıldığı, kimsesiz ve küçük yaştaki Ermeni çocuklarının İslâm köylerine tevziinin doğru olmadığı; geçmişte ihtida eden Ermenilerin Müslümanlara büyük zararlar verdiği ifade edilmektedir.<sup>58</sup>

Ünye ve Fatsa'da Ermenilerin sevkten kurtulmak için ihtida etmeleri ve bunun devlet açısından doğuracağı tehlikeler ve alınacak tedbirler hususunda Trabzon Valiliği'nin mütalaası sözkonusu olmuştur.<sup>59</sup>

Yine Dâhiliye kaynaklı belgede; Trabzon'da evlad-ı maneviye itihaz olunanlarla Sivas'tan firaren gelip şekavet etmekte olan eşhastan maada Ermeni olmadığı, evvelce sevk edilmiş iken ihtida etmek dolayısıyla Sivas'ta kalmayarak avdet etmekte olan Ermeniler hakkında olunacak muamelenin istizanına değinilmektedir<sup>60</sup>

İhraç olunan Ermenilerden bazılarının memleketlerinde kalmak için ihtida ettiklerinden dolayı bunlara itimad edilmemesine dair, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden, Erzurum, Halep, Trabzon, Van, Kütahya ve Eskişehir ile sair vilayetlere çekilen telgraf.<sup>61</sup>

İskan-ı Aşayir ve Muhacirin Müdüriyeti'nden "İhtida edenlerle, memleketlerinde ibka veyahut hükümetçe muahharan iade edilenlere ait emvalin itası lazımdır" şeklinde Trabzon-Canik Emval-i Metruke Tasfiye Komisyonu Riyaseti'ne çekilen cevabi telgraf oldukça dikkat çekicidir.<sup>62</sup>

Trabzon, Ulukışla, Kayseri, Eskişehir, Ereğli ve Bursa'da bulunan Ermenilerden ihtida vesair sebeplerle sevkıyattan istisna edilenlerin durumları hakkındaki malumatların takdimi.<sup>63</sup>

Buldukları mahallerde ibka edilecek olan Ermeni mühtedilerinin Trabzon ve mülhakatına da şamil olup olmayacağına dair, Canik mutasarrıfının şifreli telgrafı.<sup>64</sup>

Trabzonlu Tokunmanyân Agob Ağa'nın kerimesi Horopsima'nın Kastamonu'da birinin nezdinde bulunduğu öğrenildiğinden, mühtediye ve yaşının yirmiden aşağı olduğu anlaşıldığı takdirde, Ermeni cemaatine teslim edilmesine dair Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden Kastamonu Vilayeti'ne çekilen telgraf.<sup>65</sup> Bahs edilen mühtediyenin mezheb-i kadimine dönmemekte ısrar ettiği anlaşıldığı takdirde tazyik edilmemesine dair Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi'nden Trabzon Valiliği'ne çekilen telgraf<sup>66</sup>

57 BOA, DH. MKT. 1902/60 (14/Cemaziyevvel/1309)

58 BOE., DH.ŞFR. 477/19 (11/Haziran/1331)

59 BOE., DH.ŞFR. 478/5 (16/Haziran/1331)

60 BOE., DH.ŞFR. 558/44 (01/ Temmuz/1333)

61 BOE., DH.ŞFR. 54/254 (18/Şaban /1333)

62 BOE., DH.ŞFR. 59/5 (06/Safer /1334)

63 BOE., DH.EUM. 2. Şb. 70/6 (:23/Rabiülahir /1336)

64 BOE., DH.ŞFR. 577/48 (05/Nisan/1334)

65 BOE., DH. ŞFR. 96/112 (07/Cemaziyevvel/1337)

66 BOE., DH.ŞFR :99/310 (23/Şaban /1337)

Genelde Kuzey Anadolu hattı, özelde Doğu Karadeniz bölgesinde ciddi bir tanassur ve kriptoluk olgusu dikkat çekmektedir. Devlet bu konuya zaman zaman dikkat çekmiş ve bununla ilgili çeşitli tedbirler alma yoluna gitmiştir.

Belgeler Trabzon'da hem tanassur hem kriptolar ile ilgili bilgiler vermektedir. 1892 tarihli belgede Kiliseye giderken katledilen Trabzon'da Mesunas? karyesi rahibi Ustaş'ın, vaktiyle tanassur etmiş olan Müslümanlardan olduğu ve akrabasından Hacıoğlu Ömer tarafından katledildiğinin düşünüldüğünden bahsedilmektedir. Trabzon'da öldürülen rahibin daha önce tanassur ettiğini öğrendiğimiz belgeden bu öldürülme sebebini takip edemiyoruz.<sup>67</sup>

Belgelerde, İhtida etmiş gözükererek İslam nüfus ceridelerine kaydolunan Trabzon'un Torul kazasına bağlı Kros köyü ahalisiyle Ankara'nın Akdağ nahiyesi ahalisinin Hristiyan nüfus defterlerine nakline ilişkin Rum Patrikhanesi talebinin, söz konusu ahalinin ya aslen İslam veya mühtedi olmaları ve kura mükellefiyetinden kurtulmak için suistimal edilebileceği ihtimali dolayısıyla kabul edilemeyeceği, bu meyanda lazım gelen muamelatın icrası istenmektedir.<sup>68</sup>

Tanzimat döneminde ihtidalar ile ilgili hassas duruş Trabzon'da da geçerli idi. İhtidaların sadece dil ile ikrarı yeterli görülmeyip memleket meclislerinde ilanı gerekmekte idi. Örneğin; Balçık katibi hizmetinde olup ihtida etmek isteyen Trabzonlu Lefter'in oğlunun metropolid ve Rum milleti azası huzurunda Müslümanlığını ikrar etmesi gerektiği. İfade edilirken,<sup>69</sup> Rusya'dan Trabzon'a gelip arz-ı ihtida eden Rusya tebeasından Dimitri'nin muamele-i ihtidaiyesinin yapılması gerektiği belirtilmektedir.<sup>70</sup> Yine ihtida ilgili diğer belgede; Rusya'dan firaren gelip ihtida eden erbab-ı ceraimin iadeleri lazım gelmediğinden Rusya tebeasından olup Trabzon'a gelen Dimitri'nin muamele-i ihtidaiyesinin icra edilmesi gerektiği işaret dilmektedir.<sup>71</sup> Üst düzey bir şahsın oğlunun ihtidası ise; babasının Avusturya generallerinden olduğunu belirterek ihtida ve mekteplerden birine kabul talebinde bulunan ve Trabzon Vilayeti'nce Dersaadet'e yollanan Avusturyalı Nikola Sobieski'ye dair Dahiliye Nezareti tezkiresinin gönderildiği şeklinde yansımıştır belgelere.<sup>72</sup> Devamında okula kabul edildiğini öğrenmekteyiz.<sup>73</sup>

Trabzon'da evvelce Karberyan Biraderler adıyla ticaret yapmakta iken Süleyman Necmi ismini alarak ihtidası kabul edilen şahsın mutasarrıf olduğu mağaza ve sairenin vekiline tevdiinin lazım gelip gelmeyeceği sorulmakta ancak belgenin takibi yapılamamaktadır.<sup>74</sup>

Dahiliyeden çıkan belgede; Aslen Trabzonlu Taksim'de kapıcılık yapan ve ihtida etmek isteyen Artin oğlu Karabet'in, Müslüman olmak istemesinin ardında herhangi bir art niyetin bulunmadığının tahkikat sonucu anlaşıldığı beyan edilmektedir.<sup>75</sup>

Diğer bir belge; Bir katlı maddesinden dolayı on beş seneye mahkum olup beş seneyi müteceviz Trabzon'da tevkif edildikten sonra hapisane-i umumiye gönderilmiş ve buradan dahi mahall-i ahara izamı mukarrer bulunmuş ise de evlad u ıyalinin Dersaadet'te bulunmasından dolayı ikmal-i müddet edinceye kadar burada alıkonulması istidasını havi Trabzonlu mühtedi Mehmed'in arzuhali ile ilgilidir.<sup>76</sup>

Muhtaç mühtedilere yardımcı olduğu çok sayıda bölgede karşılaşılmakta, burada da Trabzonda bununla ilgili olaydan bahsedilmektedir. Örneğin; ihtiyaçlarına binaen Trabzon'un

67 BOA. Y.A. HUS. 257/15 (02/Ş /1309 ).

68 BOA. DH. MKT. 1379/85 (23/Safer /1304 )

69 BOA. HR. MKT. 358/10 (15/Cemaziyeleevl/1277 )

70 BOA. BEO. 2189/164114 (16/Receb /1321)

71 BOA. BEO. 2208 /165541 (10/Şaban /1321)

72 BOA. BEO. 3970 /297706 (07/Zilhicce /1329)

73 BOA. BEO. 3973/297953 (17/ilhicce /1329 )

74 BOA. DH. ŞFR. 498/58 (08/Teşrinievvel/1331)

75 BOA. DH.EUM.2.Şb. 26/46 (28/Şevval /1334)

76 BOA. BEO. 465/34855 (26/Safer /1312 )

Pazarkapı Mahallesi'nde sakine Şahende Hanım ile iki çocuğuna, yine aynı vilayette Molla Seyyah Mahallesi'nde mukime mühtediye Saadet Hanım ve üç çocuğuna maaş bağlanması gerektiği ifade edilmektedir.<sup>77</sup> Aynı şekilde mühtediye Fatıma ve oğluna Trabzon Belediyesi tarafından maaş tahsis edildiğini öğrenmekteyiz.<sup>78</sup> Mühtedi Hayrullah'ın nam-ı diğeri Vartekis Gülyan'ın Giresun'da hanesi olmadığı ve bu konuda yardımcı olunması gerektiğinden bahsedilmektedir.<sup>79</sup>

Van Vilayeti'nin Çölemerik karyesinden ve Ermeni milletinden olup ihtida eden Zartar veled-i Mihtar adlı kadının Trabzon'a gelip ismini Fatma olarak değiştirdiği, kimsesiz olduğundan kendisine barınacak, çalışacak yer ayarlanarak hatta evlenmesi konusunda yardımcı olunması gerektiği beyan edilmektedir.<sup>80</sup>

Mühtedilerin görevlendirilmesi ile ilgili olarak; Trabzon ve Canık Emval-i Metruke Tasfiye Komisyonları'nda görevlendirilmek üzere tayin olunan mühtedilerin sadece tercüme işlerinde istihdamının doğru olacağı ifade edilmektedir.<sup>81</sup>

Özellikle, hasta, çocuk ve kadınların ihtidaları problem olarak belgelere yansımıştır. Mümkün mertebe bu hususta ihtidaların kabulü ve onayından ziyade aileye teslim tercih edilmekte idi. Cınnet hastalığına mübtela olan ve ihtida edeceğini söyleyen Trabzon'daki İsveç konsolosunun oğlunun babasına teslimi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>82</sup> Mollaoğlu İsmail tarafından kaçırılan Haralambo kızı Sofya'nın kendi isteğiyle ihtida ettiği hususundaki bilginin tahkiki istenmektedir.<sup>83</sup>

Zaman zaman mühtedinin bir talebi olması dolayısı ile İslam'ın teklif edildiği anlaşılan belgeler tespit edilmiştir. Rusyalı neferin ihtida ettiği takdirde Hopa Karantinası'na kabul ve dehaletinin tabii olduğunu öğrenmekteyiz.<sup>84</sup>

İskan-ı Aşayir ve Muhacirin Müdüriyeti'nden "Mühtediler memleket-i asliyelerine iade edilmez, verilen müsade, ihtida edip de sevklere icra edilmeyenlere matuftur" şeklinde Trabzon-Canık Tasfiye Komisyonu Riyaseti'ne çekilen cevabi telgraf dikkat çekicidir.<sup>85</sup>

Sadece Karadeniz bölgesi için değil Anadolu'nun hemen her yerinde gördüğümüz durum, Karadeniz genelinde ve Trabzon özelinde de söz konusudur. Ancak Karadeniz'in diğer bölgelerden farkı, çokluk ve farklılıklara ev sahipliği yapmasından kaynaklanmaktadır.

## Sonuç

Sonuç olarak, Tanzimat döneminde içinde bulunulan dönemin de etkisiyle olsa gerek ihtidaların yanı sıra ihtida etmiş görünen ciddi miktarda kişi ve grupların eski dinlerine dönmek istediklerine şahit oluyoruz. Bu durum Tanzimat döneminde veya öncesinde meydana gelen ihtidaların tamamen samimiyetsiz olduğunu gösteremeyeceği gibi bütün ihtidaların da sadece İslam' dininden etkilenme ve hidayet sebebiyle olduğunu göstermemelidir. Bu hususta daha genel değerlendirme yapmak için daha geniş araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Tanzimat Dönemine geldiğimizde, Osmanlı Batıya açılmayı yoğunlaştırmış, çeşitli alanlarda değişimin sancıları yaşanmıştır. Diğer dinlerden İslâm'a geçiş olarak

77 BOE., DH.MKT. 584/25 (24/Cemaziyelahir /1320)

78 BOE., DH.ŞFR. 857/7 (20/Rabiülevvel/1322)

79 BOE., DH.ŞFR . 596/90 (26/Teşrin evvel/1334)

80 BOA. DH. MKT. 1846/99 (27/Zilkade/1308)

81 BOE., DH.ŞFR. 502/36 (09/Kanun evvel/1331 )

82 BOA. HR. MKT. 379/16 (15/Zilkade/1277)

83 BOA. BEO. 3197/239768 (23/Şevval /1325)

84 BOA. BEO. 186 /13895 (06/Şevval /1310)

85 BOE., DH.ŞFR. 59/99 (18/Safer /1334)

ifade edebileceğimiz 'ihtida' vakalarında eskisine oranla daha titiz davranılmış, Batı'nın müdahalelerine meydan vermemek için uzun prosedürler uygulanmıştır. Tam da böyle nazik bir dönemde 'irtidat'lar da söz konusudur. Ancak bu irtidatların tespit edebildiğimiz çok büyük bir kısmı 'mühtedilerin irtidatı' şeklindedir. Dolayısıyla 'irtidat' ve hükmünün tekrar sorgulanmasına gerek duyulmuş, bu dönemde karşımıza çıkan 'gizli din' kavramı daha önceki ihtidaların gerçekliğini/samimiyetini/zorlama olup olmadığını yeniden gözden geçirmemize sebep olmuştur.

Bu süreçte eski dinlerine geri dönenler için 'irtidat' kavramı yerine 'tanassur/Hristiyanlaşma' terimi arşiv belgelerinde kullanılır olmuştur. Bu terminolojik dönüşümde içinde bulunulan dönemin etkisinin yanı sıra Batı'nın da müdahalesi etkili olmuştur. Osmanlı idarecileri 'tanassur' kavramıyla İslâm Hukukundaki detaylarla oynama yaparak, daha önce Müslüman olmanın gerçek bir ihtida olmadığı ve gizli din taşıdığı ve bunlara irtidat hükmünün uygulanmayacağı kararını verebilmiş, aynı zamanda bu incelikli taktikle Batı'dan da bir hukuk alış verişinin adımı atılmıştır.

## ISLAHAT FERMANI SONRASI KİLİSELERİN TAMİRİ ve YENİDEN İNŞÂSI: YOMRA ÖRNEĞİ

Talip AYAR \*

### Giriş

Osmanlı Devleti gayrimüslim tebaasıyla olan ilişkilerini İslam hukukunun zımmîlere yönelik düzenlemelerine göre şekillendirmiştir. İslam hukukunda zımmîlere, zimmet akdi çerçevesinde can, mal, inanç, namus güvencesi verilmiştir. Zımmîlerin hak ve yükümlülükleri şahsî hukuk, aile hukuku, miras hukuku, borçlar hukuku gibi genel hukuk prensipleri çerçevesinde düzenlenmiştir. Ayrıca zımmîler, genel hukuk prensipleri dışında Müslümanlarla yaptıkları özel sözleşmeler bağlamında ilave haklar edinebilmiştir.<sup>1</sup> Nitekim Osmanlı Devleti, gayrimüslim tebaasına inanç, ibadet, eğitim, ikamet, giyim-kuşam vb. alanlarda çeşitli imkânlar sunmanın yanı sıra onların özgürlük veya hareket alanlarını genişletecek birtakım imtiyazlar sunmuştur.<sup>2</sup> Örneğin gayrimüslimler din hürriyeti bakımından kendi dinlerini muhafaza hakkına sahip olmuşlar, dinî alanda baskı doğurabilecek yaklaşımlar karşısında yönetimin önleyici tedbirlerini yanlarında bulmuşlardır. Kendilerine ait kilise, manastır, havra ve diğer ibadet yerlerine, kiliselere ait vakıf arazilerine karışılmamış, ibadet yerlerinin tamirine belirli prosedür çerçevesinde izin verilmiştir.<sup>3</sup>

Diğer alanlarda olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim mâbedlerine yaklaşımında da İslam hukuku belirleyici etkindir. Bir şehrin barış ya da savaş yoluyla fethedilmesi veyahut Müslümanlar tarafından kurulmuş olması gayrimüslim mâbedlerinin statüsünü tayin etmede etkili olmuştur. Kural olarak yeni kilise, manastır, havra yapımına izin verilmemiştir. Ancak mevcutların aslına uygun şekilde tamiri ve yeniden inşâsı padişahın iznine bağlanmıştır. Bunlara ilaveten Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin dinî ayin ve ibadetlerini yerine getirmeleri hiçbir dönemde ciddi sorun teşkil etmemiştir.<sup>4</sup> Kezâ İslam hukukundan kaynaklanan bir takım kısıtlamalar -şer'î hukukun ana ilkelerine bağlı kalınmak şartıyla- zamana ve şartlara bağlı olarak yer yer Osmanlı hoşgörüsü ve pragmatizmi çerçevesinde esnetilmiştir.<sup>5</sup>

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü. e-posta: talipayar@ibu.edu.tr

1 Hamza Aktan, "Kur'ân ve Sünnet Işığında Zımmîlerin Hak ve Yükümlülükleri", *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab -Tartışmalı İlmî Toplantı-*, (İstanbul: 2007), s. 363-393.

2 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, (İstanbul: 1990), s. 24-33.

3 Gülnihâl Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, (Ankara: 1996), s. 14-32.

4 Mehmet Akman, "Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri", *İLAM Araştırma Dergisi*, (Temmuz-Aralık 1996), c. I, sy: 2, s. 133-144.

5 Aşkın Koyuncu, "Osmanlı Devleti'nde Kilise ve Havra Politikasına Yeni Bir Bakış: Çanakkale Örneği", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, (Bahar 2014), sy: 16, s. 37-55.

Kiliselerin tamiri ve yeniden inşası sürecinde takip edilen uygulamalar hemen her dönem aynı kalmıştır. Sözelimi, XVI. yüzyılda Ebussuûd Efendi'nin kilise tamiri için verdiği fetvâ ve bunun şer'î dayanağı ile II. Mahmud döneminde bir şeyhülislamın verdiği fetvâ ve bunun şer'î dayanağı aynıdır. Fakat Islahat Fermanı'ndan sonra kiliselerin tamiri ve yeniden inşasıyla ilgili uygulamalarda köklü değişikliklere gidilmiştir.<sup>6</sup> Onun için bu tebliğimizde öncelikle Islahat Fermanı'ndaki söz konusu değişikliklerin ne olduğuna ana hatlarıyla temas edilecektir. Sonrasında Yomra'da gerçekleştirilen kilise tamiri ve yeniden inşâ faaliyetlerine değinilecektir. Tebliğ hazırlanırken öncelikle Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yapılan katalog taramasında tespit edilen belgeler temin edilmiş ve bunlardan istifade edilmiştir. Yine aynı arşivde bulunan Kilise Defterleri serisi bütünüyle taranmış, belirlenen ferman kayıtlarına çalışmamızda yer verilmiştir. Bununla birlikte Trabzon Vilâyeti Salnâmeleri'nin muhtelif senelerdeki nüshalarına, kiliselerin tamiri ve yeniden inşası konusuna direkt veya dolaylı bir şekilde temas eden akademik düzeydeki çalışmalara başvurulmuştur.

### I. Islahat Fermanında Gayrimüslim Mabedlerinin Tamiri ve Yeniden İnşası Meselesi

Islahat Fermanı 18 Şubat 1856 yılında Sultan Abdülmecid'in imzasıyla ilan edilmiştir. Osmanlı toplumunda Müslümanlarla gayrimüslimler arasında eşitlik (müsâvât) esasına dayanan ferman, gayrimüslimlere yönelik din ve vicdan hürriyeti konularını düzenleyen, dine dayalı farklı uygulamaları eşitlik prensibinde buluşturan, gayrimüslimlere yeni haklar tanıyan ve bu doğrultuda yapılacak değişiklikleri içeren vesikadır. Sonuçları itibariyle de ferman, sadece tasarı boyutunda kalmamış ve hemen her alanda geniş bir etkiye sahip olmuştur.<sup>7</sup> Nitekim Islahat Fermanı döneminde tebaa anlayışından vatandaşlık anlayışına geçilmiş, zımmî hukuku terkedilmiştir. Zımmî hukuku çerçevesinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasında tesis edilen sosyal, hukukî, idarî farklılıklar kaldırılmış ve bunu gerçekleştirmek için pek çok düzenleme yapılmıştır.<sup>8</sup>

Islahat Fermanı'nın hazırlanmasında dış ve iç etmenler belirleyici olmuştur. Dış etmenler açısından ana sebep, Rusya başta olmak üzere İngiltere, Fransa, Avusturya gibi güçlü Avrupa devletlerinin Osmanlı'ya yönelik tertiplerini, azınlıkları öne çıkararak yürürlüğe koyma düşüncesidir. Onun için Rusya, Osmanlı tebaası Ortodoksların himâyesini üstlenen bir pozisyonda olup diğer ülkelere karşı ön almak istemiştir. Fakat düşüncesini gerçekleştirme arzusuyla gündeme getirdiği istekler karşılanmayınca Kırım Harbi (1853-1856) patlak vermiştir.<sup>9</sup> Savaşta Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'nin yanında yer alan Batılı devletler; Rusya'nın, Osmanlı tebaası Hristiyanların dinî-hukukî statülerini gerekçe göstererek batı kamuoyunu harekete geçirmesinden çekinmişlerdir. Kendi konumlarını kurtarmak adına gayrimüslimleri Müslümanlarla eşit haklara eriştirecek ıslahat reformunu şart koşmuşlardır.<sup>10</sup> Islahat Fermanı'nın hazırlanmasındaki iç etmenlere gelince ise en önemli sebep, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu siyasî ve ekonomik buhran ve bunun etkisiyle Islahat Fermanı'nın ilanının kaçınılmaz hale gelişidir.<sup>11</sup>

6 Kemal Beydilli, "Osmanlı Döneminde Kilise Siyasetinden Bir Kesit –II. Mahmud Devrinde Kilise Tamiri-", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, (ed: Azmi Özcan), (İstanbul: 2000), s. 255-256.

7 Mümtaz'er Türköne, "Islahat Fermanı", *Osmanlı Ansiklopedisi (Tarih-Medeniyet-Kültür)*, (İstanbul: 1999), VI, 164.

8 Gazi Erdem, "İlanından Yüz Elli Yıl Sonra Avrupa Birliği Müzakereleri Bağlamında Islahat Fermanı'na Yeniden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1, (2010), s. 328.

9 Gazi Erdem, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Hristiyanların Sosyal ve Dinî Hayatları (1856-1876)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), (Ankara: 2005), s. 48-53. Ayrıca Kırım Savaşı'na giden süreçle ilgili değerlendirmeler için bkz: Özcan Yeniçeri, "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Paris Barış Antlaşması", *Türkler*, (ed: Hasan Celal Güzel vd.), (Ankara: 2002), XII, 840-849.

10 Ufuk Gülsoy, "Islahat Fermanı", *DİA*, c. XIX, 185; Azmi Özcan, "Islahat Fermanı ve Din Hürriyetinin Sınırları", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, (ed: Azmi Özcan), (İstanbul: 2000), s. 108-109.

11 Erdem, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Hristiyanlar*, s. 54-57.



Tarihî arka plan açısından burada sayılanlardan daha fazla etmeni bünyesinde barındıran İslahat Fermanı, Paris Antlaşması'ndan önce ilan edilmişti. Osmanlı açısından esas düşünce, ırk ve din farkı gözetmeksizin tebaayı kaynaştırmak, İmparatorluğun geleceğiyle ilgili "Osmanlılık" bilinci yaratmaktı. Fakat her ne kadar düşünce, padişahın kendi iradesinin tezahürü görünümüyle ferman buyurma şeklinde fiiliyata geçirilse de, görüntü şekli olmaktan öteye geçememişti. Rusya'nın Ortodokslar üzerindeki hâmilik konumunu ortadan kaldıralım derken bu defa bütün Hristiyan ve gayrimüslim diğer tebaanın savunuculuğu için dış güçlere kapı aralanmıştı. Sonuçta İslahat Fermanı, yabancı devletlerin hazırladığı ve İmparatorluğun kabul etmek zorunda kaldığı, ne Müslüman ne de gayrimüslim halkların memnun olduğu vesika durumunu almıştı.<sup>12</sup>

Temelde gayrimüslimlere yeni haklar tanıyan İslahat Fermanı maddeler halinde incelenecek olursa,<sup>13</sup> konumuz itibariyle yapılan yeni düzenlemeler 11, 13 ve 14. maddelerde yer almaktadır. Buna göre, aynı mezhebe mensup şehir, kasaba ve köy halkının âyinlerini gerçekleştirdiği mâbedlerin, mektep, hastane ve mezarlık benzeri diğer yapıların aslına uygun bir şekilde tamirine engel olunmayacaktı. Böyle yerlerin yeniden inşâsı için patriğin onayı alınarak resim ve planlarıyla Bâb-ı Âlî'ye müracaat edilecek, incelemeler neticesinde herhangi bir engel olmadığı tespit edilirse padişahın izni çerçevesinde inşâ faaliyetine müsaade edilecekti. Bununla birlikte halkı farklı cemaatlerden oluşan şehir, kasaba ve köylerde ise yine yukarıda belirtilen usul takip edilecek, her cemaat kendi mahallerini tamir ve yeniden inşâyâ güç yetirebilecekti. Her halükârda gayrimüslimlerin taleplerini karşılamak için kolaylık prensibi gözetilecekti.<sup>14</sup>

Aslında gayrimüslim mâbedlerinin tamiri ve yeniden inşâ meselesi İslahat Fermanı'yla gündeme gelen bir konu değildir. İslahat Fermanı'na kadar benzer taleplerle karşılaşmış ve belirli birtakım aşamalardan sonra gayrimüslim tebaanın isteği yerine getirilmiştir. Tamir veya yeniden inşâ prosedüründe İslahat Fermanı sonrası dikkati çeken temel değişiklik, fetvâ şartının kaldırılması yani konuyu düzenleyen şer'î uygulamadan vazgeçilmesidir. Çünkü zımmî hukukundan vazgeçilmesi gayrimüslimler için yeni bir hukuk devrinin başlangıcı olmuştur.<sup>15</sup> Hal böyle iken tebliğde, İslahat Fermanı'nın gayrimüslim mâbedleri için getirmiş olduğu düzenlemelerin Trabzon'a bağlı Yomra nâhiyesindeki/kazasındaki kiliselerde uygulanış biçimi incelenecektir.

## II. Yomra Tarihi

Yomra'nın tarihini, Trabzon ve çevresinin tarihinden bağımsız bir şekilde düşünmek mümkün gözükmemektedir. Trabzon M.Ö. 756'da bir millet kolonisi olarak ortaya çıkmış, bir süre Persler'in, M.Ö 331'de Büyük İskender'in idaresi altında yer almış ve daha sonra Romalıların hâkimiyet alanında bulunmuştur. 1081'de Melikşah zamanında Trabzon Türkler'in idaresi altına girse de bu uzun sürmemiştir. Daha sonra Bizanslılar ve Komnenoslar'ın egemen olduğu Trabzon 1461'de Osmanlı idaresine geçmiş ve bu tarihten itibaren hızlı bir şekilde Türk-İslam şehrine dönüşme süreci başlamıştır. Hânedâna mensup şehzâdeler şehirde idarecilik yapmıştır. Özellikle Yavuz Sultan Selim burayı 24 yıl yönetmiştir.<sup>16</sup> Yavuz Sultan Selim devrinde Yomra

12 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: 2011), c. V, 248-252; c. VI, 1-13.

13 Musa Gümüş, "Anayasal Meşrûfî Yönetime Medhal: 1856 İslahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi", *Bilgi*, (2008), sy: 47, s. 219-230.

14 *Düstur*, "İslâhât Fermân-ı Âlî Süreti", 1. Tertip, İstanbul 1289, I, 9-10.

15 Beydilli, "Osmanlı Döneminde Kilise Siyaseti", s. 256. İslahat Fermanı'ndan önce, kilise tamiri için mahallinde düzenlenen ilâmların tetkikinde fetvâ eminleri yer yer görev almıştır. Detaylı bilgi için bkz: Talip Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1826-1922)*, (Ankara: 2014), s. 152-154.

16 Heath W. Lowry-Feridun Emecen, "Trabzon", *DİA*, XXXXI, 296-297. Ayrıca Trabzon'un Pontos Krallığı Dönemi, Roma Dönemi, Bizans Dönemi, Komnenoslar Dönemi ve Osmanlı Dönemi için bkz: Mehmet Bilgin, "Trabzon Tarihi", *Trabzon*, (Ankara: 1996), s. 27-79.

başta olmak üzere Trabzon kazasına bağlı hemen her nâhiyede birer serasker bulunmuştur. Seraskerler, farklı yerlerde ve farklı büyüklükte serbest tımarlara sahip olmuştur.<sup>17</sup> Hatta yine bu tarihte Yomra, Sinan Çavuş tasarrufunda bir zeâmettir ve seraskeri serbest tımar sahibi Tâceddin Divâne adında birisidir. Bununla birlikte Yomra, Trabzon Kalesi mimarlarının da tımarı durumundadır. Mimarlar, ihtiyaç duyulduğunda Trabzon kalesine gelmiş, hizmetlerini yerine getirdikten sonra tımarları dâhilindeki Yomra'da konaklamışlardır.<sup>18</sup> Dolayısıyla Yomra, Trabzon'un bünyesinde uzun süre zeamet olarak tahsis edilmiş nahiye hüviyetinde varlığını devam ettirmiştir.

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde özellikle Trabzon Vilâyeti Salnâmeleri'nden Yomra hakkında daha fazla bilgi edinebilmekteyiz. Sözelimi 1888, 1892-1893, 1896 yıllarına ait Salnâmelere göre Yomra nahiyesinin merkezi Kovata idi. Kovata, Trabzon'un doğu istikametinde yer alıp, üç saatlik mesafedeki Trabzon ile Sürmene arasında bulunmaktaydı. 1888 yılı itibariyle Yomra, 4605 hane, 51 köy ve 157 bin dönüm araziden oluşmaktaydı. Nüfusa gelince 1893 ve 96'lı yıllarda 7901 kadın 9655 erkek ve toplamda 17556 Müslüman; 1827 kadın, 2051 erkek ve toplamda 3878 Rum; 1492 kadın, 1850 erkek ve toplamda 3342 Ermeni Yomra'da yaşamaktaydı. Üzüm, armut ve çekirdeksiz elma yetişmekte, Trabzon'un meyve ihtiyacı çoğunlukla buradan karşılanmaktaydı. Ayrıca yetişen ürünlerin ilk sırasında fındık gelmekteydi. Samaruksa-i Sağır (bugünkü İkisu) köyünde "Ayazma Suyu" ismiyle bilinen ve bazı mide, cilt hastalıklarına iyi geldiği söylenen maden suyu, Trabzon'da tüketildiği gibi Dersaadet'e ve Avrupa'ya gönderilmekteydi.<sup>19</sup>

1902 tarihli Vilâyet Salnâmesi'ne baktığımızda Yomra nahiyesinin merkezinin değiştiğini görmekteyiz. Daha evvel Kovata olan merkez, bu defa Dirona'ya (bugünkü Mürsel Mahallesi) taşınmıştı. Dirona, Trabzon'un doğusunda ve deniz kenarında bulunmaktaydı. Kadın-erkek 20607 Müslüman, 5069 Rum, 4511 Ermeni'den oluşan nüfus 1900'lü yılların başında Yomra'da yaşamaktaydı.<sup>20</sup> Cumhuriyetle birlikte gelişim gösteren ve idârî yapılanma içerisinde nahiye olan Yomra, 19 Haziran 1957'de çıkarılan 7033 sayılı kanunla ilçe olmuştur.<sup>21</sup>

### III. Yomra'da Tamiri ve Yeniden İnşâsı Gerçekleştirilen Kiliseler

#### A. Kân Köyünde Ermeni Kilisesinin Yeniden İnşâsı

Tarihî ve ekonomik açıdan mütevazı bir konumda bulunan Yomra, hatırı sayılır düzeyde gayrimüslim nüfusa ev sahipliği yaptığı için, bu kimselerin dinî vecibelerini yerine getirecekleri mâbedleri de bünyesinde barındırmıştır. Hatta söz konusu mâbedler, tarih içerisinde bir takım inşâ faaliyetlerinin adresi olmuştur. Bu bağlamda gayrimüslim cemaatlere ait kilise, okul, yetimhâne, hastane gibi tamir ve yeniden inşâsına devlet tarafından ruhsat verilen ferman suretlerinin bulunduğu kilise defterlerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kayıt Yomra nahiyesinin Kân (bugünkü Kayabaşı)<sup>22</sup> köyüyle alakalıdır. Kân köyünde bulunan Ermeni kilisesinin binası zaman içerisinde tahrip olmuştur. Tahrip sonucu meydana gelen yıkımların giderilmesi için Ermeni Patrikhanesi kanalıyla başvuruda bulunulmuş ve uzunluğu 20, genişliği 12, yüksekliği 8 zirâ<sup>23</sup> ebadındaki kilisenin yeniden inşâsı için izin

17 Tayyib Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi*, (İstanbul: 1965), sy: VI, s. 55.

18 Tayyib Gökbilgin, "XVI. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası ve Doğu Karadeniz Bölgesi", *Belleiten*, (Ankara: 1962), sy: 102, c. XXVI, s. 311-314.

19 *Trabzon Vilâyeti Salnâmesi*, sene 1305/1888, s. 205-206; sene 1309/1892, s. 198; sene 1311/1893, s. 205-206; sene 1313/1896, s. 190-191.

20 *Trabzon Vilâyeti Salnâmesi*, sene 1320/1902, s. 166-167.

21 *Resmî Gazete*, "Yeniden (78) Kaza Kurulması ve İzmir Vilâyetine Bağlı Kuşadası Kazasının Aydın Vilâyetine Bağlanması Hakkında Kanun", 27 Haziran 1957, sy: 9644, s. 17448. Yomra hakkında daha detaylı bilgi için bkz: <http://www.yerelnet.org.tr/ilceler/ilce.php?ilceid=199058> (30.06.2015).

22 Osman Coşkun, *Doğu Karadeniz Yer Adları ve Söz Varlığı (Artvin-Rize-Trabzon)*, (İkizdere: 2013), s. 153.

23 Zirâ, sözlükte "kol" manasına gelmekte olup, insanın omuzu ucundan veya dirseğinden parmak uçlarına kadar olan

istenmiştir.<sup>24</sup> Ancak diğer arşiv belgeleri ve kaynaklar da taranmasına rağmen, talebe izin verilip verilmediği, verildiyse hangi şartlarda verildiği, verilmediyse öne sürülen gerekçenin ne olduğu gibi soruları cevaplayacak nitelikteki bilgilere ulaşamamış bulunmaktayız. Dahası ferman için kayıt tarihi düşünülmediğinden olayın ne zaman vuku bulduğu da tam olarak tespit edilememiştir. Ancak defterde yer alan bir sonraki kayıta 17 Muharrem 1287/19 Nisan 1870 tarihinin düşünülmesi, yukarıda bahsettiğimiz olayın muhtemelen 1870 yılının başlarında gerçekleştiği kanaatine bizi sevk etmektedir.<sup>25</sup>

## B. Dirona Köyünde Rum Kilisesinin Yeniden İnşası

Bir dönem Yomra'ya merkezlik yapan Dirona köyündeki eski kilisenin yıkılması üzerine Aya Yorgi adıyla yeni bir kilise inşası, Rum Patrikliği'nin isteği şeklinde gündeme gelmişti.<sup>26</sup> Fakat bu talebin gereği yapılmadan önce açığa kavuşturulması gereken hususlar bulunmaktaydı. Her şeyden önce inşası istenilen kilise, eski kilisenin temelleri üzerine mi bina edilecek, yoksa başka bir yere mi yapılacaktı? Eğer bu inşaat alanına yeni arazi ilavesi gerekirse alınacak arazi bir şahsa mı veya vakfa mı ait olacaktı? Vakıf arazisi olduğu takdirde mülk olan bir yerle değiştirilmesi ya da mukâtaa-i zemîni<sup>27</sup> belirlenmiş miydi? Dirona köyünde Rumların başka kilisesi var mıydı? Köyde gerek Rumların gerekse diğerlerinin hane ve nüfus sayısı ne kadardı? İnşaat giderleri adı geçen kilise sandığında bulunan akçelerden mi karşılanacaktı?<sup>28</sup> İşte bütün bu soruların cevabı, yapımı istenilen kilise için kararı belirleyen etkenlerdir. Fakat burada şunu belirtmeliyiz ki, yukarıda açığa kavuşturulması istenilen sorular, bütün kilise inşâ faaliyetleri için cevabı aranan meselelerdir. Ayrıca böylesine titiz bir araştırma konunun önemini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Yukarıda dile getirilen soruların cevabı, bir taraftan kilise inşasını resmederken diğer taraftan da o tarihteki Dirona köyünün sosyal dokusunu bizlere bildirmektedir. Öncelikle yeni yapılacak kilise, eski kilisenin yerine bina edilecekti. Uzunluğu 15, genişliği 10.5, yüksekliği 7.5 arşın<sup>29</sup> ölçülerinde olacaktı. Bu haliyle kilise, eski kilisenin ölçülerinden bir miktar geniş olacak ise de,<sup>30</sup> ilave edilecek arsa eski kilisenin vakıf arazisinden karşılanacaktı. Ayrıca Rumların köyde başka kiliseleri de bulunmamaktaydı. İnşaat giderleri kilise sandığından karşılanacaktı. Dirona köyünde Müslümanlar 109 hanede 448, Rumlar 27 hanede 95, Ermeniler 11 hanede 55 nüfusa sahipti. Mahallinde yapılan tahkikatta elde edilen bu sonuçlar doğrultusunda yapımı istenilen kilisenin inşasında herhangi bir sakıncanın bulunmadığı kanaatine varılmış, çıkan irâde<sup>31</sup> doğrultusunda gereğinin yapılması Adliye ve Mezâhib Nezareti'ne bildirilmişti.<sup>32</sup> Bununla birlikte Trabzon valisinden ve mahallî yöneticilerden, kilise için beyan edilen sınırların/ölçülerin kesinlikle aşılmamasına, inşaat giderleri için kilise sandığında bulunduğu ifade edilen meblağ

uzunluktur. Ayrıca zirânın çeşitleri de bulunmaktadır. Dilimizde "arşın" şeklinde de kullanılmaktadır (Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmûsu*, (haz: Sıtkı Güllü), (İstanbul: 1997), c. V, s. 516-518).

24 BOA, A.DVN.KLS.d., defter no: 1, s. 48, 139 numaralı kayıt. Esasında önceki ve sonraki kayıtların sıra numarasını takip ettiğimizde 139 sıra numarasıyla verdiğimiz bu kaydın 149 şeklinde numaralandığını görmekteyiz. Bu durum mukayyid tarafından sehven yapılmış olmalıdır.

25 Burada yer verdiğimiz bilgilere ulaştığımız 1 numaralı kilise defteri, 1286-1290/1869-1873 yıllarına ait kararları içermekte ve 177 sayfadan oluşmaktadır (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, İstanbul 2000, s. 40). Kân köyündeki inşâ faaliyetinin gerçekleştirildiği tarihlerde Yomra'nın köy, mahalle, hane, nüfus ve ibadethâne sayıları için bkz: Ek 1-3.

26 BOA, ŞD, nr: 2613/34, 29 Cemaziyelahir 1309/30 Ocak 1892, Lef 1.

27 Devlete ait olan arazi üzerine cemaatler adına yapılan mektep, hastane, mâbed gibi hayrî ve dinî müesseseler sebebiyle alınan vergi için kullanılan bir tabirdir (Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: 2004), II, 579).

28 BOA, ŞD, nr: 2613/34, 6 Receb 1310/24 Ocak 1893, Lef 2.

29 Bir arşın takriben 68 cm. civarındadır (D. Mehmet Erdoğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: 1996), s. 68).

30 İnşâ edilmesi düşünülen kilisenin resmi için bkz: Ek 4.

31 BOA, İ.AZN, nr: 4/29, 20 Zilkade 1310/5 Haziran 1893, Lef 3.

32 BOA, BEO, nr: 230/17236, 19 Zilhicce 1310/4 Temmuz 1893.

dışında kimseden zorla para toplanmamasına ve kimsenin bunun için rahatsız edilmemesine itina göstermeleri istenmişti.<sup>33</sup>

Dirona köyünde inşâsına izin verilen kilise için irâdenin çıktığı tarihte Yomra nüfusunun dağılımı tablo I'deki gibidir.

Tablo I: 1893 Yılı Yomra Nahiyesinin Nüfusu <sup>34</sup>			
Millet	Erkek	Kadın	Toplam
İslam	9655	7901	17556
Rum	2051	1827	3878
Ermeni	1850	1492	3342
<b>Toplam</b>	<b>13556</b>	<b>11220</b>	<b>24776</b>

Tablo I'deki verilere göre Dirona köyündeki 448 Müslüman Yomra nüfusunun %2.55'ini; 95 Rum %2.44'ünü; 55 Ermeni ise %1.64'ünü oluşturmaktadır. Toplamda ise köyde yaşayan kişi sayısı, Yomra nüfusunun %2.41'ine karşılık gelmektedir.

### C. Kuhla Köyünde Rum Kilisesinin Yeniden İnşâsı

Günümüzde Kaşüstü olarak bilinen Kuhla köyünde<sup>35</sup> kiliseye ihtiyaç duyulduğu Rum Patrikliği'nce Adliye ve Mezâhib Nezâreti'ne bildirilmişti. Esasında köyde, Rumlara ait bir başka kilise bulunmaktaydı. Fakat mevcut kilisenin uzak oluşu ve Rum cemaatini kapsayacak düzeyde bulunmayışı öne sürülerek köyün uygun bir yerinde kilise inşâsına izin istenmekteydi. Aya Dimitri isminde olması düşünülen kilisenin uzunluğunun 13, genişliğinin 11 zirâ olması planlanmaktaydı. Tahminen 100 altın tutarındaki inşaat masrafının bedeli Rum cemaatinden belirli kişilerin elinde hazır bulunmaktaydı.<sup>36</sup>

Patrikliğin isteğine cevap verilmeden önce Nezâret tarafından Trabzon vilâyetine tahkikat için yazı gönderilmişti. Aslında biz, yerelde yapılan tahkikat neticesinde Trabzon Vilâyeti Meclis İdâresi'nin Nezâret'e gönderdiği mazbatadan önemli bilgilere vâkıf olmaktadır. Şöyle ki, öncelikle yapımı için izin istenilen kilise köyün herhangi bir yerine değil, eskiden var olan ve harap halde bulunan kilisenin yerine bir miktarda avlusundan arsa ilave edilerek yapılacaktı. Böylece yeni yapılacak kilise, hazırlanan projeye<sup>37</sup> uygun bir şekilde uzunluğu 13, genişliği 11 ve yüksekliği 10 zirâ ölçülerinde olacaktı. Ayrıca kilise inşâ mahallinin yakınında camii ve hayrât da bulunmamaktaydı. Kuhla köyü 66 hanede 193 Müslüman, 85 hanede 249 Rum, 5 hanede 23 Ermeni ve toplamda 465 nüfusa sahipti.<sup>38</sup> İlgili birimlerin denetimi ve olumlu görüşüyle Şûrâ-yı Devlet'e gelen kilise yapım isteği burada da olumlu karşılanmış ve padişah iradesi doğrultusunda işlemlerin gerçekleşeceğinin altı çizilmişti. Diğer taraftan altı çizilen başka konular da bulunmaktaydı. Sözelimi, kilise için belirlenen ölçülerin dışına çıkılmaması, inşaat giderleri için kimseden zorla akçe alınmaması veya bu konuda kimsenin rahatsız edilmemesi gibi konulara da dikkat çekilmişti.<sup>39</sup> Çünkü aksi uygulamalar padişahın

33 BOA, A.DVN.KLS.d., defter no: 3, s. 104, 254 nolu karar, 3 Zilhicce 1310/18 Haziran 1893.

34 *Trabzon Vilâyeti Salnâmesi*, sene 1311/1893, s. 205.

35 Coşkun, *Doğu Karadeniz Yer Adları*, s. 183.

36 BOA, ŞD, nr: 1851/20, 8 Şaban 1311/14 Şubat 1894, Lef 1.

37 Kilisenin projesi için bkz: Ek 5.

38 BOA, ŞD, nr: 1851/20, 19 Safer 1317/29 Haziran 1899, Lef 3. Yine bu tarihe yakın olan 1313/1896 yılına ait Vilâyet Salnâmesi'ne göre (s. 190) Yomra nahiyesinin nüfusu 1311/1893 tarihli Salnâme ile (bkz: "B. Dirona Köyünde Rum Kilisesinin Yeniden İnşâsı" başlığı altındaki Tablo I) benzerlik göstermektedir. 1321/1903 yılına gelindiğinde ise Yomra'nın nüfusu; Ermeni 2330 kadın, 2464 erkek; Rum 2594 kadın, 2606 erkek; Müslüman 10499 kadın, 10572 erkekle birlikte toplam kadın sayısı 15423, erkek sayısı ise 15642 kişidir. Böylece Yomra nüfusunun genel toplamı 31065 olmuştur (*Trabzon Vilâyeti Salnâmesi*, sene 1321/1903, s. 470-471).

39 BOA, İ.AZN, nr: 35/26, 28 Cemâziyelevvel 1317/4 Ekim 1899, Lef 2. Ayrıca Kuhla köyündeki Aya Todori isimli

isteğine aykırı hareket etme anlamına geleceği gibi itibar zedelenmesine de yol açabilecekti.<sup>40</sup> Sonuç itibarıyla padişahın irâdesi doğrultusunda Rum Patrikliği'nin talebi karşılanmış<sup>41</sup> ve irâde, gereği yapılmak üzere Adliye ve Mezâhib Nezâreti'ne gönderilmiş, Dâhiliye Nezâreti de bilgilendirilmişti.<sup>42</sup>

#### D. Samaruksa-i Kebir Köyünde Rum Kilisesinin Yeniden İnşâsı

Rum Patrikliği, Yomra'nın Samaruksa-i Kebir köyünde harâbe hâlinde bulunan Meryem Ana Kilisesi'nin yerinde yeniden kilise inşâsı için ruhsat talebinde bulunmuştu.<sup>43</sup> Başvurunun inceleme süreci Şûrâ-yı Devlet'e kadar hiyerarşik bir şekilde ilerlemeden önce, bahse konu olan köyün ihtiyar heyeti ve orada yaşayanların katılımıyla tahkikat gerçekleştirilmişti. Tahkikata göre, yeniden inşâ edilmesi düşünülen kilise, caminin kuzey istikametinde ve yaklaşık 200 metre mesafedeydi. Cami ile aralarından eski bir ırmağın geçtiği kilisenin civarındaki evler ve araziler Rumlara aitti. Kilise, harap halde bulunan Meryem Ana Kilisesi'nin elli zirâ ölçüsündeki yeriyle; kuzey, doğu ve batı taraflarındaki 100 arşınlık avluyu da kapsayacak şekilde hem yenilenecek hem de genişletilecekti. Eski kilisenin doğu ve güney yönlerine düşen istikamette, bir dam altında Âyâne isimli küçük bir kilise ve bitişiğinde bir mektep bulunmaktaydı. Bunların arası da Rum kabristanıydı. Ayrıca bu köyün diğer mahallesinde ve yaklaşık 500 metre mesafede üç-dört adet mamur kilise bulunmaktaydı. İnşâ olunacak kilise Rum cemaatine mahsustu ve Rumların nüfusu 35 hanede 200'ü aşkın bir haldeydi.<sup>44</sup> 270 liralık inşâ masrafı kilise sandığından karşılanacaktı. Meryem Ana Kilisesi daha önce resmî bir izinle yani ruhsatlı olarak yapılmamıştı ve böyle bir geçmişe dayanan yapısını 200 yıldan beri korumaktaydı. Yeri kimsenin tapusu ve sınırları içinde değildi. Fakat köy genel olarak Hâtuniye Gülbahar Sultan Vakfı'na gelir temin etmek için vakfedilmişti. Yeni inşâ olunacak kilisenin doğu, kuzey, güney taraflarında 3 kapı ve 10 pencere olacak; uzunluğu 13, genişliği ve yüksekliği 10'ar metreyi kapsayacaktı.<sup>45</sup>

Trabzon Vilâyeti Meclis İdâresi, Adliye ve Mezâhib Nezâret-i Celflesi, Divân-ı Hümâyûn, Şûrâ-yı Devlet aşamalarından geçen süreç, kilisenin yeniden inşâsına mahzur olmadığı görüşüyle sonuçlandı. İrâde-i seniyye bu doğrultuda çıkmıştı. Fakat irâdede, Hâtuniye Gülbahar Sultan Vakfı'na ait arazi üzerinde bulunan kilisenin, arsanın kıymetinin % 10'u nispetindeki kirayı söz konusu vakfa ödemesi istenmişti.<sup>46</sup> Böylece çıkan irâdenin uygulanması ilgili birimlere iletilmişti.<sup>47</sup>

Samaruksa-i Kebir köyündeki bu uygulama, diğer köylerde gerçekleştirilen pratiklerden bir yönüyle farklılık göstermektedir. Diğer köylerde, hem mevcut kiliselerin üzerinde bulunduğu arsalarla ilişkin mülkiyetler hem de yeniden inşâ sürecinde yapılacak genişletme faaliyetinde kiliselerin ihtiyaç duyduğu araziler, kiliselere ait gayrimenkullerdendi. Bahsi geçen köyde ise uzun yıllar ruhsatsız şekilde varlığını devam ettiren kilise Müslümanlara ait vakıf mülkiyeti içerisindeydi. Böyle iken yetkili makamlar, yine de Rum vatandaşların isteklerini karşılamak için müspet yönde yaklaşım sergilemişlerdir. Bununla birlikte sergilenen yaklaşım, gayrimüslim

bir Rum kilisesi için Receb 1277/Şubat 1861'in sonlarında ve Aya Yorgi isimli bir kilisenin de yeniden inşâsı için 9 Cemâziyelahtır 1300/17 Nisan 1883 tarihinde iki adet iradenin çıktığını bu belgeden öğrenmekteyiz.

40 BOA, A.DVN.KLS.d., defter no: 3, s. 273, 676 nolu karar, 12 Receb 1317/16 Kasım 1899.

41 BOA, İ.AZN, nr: 35/26, 12 Cemâziyelahtır 1317/18 Ekim 1899, Lef 4.

42 BOA, BEO, nr: 1406/105376, 18 Receb 1317/22 Kasım 1899.

43 BOA, ŞD, nr: 1868/4, 13 Şaban 1330/28 Temmuz 1912, Lef 6.

44 Bu inşâ faaliyetinin gerçekleştirildiği 1912 tarihine en yakın 1322/1904 yılına ait Salnâme'ye göre Yomra'nın nüfus dağılımı şu şekildedir: Ermeni 2330 kadın, 2464 erkek; Rum 2594 kadın, 2606 erkek; Müslüman 10499 kadın, 10572 erkekle birlikte toplam kadın sayısı 15423, erkek sayısı ise 15642 kişidir. Yomra nüfusunun genel toplamı 31065'tir (*Trabzon Vilâyeti Salnâmesi*, sene 1322/1904, s. 430-431).

45 BOA, ŞD, nr: 1868/4, 23 Şubat 1327/7 Mart 1912. Ayrıca kilisenin planı için bkz: Ek 6.

46 BOA, İ.AZN, nr: 108/41, 18 Zilhicce 1330/28 Kasım 1912, Lef 4.

47 BOA, BEO, nr: 4129/309613, 16 Muharrem 1331/26 Aralık 1912.

vatandaşların kutsallarına ve aynı minval üzere öne çıkan taleplerine karşı yapıcı tutumun uygulamaya geçirilmiş halidir.

### E. Gorini (غوريني) Köyü'nde Rum Kilisesinin Tamiri

Yomra'nın Gorini köyünde Rum cemaatine ait Avangeliserya ismiyle bilinen bir kilise bulunmaktaydı. Tamire ihtiyaç duyan bu kilisenin, masraflarını kendi sandığından karşılamak üzere onarımına izin verilmesi Trabzon Rum Metropolitiği tarafından Trabzon Vilâyeti Meclis İdâresi'ne iletilmişti. Valilik tarafından yapılan araştırma neticesinde bahsi geçen kilisenin eskiden kaldığı ve üzerinin kısmen harap olduğu, Rumların ara sıra bu kilise binasının yanında bir araya geldikleri, Rumların köyde 18 hanede 110 kişiden ibaret bulunduğu,<sup>48</sup> tamire ihtiyaç duyulan kilisenin dışında köyde Rum cemaatin ibadet ihtiyacını karşılayacak düzeyde mamur bir kilisenin olduğu, yapılması düşünülen tamiratın 6461 kuruşu bulacağı tespit edilmişti. Valilik, elde edilen tespitleri kilisenin resmiyle birlikte<sup>49</sup> Adliye ve Mezâhib Nezâreti'ne bildirmişti. Nezâret, kurulacak bir heyet marifetiyle yapılacak incelemede kilisenin tamir edilmesine engel bir durumun bulunup bulunmadığının kendilerine yazılmasını istemişti. Ayrıca kilise kendi arazisi üzerinde bulunmakla birlikte hiçbir taraftan yolu bulunmamaktaydı. Ancak bazı Müslüman kimselerin arazilerindeki, kendilerine ait yol üzerinden buraya ulaşılmaktaydı. Böyle iken, vali başkanlığında ziraat müdürü, ser-mühendis, maarif müdürü, mektupçu vekili, defterdar, kadı, müftü, Rum metropoliti, Ermeni murahhasası ve azalardan oluşan heyet kilisenin tamirine herhangi bir engelin bulunmadığı yönünde görüş beyan etmiş ve tekrar ilgili Nezâret'e bilgi verilmişti.<sup>50</sup>

Mezâhib Nezâreti'nde, Trabzon vilâyeti tarafından gönderilen mazbatalar ve kilisenin krokisi incelenmiş, kilisenin arsası için usul olduğu üzere mukâtaa veya icâre-i zemîn<sup>51</sup> tahsis edilmek üzere tamirinin uygun olacağı belirtilmiştir.<sup>52</sup> Uygun görüşle Divân-ı Hümâyûn'a havale edilen mesele, söz konusu kilise arsasının hangi tür araziden<sup>53</sup> olduğunun açık olmaması ve bu konunun mahallince tekrar tahkik edilmesi kaydıyla Şûrâ-yı Devlet'e gönderilmiştir.<sup>54</sup> Şûrâ-yı Devlet nihaî kararında:

"...meâllerine nazaran karye-i mezkûrede Rumlardan 18 hânede 110 nüfus bulunduğu ve bunlar için karye derûnunda kendilerini istî'âba kâfi ve ma'mûr bir kilise mevcûd ve tamiri taleb olunan binâ[nın] eski bir harâbeden ibâret olduğu anlaşılmasına binâen, karye hâricinde kâin olan mezkûr mahalde bir kilise ihdâsına lüzûm ve mahal verilemediği..."<sup>55</sup>

sonucuna varmıştır. Dolayısıyla buradan baktığımızda, sürecin bütün aşamalarının açığa kavuşturulması için gösterilen gayret ve ihtiyaç odaklı kilise tamirine yaklaşım dikkat çeken noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

48 Bu tamir faaliyetinin gerçekleştiği 1914 yılına en yakın tarihli Vilâyet Salnâmesi'ne göre Yomra'nın nüfusu için bkz: Tebliğ metni 44 nolu dipnot.

49 Kilisenin planı için bkz: Ek 7.

50 BOA, ŞD, nr: 1872/29, 18 Zilhicce 1332/7 Kasım 1914, Lef 6.

51 Mukâtaa; sözlükte kesilmiş, parçalara ayrılmış anlamına gelmektedir. İstilahta ise mülkiyeti devlete ait olan vâridâtın (gelir getirici mülk) bir bedel karşılığında kiralanması için kullanılan bir tabirdir. Yerin kirası karşılığında verilen bedel ise icâre-i zemîn/yer kirası olarak ifade edilmektedir (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, c. II, 578)

52 BOA, ŞD, nr: 1872/29, 28 Muharrem 1333/16 Aralık 1914, Lef 5.

53 Çeşitlerine göre kendisine farklı hükümler bağlanan arazi ve özellikle Osmanlı uygulaması, Tanzimat döneminde hazırlanan Osmanlı arazi kanunu için bkz: Halil Cin, "Arazi", *DİA*, c. III, 342-346; Mehmet Akif Aydın, "Arazi Kanunnâmesi", *DİA*, c. III, 346-347.

54 BOA, ŞD, nr: 1872/29, 15 Safer 1333/2 Ocak 1915, Lef 3.

55 BOA, ŞD, nr: 1872/29, 26 Safer 1333/13 Ocak 1915, Lef 1.

## Sonuç

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim mâbedlerine karşı tutumunda, İslam hukukunun zımmîlere tanımış olduğu haklar belirleyici olmuştur. İslam hukukunun zımmîlere yeni mâbed inşâsını yasak ettiği, mevcut mâbedlerin ise aslına uygun bir şekilde tamirinin ve yeniden inşâsının yetkili makamların iznine tabi olduğu kuralı prensip olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti kilise, manastır ve havraların tamiri ve yeniden inşâsına bu kural çerçevesinde serbestlik tanımıştır. Tabi ki izin öncesinde şer'î hukuka uygunluk (fetvâ) aranmış, hemen akabinden gelen padişahın izni tamir prosedürünün son aşamasını oluşturmuştur. Diğer taraftan yeni mâbed inşâsının yasak oluşu kuralı yok sayılmamak kaydıyla zaman zaman bu konuda esneklik sağlandığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Yukarıda saydığımız süreç Islahat Fermanı öncesi dönem için geçerli olmuştur. Islahat Fermanı sonrası, konuyla ilgili fetvâ şartı kaldırılmıştır. Mâbedler başta olmak üzere gayrimüslim müesseselerinin tamirinde izne gerek duyulmamış, sadece yeniden inşâ için padişah izni aranmıştır. Elbette bu kolaylık gayrimüslimlere ait müesseselerin tamiri ve inşâsı konusunda belirgin bir artışı beraberinde getirmiştir. Zira tebliği hazırlarken yaptığımız araştırmalarda, Ferman öncesi Yomra'da belgelere yansıyan herhangi bir tamir veya inşâ faaliyeti tespit edilememişken, sonrası için çalışma içerisinde zikredilen yerlerde söz konusu uygulamalara rastlanmıştır. Fakat burada şunu belirtmeliyiz ki, Islahat Fermanı öncesi belgelere yansıyan bu tür faaliyetlerin olmaması, Yomra'da kilise tamirine serbestlik tanınmadığı anlamına gelmemelidir. Burada iki ihtimal akla gelmektedir. Birincisi, belgelerde zikredilse bile henüz gün yüzüne çıkarılamayan vesikalarda tamir faaliyetlerine değinilmiştir. İkincisi, tamir faaliyetine izin isteği yoğun bir prosedür gerektirdiğinden mâbedlerin mevcut yapısıyla yetinilmiş, gayrimüslim tebaa tarafından herhangi bir izin arayışı içerisine girilmemiştir.

Yomra'da biri kiliselerin tamiri ve dördü yeniden inşâsı olmak üzere beş köyden müracaatın gerçekleştiği belirlenmiştir. Yine bu kiliselerin dördünün Rum cemaatine, birinin ise Ermeni cemaatine ait olduğu belgelerde ifade edilmektedir. Tamir isteğini içeren bir tek Gorini köyüne ait başvuruya olumsuz cevap verilmiştir. Keza aynı köyde mamur bir kilisenin bulunması menfî yanıtın oluşmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte tamiri istenen kilisenin harâbe halde olması öne sürülen bir diğer olumsuz gerekçedir. Burada dikkatimizi çeken en önemli husus, Islahat Fermanı'nda sadece yeniden inşâ için padişahın izni aranacağı belirtilmişken, pratikte tamir için de izin alma usulünün devam ettiğidir. Dolayısıyla tamir için izin prosedürü; Trabzon Rum Metropolitliği, Trabzon Vilâyeti Meclis İdâresi, Adliye ve Mezâhib Nezâreti, vilâyetin tahkikatı, Adliye ve Mezâhib Nezâreti'nde tahkikat sonucunun değerlendirilmesi, Divân-ı Hümâyûn, Şûrâ-yı Devlet, Sadâret, padişahın irâdesi doğrultusunda gerçekleşmiştir.

Kiliselerin yeniden inşâsı için yapılan dört başvuruya yetkili makamlarca olumlu yanıt verilmiştir. Başvurular, eski kiliselerin zaman içerisinde harap hale gelmesi, köyde kilise bulunmasına rağmen uzak oluşu ve cemaati kapsayacak düzeyde bulunmaması gibi sebeplerle gerekçelendirilmiştir. Yeri gelmişken şunu belirtmeliyiz ki, Islahat Fermanı'nın gayrimüslim mâbedlerinin tamirine ve yeniden inşâsına kolaylık getirdiği bir vâkıdır. Ancak takip edilen kolaylık prensibi, bu anlamda her başvuruya veya her isteğe kayıtsız şartsız müsaade edildiği algısını oluşturmamalıdır. Nitekim yukarıda verdiğimiz kilise tamir örneğinde "ihtiyaç hali" dikkate alınmıştır. Benzer şekilde yeniden inşâ faaliyetlerinde de; eski kilise temelleri üzerine inşaatın gerçekleştirilmesi, beraberinde genişletme de olacaksa ilave edilecek arazinin türünün belirgin olması, köyde başka kilisenin olup-olmadığı, inşâ mahallinin yakınında cami ve hayratın varlığı, istekte bulunan gayrimüslim cemaatin köydeki nüfus yapısı, giderlerin kilise

sandığından karşılanması tetkik edilen konulardandır. Hatta izin verilirken kilise inşası için belirlenen ölçülerin dışına çıkılmaması ve inşaat giderleri için kimseden zorla akçe alınmaması vurgu yapılan meselelerdir. Bu bağlamda Yomra’da gerçekleşen kilise inşâ faaliyetlerinde, bahsi geçen konuların titizlikle irdelendiğini müşahede etmiş bulunmaktayız. Bahsi diğer konu, yeniden inşâ süreçlerinin; Patrikliğin başvurusu, Adliye ve Mezâhib Nezâreti, mahallin/vilâyetin tahkikatı, Adliye ve Mezâhib Nezâreti’nde tahkikat sonucunun değerlendirilmesi, Divân-ı Hümâyûn, Şûrâ-yı Devlet, Sadâret, padişahın irâdesi şeklinde gerçekleşmiş olmasıdır. Bütün bu örnekler, devletin gayrimüslim vatandaşlarının inanç, ibadet özgürlüğünü ve mâbed masâniyetini sağladığını göstermekle birlikte; Müslüman, Rum ve Ermeni vatandaşların bir arada yaşama tecrübesinin canlı örneklerini de gözler önüne sermektedir.

## Kaynaklar

### Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO) nr: 230/17236; 1406/105376; 4129/309613.  
Bâb-ı Âsafî Divân-ı Hümâyûn Sicilleri Kilise Defterleri (BOA, A.DVN.KLS.d.) Defter no: 1, 3.  
İrâde, Adliye ve Mezâhib (İ.AZN) nr: 4/29; 35/26; 108/41.  
Şûrâ-yı Devlet (ŞD) nr: 1851/20; 1868/4; 1872/29; 2613/34.

### Belgesel Kaynaklar

*Düstur*, “İslâhât Fermân-ı Âli Süreti”, 1. Tertip, İstanbul 1289, I, 7-14.  
*Trabzon Vilâyeti Salnâmesi*, sene 1286/1869; 1287/1870; 1305/1888; 1309/1892; 1311/1893; 1313/1896; 1320/1902; 1321/1903; 1322/1904.

### Süreli Yayınlar

*Resmî Gazete*, “Yeniden (78) Kaza Kurulması ve İzmir Vilâyetine Bağlı Kuşadası Kazasının Aydın Vilâyetine Bağlanması Hakkında Kanun”, 27 Haziran 1957, sy: 9644, s. 17437-17455.  
Kitap, Tez ve Makaleler  
Akman, Mehmet, “Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri”, *İLLAM Araştırma Dergisi*, (Temmuz-Aralık 1996), c. I, sy: 2, s. 133-144.  
Aktan, Hamza, “Kur’ân ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri”, *Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i Kitab -Tartışmalı İlmî Toplantı-*, (İstanbul: 2007), s. 363-393.  
Ayar, Talip, *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1826-1922)*, (Ankara: 2014).  
Aydın, Mehmet Akif, “Arazi Kanunnâmesi”, *DİA*, c. III, 346-347.  
*Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, (İstanbul: 2000)  
Beydilli, Kemal, “Osmanlı Döneminde Kilise Siyasetinden Bir Kesit –II. Mahmud Devrinde Kilise Tamiri-”, *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, (ed: Azmi Özcan), (İstanbul: 2000), s. 255-266.  
Bilgin, Mehmet, “Trabzon Tarihi”, *Trabzon*, (Ankara: 1996), s. 27-79.  
Bozkurt, Gülnihâl, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, (Ankara: 1996).  
Cin, Halil, “Arazi”, *DİA*, c. III, 342-346.  
Coşkun, Osman, *Doğu Karadeniz Yer Adları ve Söz Varlığı (Artvin-Rize-Trabzon)*, (İkizdere: 2013).  
Erdem, Gazi, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Hıristiyanların Sosyal ve Dinî Hayatları (1856-1876)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), (Ankara: 2005).  
Erdem, Gazi, “İlanından Yüz Elli Yıl Sonra Avrupa Birliği Müzakereleri Bağlamında İslahât Fermânı’na Yeniden Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010), s. 327-348.  
Erdoğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: 1996).  
Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb’anın Yönetimi*, (İstanbul: 1990).  
Gökbilgin, Tayyib, “XVI. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livası ve Doğu Karadeniz Bölgesi”, *Belleten*, (Ankara: 1962), sy: 102, c. XXVI, s. 293-337.



- Gökbilgin, Tayyib, “15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm”, *Vakıflar Dergisi*, (İstanbul: 1965), sy: VI, s. 51-61.
- Gülsoy, Ufuk, “İslahat Fermanı”, *DİA*, c. XIX, 185-190.
- Gümüş, Musa, “Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal: 1856 İslahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi”, *Bilig*, (2008), sy: 47, s. 215-240.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: 2011), V-VI.
- Koyuncu, Aşkın, “Osmanlı Devleti'nde Kilise ve Havra Politikasına Yeni Bir Bakış: Çanakkale Örneği”, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, (Bahar 2014), sy: 16, s. 35-88.
- Lowry, Heath W.-Emecen, Feridun, “Trabzon”, *DİA*, c. XXXXI, 296-301.
- Özcan, Azmi, “İslahat Fermanı ve Din Hürriyetinin Sınırları”, *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, (ed: Azmi Özcan), (İstanbul: 2000), s. 107-114.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: 2004), c. II.
- Türköne, Mümtaz'er, “İslahat Fermanı”, *Osmanlı Ansiklopedisi (Tarih-Medeniyet-Kültür)*, (İstanbul:1999), VI, 164-173.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmûsü*, (haz: Sıtkı Güllü), (İstanbul: 1997), c. V.
- Yeniçeri, Özcan, “Kırım Savaşı, İslahat Fermanı ve Paris Barış Antlaşması”, *Türkler*, (ed: Hasan Celal Güzel vd.), (Ankara: 2002), c. XII, s. 840-858.

### Elektronik Kaynaklar

*Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü*, <http://www.yerelnet.org.tr/ilceler/ilce.php?ilceid=199058> (30.06.2015).

### Ekler:

Kaza ve Nahiyelerin İsmi	KKöy	Hane			Erkek Nüfus				
		Gayrimüslim	Müslim	Toplam	Katolik	Ermeni	Rum	İslâm	Toplam
<b>Trabzon Merkez</b>	-	1524	2624	4148	397	1254	1776	5753	9180
<b>Akçaabat Nahiyesi</b>	95	1046	3316	4362	-	1385	2433	12835	16653
<b>Maa Yomra Vakf-ı Sağır Nahiyesi</b>	52	1161	2214	3375	-	1514	2455	7512	11481 <sup>2</sup>
<b>Maçka Nahiyesi</b>	60	1906	1627	3533	-	276	6307	4774	11357
<b>Maa Tonya Vakf-ı Kebir Nahiyesi</b>	106	-	4058	4058	-	-	-	15711	15711

Ek 1. 1286/1896 Tarihli Trabzon Vilâyeti Salnâmesi'ne Göre Köy, Hane ve Nüfus Sayısı<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Trabzon Vilâyeti Salnâmesi, sene 1286/1896, s. 64.

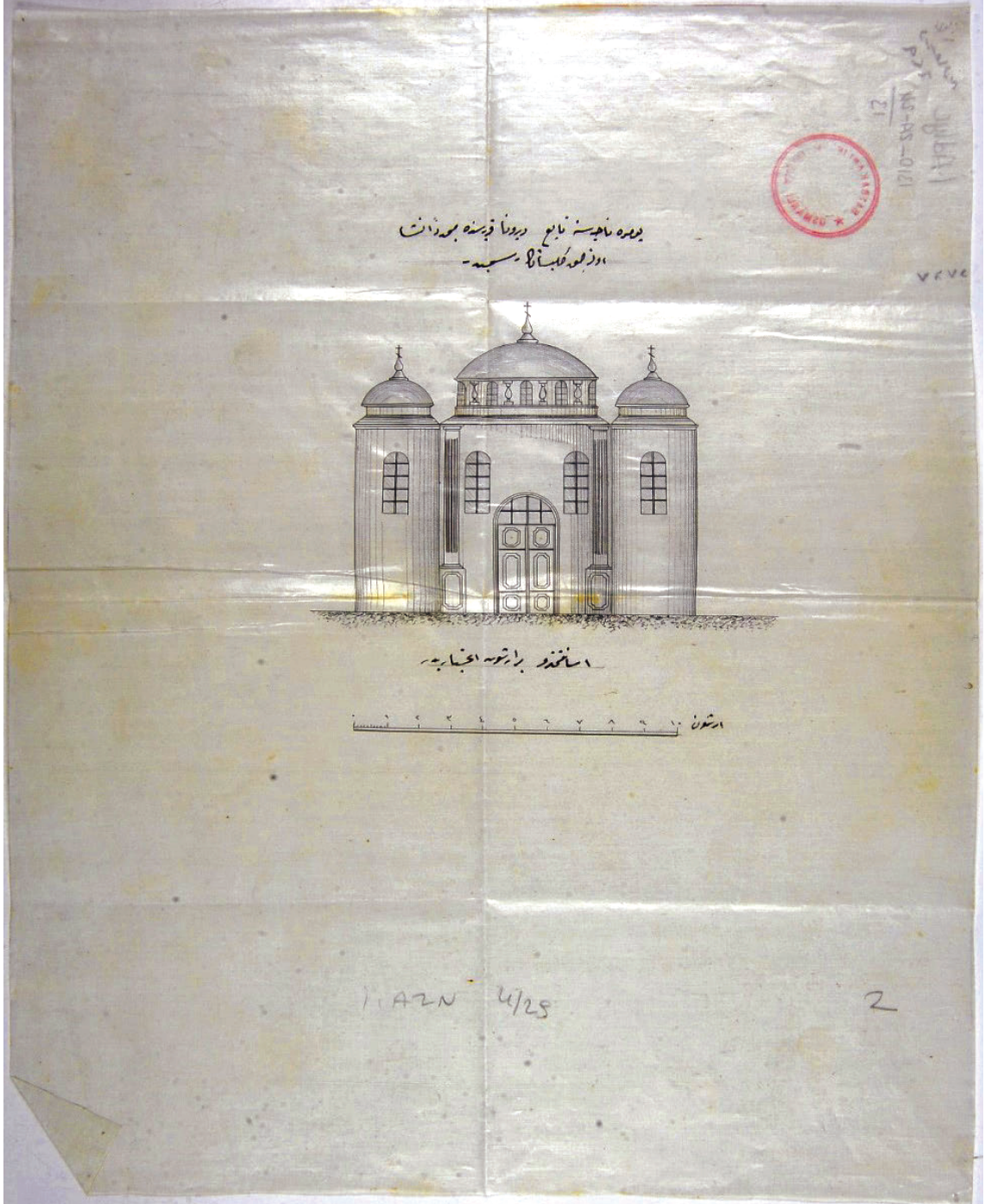
Kaza ve Nahiyelerin İsmi	Cami	Mescit	Kilise
Trabzon Merkez	32	12	19
(Maa Tonya) Vakf-ı Kebir Nahiyesi <sup>3</sup>	100	-	-
Akçaabat Nahiyesi	78	18	41
(Maa Yomra) Vakf-ı Sağır Nahiyesi <sup>4</sup>	46	5	31
Maçka Nahiyesi	24	-	96

Ek 2. 1286/1869 Tarihli Vilâyeti Salnâmesi'ne Göre İbadethânelerin Sayısı<sup>57</sup>

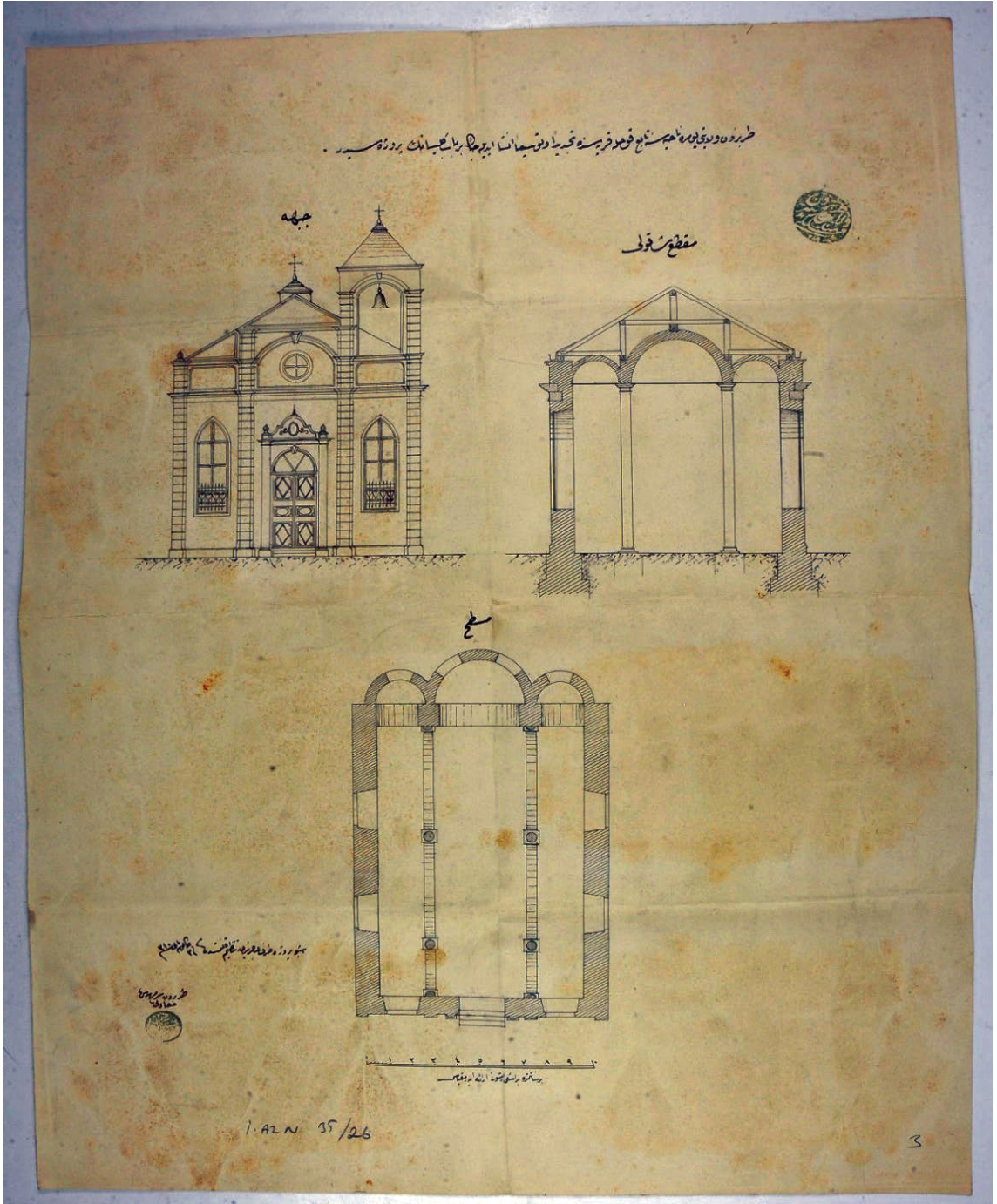
Kaza ve hiyelerin İsmi	Köy	Mahalle	Hane						Erkek Nüfus					
			Katolik	Ermeni	Rum	Çerkez	İslâm	Toplam	Katolik	Ermeni	Rum	Çerkez	İslâm	Toplam
Trabzon Merkez	-	32	140	445	623	-	2424	3632	409	1486	1603	-	5961	9459
Akçaabat Nahiyesi	93	7	-	310	748	-	3273	4331	-	1543	2481	-	14031	18055
Maa Yomra Vakf-ı Sağır Nahiyesi	52	-	-	299	769	-	2129	3197	-	1518	2470	-	7550	11538
Maçka Nahiyesi	92	-	-	125	1745	-	2102	3972	-	492	4472	-	6649	11613
Maa Tonya Vakf-ı Kebir Nahiyesi	106	-	-	-	-	-	4058	4058	-	-	-	-	15701	15701

Ek 3. 1287/1870 Tarihli Trabzon Vilâyeti Salnâmesi'ne Göre Köy, Mahalle, Hane ve Nüfus Sayısı<sup>5</sup>

57 Trabzon Vilâyeti Salnâmesi, sene 1286/1896, s. 70-71.



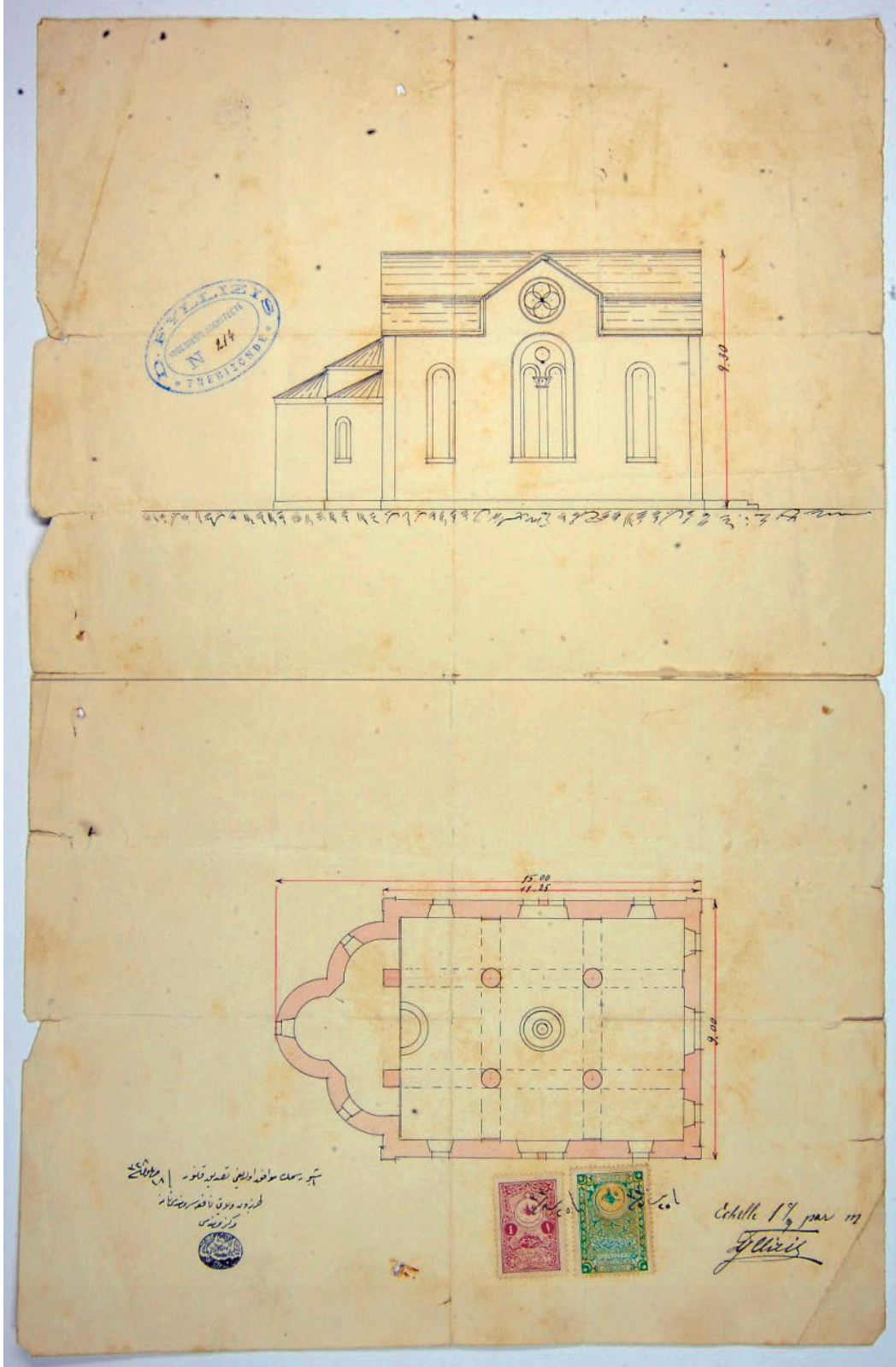
Ek 4. Yomra nahiyesine bağlı Dirona köyünde yeniden inşa edilecek kilisenin resmi. BOA, İ.AZN, nr: 4/29, Lef 2.



Ek 5. Trabzon Vilayeti Yomra nahiyesine bağlı Kuhla köyünde yeniden ve genişletilmek suretiyle inşa edilecek kilisenin projesi. BOA, İ.AZN, nr: 35/26, 3 Kanunusani 1310/15 Ocak 1895, Lef 3



Ek 6. Samaruksa-i Kebir köyüne yeniden inşa edilmesi düşünülen kilisenin planı. BOA, İ.AZN, nr: 108/41, Lef 1. Planın tasdik tarihi 11 Mart 1328/24 Mart 1912.



Ek 7. Yomra'nın Gorini köyünde tamiri düşünülen kilisenin planı. BOA, ŞD, nr: 1872/29, Lef 7. Planın tasdik tarihi 18 Eylül 1328/1 Ekim 1912.

## DÖNEM BELGELERİ IŞIĞINDA TRABZON AYASOFYA KİLİSESİ'NİN CÂMİYE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Veysel USTA \*

### Giriş

IV. Haçlı Seferi (Nisan 1204) sonucu İstanbul'un Latinler tarafından işgal edilmesinden önce, Trabzon ve çevresi bağımsız bir siyasi yapıya sahiptir.<sup>1</sup> İstanbul'un Latinler tarafından istila edilmesi üzerine Komnenos sülalesine mensup Aleksios ve David Gürcistan'a kaçırılmıştır. Bunlardan Aleksios Komnenos, bu sırada Gürcü Kraliçesi olan halaları Tamara'nın da desteğiyle 1204 yılında Trabzon'da hükümranlılığını ilan etmiştir. Tahta çıktığında 22 yaşında olan Aleksios Komnenos kendisini Roma İmparatoru olarak görmekte, Angelos hanedanını, iktidarı elinden gasp eden bir unsur olarak kabul etmekteydi.<sup>2</sup> Anadolu'da Selçuklu ve Moğol çekişmesinin yaşandığı dönemde mevcut otorite zafiyetinden yararlanarak egemenlik alanını genişletmek isteyen Trabzon Rum Devleti; tarih sahnesinde var olduğu 1204- 1461 yılları arasında önce Selçuklular, ardından Moğollar, daha sonraları ise Tacettioğulları ve Hacıemiroğulları gibi Anadolu Beylikleriyle iyi ilişkiler kurma siyasetiyle varlığını sürdürebilmiştir.<sup>3</sup>

Bizans (Doğu Roma) İmparatorluğu'nun tek meşru varisi olduğu iddiasıyla kurulan ve bu iddiasını sürdüren Trabzon Rum Devleti Kral I. Manuel (1238-1263) dönemi, devletin zenginliğinin zirveye çıktığı dönem olarak kabul edilmektedir. Zira Moğol hükümdarı Hülagu'nun 1258'de Bağdat'ı yağmalayarak Tebriz'i Asya'nın ticaret merkezi haline getirmesi, doğu mallarının Akdeniz yerine Karadeniz üzerinden nakledilmesine, dolayısıyla da Trabzon'un doğu-batı ticaretinin önemli bir merkezi haline gelmesine neden olmuştur.<sup>4</sup> Meydana gelen bu zenginlik şehrin imarına da ciddi katkı sağlamıştır.

Ayasofya Kilisesi'nin de Trabzon Rum Devleti Kralı I. Manuel döneminde, 1250-1260 yılları arasında yapıldığı kabul edilmektedir.<sup>5</sup> Yapı, bölgenin son Bizans devri yapılarının en

\* Okutman, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rektörlük, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi, veyselusta61@gmail.com

1 Murat Keçiş, *Trabzon Rum İmparatorluğu ve Türkler 1204-1404*, (Ankara: 2013), s. 17.

2 İbrahim Telliöğlü, *Trabzon Rum Devleti 1024-1461*, (Trabzon: 2009), s. 26-27.

3 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Telliöğlü, *Trabzon Rum Devleti 1024-1461*; Keçiş, *Trabzon Rum İmparatorluğu ve Türkler 1204-1404*; Jakob Philip Fallmerayer, ter. Ahmet Cevat Eren, haz. Celalettin Yavuz-İsmail Hacifettahoğlu, (Ankara: 2011).

4 Keçiş, *Trabzon Rum İmparatorluğu ve Türkler*, s. 66.

5 Haşim Karpuz, *Trabzon*, (Ankara: 1990), s. 20; Ayasofya Kilisesi'ni, Komnenoslar döneminden kalan dinsel yapılar arasında kuşkusuz en önemlisi ve en iyi durumda olanı olarak tanımlayan Sadi Dilaver, binanın XIII. yüzyılın ortalarında inşa edildiğini belirtmektedir. Bkz. Sadi Dilaver, "Tarihsel Yapılarıyla Trabzon", *Bir Tutkudur Trabzon*, haz. İ. Gündoğ Kayaöğlü-Öner Ciravoğlü-Cüneyt Akalın, (İstanbul: 1997), s. 88. Tamara Talbot Rice da Ayasofya'daki süslemelerde Selçuklu sanatı izlerinin bulunmasından hareketle, Komnenoslarla Selçukluların siyasi ilişkilerinin bozulmasından önceki süreçte inşaatta Selçuklu ustalarının çalışmış olabileceği yorumuyla binanın yapım tarihini 1250'nin sonları olarak vermektedir. Bkz. Rice, "Trabzon Ayasofyası'ndaki", s. 86.

önemlilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Mevcut binanın yerinde daha eski bir yapının var olduğu sanılmakla birlikte kuzeyindeki dört sütunlu ve üç apsisi şapel yapıdan daha eskidir.<sup>6</sup> Trabzon Ayasofya Kilisesi İstanbul'daki Ayasofya'dan çok daha küçük olmakla birlikte çan kulesi hemen hemen aynıdır.<sup>7</sup>

### 1. Trabzon'un Fethi'ne Dair Dönem Kaynaklarına Bakış

Ayasofya Kilisesi'nin Trabzon'un fethinden sonra hangi tarihte câmiye dönüştürüldüğü meselesinde ilk bakılması gereken kayıtlar, hiç kuşku yok ki dönem kaynaklarıdır. Bunlardan bir kısmı dönem tanıkları tarafından kaleme alınan ve çeşitli tarihlerde yayımlanan kitaplar, diğeri ise yine döneme ait arşiv belgeleridir.

#### Kitaplar

Trabzon'un fethine dair çağdaş yazarların eserlerinde Ayasofya Kilisesi'ne dair herhangi bir kaydın yer alıp almadığı, varsa ne şekilde değinildiği şu şekilde özetlenebilir.

Tursun Bey: Fatih'in Divan Katibi olup Trabzon'un Fethi konusuna da değinmektedir. Tarih-i Ebu'l-Feth adını taşıyan eserde fetihten sonra câmiye çevrilen kiliseler hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>8</sup>

Konstantin Mihailoviç: Fatih'in Trabzon seferinde Osmanlı ordusunda görev almış Konstantin Mihailoviç, eserinde fetih dönemine dair ayrıntılı bilgiler vermiş olmakla birlikte Ayasofya Kilisesi hakkında herhangi bir bilgi yoktur.<sup>9</sup>

Kritovulos: İmrozlu olan ve Fatih dönemi olaylarını anlatan eserin yazarı olan Kritovulos, Trabzon'un fethinden bahsetmekte olup Ayasofya'dan söz etmemektedir.<sup>10</sup>

Aşıkpaşazade Tarihi/Tevarih-i Al-i Osman: Osmanlı Devleti'nin 1298-1472 yılları arasındaki tarihinin anlatıldığı eserde Trabzon'un fethi oldukça kısa bir şekilde yer almakta ve Ayasofya'ya değinmemektedir.<sup>11</sup>

Âşık Mehmet: 1556/57 yıllarında Trabzon'da doğmuş, Ortahisar Mahallesi'nde yetişmiş, daha sonra İstanbul'a giderek eğitimini tamamlamış, 1596-98 tarihleri arasında Menazirü'l-Avalim adlı eserini kaleme almıştır. Âşık Mehmet eserinde Trabzon'a dair geniş ve ayrıntılı bilgi vermiş; Ayasofya Kilisesi'nin câmiye çevrilmesine de ayrıntılı olarak değinmiştir. Eser, Mahmut Ak tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanmıştır. Eserde konuya dair yer alan bilgiler daha sonra değerlendirilecektir.<sup>12</sup>

Evliya Çelebi: 1640 yılında Trabzon'a gelen ve şehir hakkında ayrıntılı bilgi veren Evliya Çelebi seyahatnamesinde Ayasofya Kilisesi'nin câmiye çevrilmesine dair veri mevcuttur.<sup>13</sup>

Julian Bordier: Bir Fransız olan Bordier 1609'da Trabzon'a gelmiş, Ayasofya'yı da ziyaret etmiş ve şehrin bir krokisini de çizdiği seyahatnamesinde Ayasofya Kilisesi'nin câmiye çevrilmesine dair bilgiler vermiştir.<sup>14</sup>

6 Karpuz, *Trabzon*, s. 20.

7 Charles King, *Karadeniz*, çev. Zülal Kılıç, (İstanbul: 2008), s. 122.

8 Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, (İstanbul: 1977).

9 Konstantin Mihailoviç, *Bir Yeniçerinin Hatıraları*, çev. Behiç Anıl Ekim-Nuri Fudaylı Kıcıroğlu, (İstanbul: 2013).

10 Kritovulos, *Kritovulos Tarihi*, çev. Ari Çokona, (İstanbul: 2012).

11 *Aşıkpaşazade Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2013).

12 Âşık Mehmet, *Menazirü'l-Avalim*, C. I-III, (Ankara: 2007).

13 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, çev. Tevfik Temel Kuran, C. I-II, (İstanbul: tsz, Üçdal Neşriyat), s. 450-461.

14 *Relation D'un Voyage En Orient*, Par Julien Bordier, Ecuyer de Jean Gontaut, Baron De Salignac, Ambassadeur à Constantinople (1604-1612), Atina 1934.



## Arşiv Belgeleri

Tapu Tahrir Defterleri: İlki fetihten 25 yıl sonra tutulmuş olan ve daha sonra 1520, 1554 ve 1583 tarihlerinde yenilenen Trabzon Tapu Tahrir Defterleri dönemin en önemli kayıtlarından biridir. Bu kayıtlar esas alınarak dönemin sosyal ve iktisadi durumuna dair iki önemli çalışma yapılmıştır: Bunlardan biri Hanefi Bostan'ın "15 ve 16. yüzyıllarda Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat", diğeri ise Heath Lowry'nin "Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi" adını taşımaktadır. Her iki çalışmada da Trabzon'un fetihten sonraki 100 yılına dair mahalleler, Müslüman ve gayrimüslim nüfus verileri ayrıntılı olarak yer almaktadır.

Trabzon Şer'iyye Sicilleri: Kadı Mahkemelerinin kayıtlarından oluşan sicillerde şehrin sosyal ve iktisadi hayatına dair mahkeme kararları yer almaktadır. Bu kayıtlar üzerinde 1550-1650 yıllarını kapsar nitelikte bir doktora tezi yapılmıştır. Dr. Sebahittin Usta tarafından yapılan tezde, bahsedilen dönem içindeki bütün sicil kayıtları taranmış ve bu kayıtlardan yola çıkılarak Trabzon'daki vakıflar değerlendirilmiştir. H. Muharrem 1041 (M. Temmuz/Ağustos 1631) tarihine dair sicillerde Trabzon Ayasofya Cami-i Şerifi Vakfı'na ilişkin bir kayıt mevcuttur.<sup>15</sup>

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri: Trabzon Ayasofya Kilisesi'nin câmiye çevrilmesi hakkında Osmanlı Arşivi'nde, bugün itibarıyla tasnif edilerek hizmete sunulmuş fonlarda herhangi bir belge mevcut değildir.

Yukarıda zikredilen 3 tür arşiv belgesinden Tapu Tahrir Defterleri ile Trabzon Şer'iyye Sicillerinde konuya dair çeşitli nitelikte veriler yer almaktadır.

## 2. Osmanlı'da Fetih Camisi Uygulaması ve İstanbul Örneği

Osmanlı Devleti'nin fetih siyasetinin kaynağı İslam fıkhı olmuş, yapılan uygulamalar İslam tarihindeki uygulamalarla paralel gerçekleştirilmiştir. Buna göre, Arapça'da "açma, yol gösterme, hüküm verme, galibiyet ve zafere ulaştırma" anlamlarına gelen fetih, terim olarak İslam'da meşru görülen savaşlar hakkında cihad kelimesine benzer şekilde, Müslümanların gayrimüslimlerden gerçekleştirdikleri toprak kazançlarını tarihte ve günümüzde bilinen diğer istila ve sömürü savaşlarından ayırmak amacıyla kullanılmıştır; kaynağı da Müslümanların geçmiş ve gelecekteki maddi manevi zaferlerinden bahseden Feth suresidir. İslamiyet, cihad ve onun tabii sonucu olan fetihlerle Müslümanların hakimiyetine geçen ülkelerin halkının İslam dinini kabul etmeye zorlanmasını doğru bulmaz. Fethedilen yerlerdeki insanlar, Müslüman olma veya cizye ödemek şartıyla eski dinlerinde kalma hürriyetine ve her iki durumda da İslam devleti hakimiyeti ve himayesi altında yaşama hakkına sahiptir.<sup>16</sup>

İslam dininin bu esasları, Osmanlı Devleti'nin fetih siyasetinin de temelini oluşturmuştur. Bu nedenle fethedilen yörelerdeki gayrimüslim ahali, kendi rızası dışında din değiştirmeye zorlanmamış, onların inanç ve ibadet özgürlüğü ile ibadethaneleri güvence altına alınmıştır. Osmanlı Devleti'nde yeni fethedilen yerlerdeki kiliselerin câmiye çevrilmesi, hem fonksiyonel hem de simgesel açıdan önemli bir durumdu. Bir savaş sonunda gayrimüslimlerden alınan şehirlerin Osmanlı topraklarına katılması durumunda kentin merkezindeki en önemli kilise câmiye çevrilir, ilk Cuma namazı ile serdar kente girer ve sultan adına okunan hutbe ile fetih tamamlanırdı. Bu seremoniye paralel olarak, Osmanlı tarihlerinde en önemli fetih alametlerinden biri olarak "kiliselerin câmiye tebdili" görülmektedir. Kilise câmiye çevrildiği zaman orası artık sultan adına hutbe okunarak şehrin yeni sahibinin ilan edildiği bir mekân olarak kurgulanmıştır.<sup>17</sup>

15 Sebahattin Usta, *Trabzon'da Vakıflar 1550-1650*, (Basılmamış Doktora Tezi, Trabzon 2015), s. 79.

16 Mustafa Fayda, "Fetih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII, s. 467-468.

17 Nuri Adıyke, "Bir Siyasi-İdari Kurum Olarak Osmanlı'da Cami", *Kebikeç*, 30 (2010), s. 8-9.

Semavi Eyice de; Osmanlı Devleti'nin fethettiği şehir ve ülkelerdeki en büyük ve görkemli mabedi câmiye dönüştürdüğünü, bunun bir Osmanlı prensibi olduğunu ifade etmekte ve böylesi camilerin fetih camileri olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.<sup>18</sup> Nitekim Fatih'in İstanbul'u fethi sırasında da süreç böyle gelişmiş; şehrin en büyük kilisesi olan Ayasofya, padişah tarafından câmiye çevrilerek ilk Cuma namazı burada kılınmıştır. Şehrin en büyük kilisesi câmiye çevrildikten sonra diğer mabetlere dokunulmamış, şehirde yaşayan gayrimüslimlere, İslam fikhının öngördüğü şekilde diledikleri gibi ibadetlerini yaşama hakkı verilmiştir. Ancak fetihten sonra şehirdeki Müslüman nüfusun artması ve gayrimüslim nüfusun azalması ile beraber mabetlerdeki cemaat yokluğundan ve camii ihtiyacından dolayı bazı Hristiyan mabetleri câmiye dönüştürülmüştür. 1453 yılından 1923 yılına kadar İstanbul'da câmiye çevrilen kilise sayısı yalnızca 20'dir. Bunların içerisinde ise Fatih Sultan Mehmet döneminde câmiye dönüştürülen mabet sayısı altıdır.<sup>19</sup>

Fatih Sultan Mehmet'in, İstanbul'u fethettikten sonra ilk yaptığı işlerden birinin Ayasofya Kilisesi'ni câmiye dönüştürerek Müslümanların hizmetine sunması olduğu bilinmektedir. Bu tutum, siyasal egemenlik ögesi olan bir devleti ya da bir şehri askeri güç kullanarak ele geçirmek, orada kendi siyasi egemenliğini kurmak ve kurduğu bu egemenliği bütün tebaasına göstermek açısından en tabii hak olarak kabul edilmekteydi. Zira Fatih, uzun bir süre tarih sahnesinde varlığını sürdüren Bizans'ın başkenti olan İstanbul'u ele geçirdikten sonra egemenlik simgesi olan Ayasofya'yı câmiye dönüştürüp şehre Türk ve Müslüman mührünü vurarak fethi perçinlemiştir. Çünkü İstanbul'daki Ayasofya, yalnızca yıkılan Bizans'ın değil, aynı zamanda Ortodoks dünyasının en önemli dinsel mabetlerinden biridir.

### **3. Trabzon'un Fethi ve Altınbaş Meryem (Panagia Chrysocephalos) Kilisesi'nin Fatih Camii (Cami-i Atik) Olarak Dönüştürülmesi**

Trabzon'un fethine dair yukarıda tasnif edilen dönem kaynaklarından, Fatih'in Trabzon'u fethettikten hemen sonra yaptığı ilk işlerden biri, tıpkı İstanbul'da yaptığı gibi, varlığına son verdiği Trabzon Rum Devleti'nin vaftiz/başkilisesi olan Ortahisar'daki Panagia Chrysocephalos Kilisesi'ni câmiye dönüştürmek ve burada Cuma namazı kılmak olmuştur.<sup>20</sup> Zira Komnenos krallarının taç giyme törenlerinin yapıldığı bu kilise, aynı zamanda ölen Komnenos krallarının mezarlarına da ev sahipliği yapmak gibi kutsal bir statüye de sahipti. Maddi tarafından çok manevi açıdan Trabzon Rum Devleti ve Ortodokslar için önemli olan bu kilisenin fetihle birlikte câmiye dönüştürülmesi, tıpkı İstanbul örneğinde olduğu gibi hem kentin egemenliğinin Osmanlı Devleti'ne geçtiğini, hem de manevi olarak da kılınan Cuma namazı ile Türk İslam mührünün vurulduğunu açıkça simgelemektedir. Dolayısıyla Trabzon'un fethi sırasında fetih camii olarak dönüştürülen kilisenin yalnızca sur içinde kalan Ortahisar'daki Fatih Camii olduğu, bunun dışında herhangi bir kilisenin câmiye çevrilmediği açıkça görülmektedir. Zira fetihten önce Trabzon'da Müslüman nüfus bulunduğuna dair herhangi bir veri mevcut değildir. Fetih sırasında Osmanlı ordusuyla birlikte gelen ve fetihten sonra Trabzon'da kalan Müslümanlar da burada meskûn olan gayrimüslimlerin sur içinden sur dışına çıkarılmasıyla birlikte Ortahisar'da yerleşmişlerdir. Bunların sayılarının ne kadar olduğuna dair ilk kayıtlar, 1486 tarihli tahrir kayıtlarında mevcuttur. Buna göre fetihten sonra bizzat Fatih'in emriyle Niksar, Kalanik, Ladik, Amasya, Bafra, Osmancık, İskilip, Çorum, Merzifon, Tokat, Samsun ve civarlarından sürgün yoluyla 202 hane Müslüman Trabzon'da iskan edilmiştir. 1486 yılı itibarıyla

18 <http://www.yeniakit.com.tr/haber/fetih-camiileri-yok-olmanin-esiginde-50169.html>. (Erişim tarihi: 20.01.2016).

19 Nermin Taylan, *Fetihten Sonra Camiye Çevrilen Kiliseler*, <http://nermintaylan.blogspot.com.tr/2013/08/ayasofya-camii-ayasofyabizans.html>. (Erişim tarihi: 20.01.2016).

20 Heath W. Lowry, *Trabzon Şehrinin Türkleşmesi ve İslamlaşması 1461-1583*, (İstanbul: 2012), s. 69.

kentteki toplam Müslüman nüfus yaklaşık 1290 kişiden ibaretti.<sup>21</sup> Dolayısıyla fetih sırasında Osmanlı ordusundakilerin dışında Müslüman bulunmadığı, ahalinin Hıristiyan olmasından dolayı Ortahisar Fatih Camii dışında herhangi bir kilisenin câmiye dönüştürülmesine ihtiyaç bulunmadığı ve Fatih'in de buna göre uygulama yaptığı anlaşılmaktadır.

#### 4. Trabzon Ayasofya Kilisesi'nin Câmiye Dönüştürülmesi

Ayasofya Kilisesi'nin ne zaman câmiye dönüştürüldüğü konusuna geçmeden önce değerlendirmemize kaynak teşkil edecek veriler sunması bakımından fetihten 25 yıl sonra yapılan ilk tahrir kayıtlarına göre Trabzon'daki nüfus durumuna bakmak yararlı olacaktır. Bu konuda iki ayrı akademik çalışma yapan Heath Lowry ve Hanefi Bostan'ın eserlerine göre Ayasofya Mahallesi'nin nüfus durumu şöyledir:

	1486 Tahririnde Ayasofya Mah.	1520 Tahririnde Ayasofya Mah.	1554 Tahririnde Ayasofya Mah.	1583 Tahririnde Ayasofya Mah.
Hıristiyan <sup>23</sup>	135 hane, 808 nüfus. Trabzon nüfusuna oranı %10	234 hane	97 hane	
Müslüman <sup>24</sup>	Yok	Yok	58 hane, 302 kişi	36 hane, 180 kişi

Tablodan da anlaşılacağı üzere bahse konu olan şehrin batı varoşlarındaki Ayasofya Mahallesi'nde 1486, 1520 ve 1554 tahrirlerinde hiç Müslüman yoktur. Ancak 1583 tarihine gelindiğinde ise artık Ayasofya Mahallesi tamamen Müslüman Mahallesi haline gelmiş ve burada artık hiçbir Hıristiyan kalmamıştır. Başka bir ifadeyle 1554 tahririnden itibaren bu mahallede hızlı bir Müslüman iskânı yaşandığı, yaklaşık otuz yıllık süre sonunda mahallenin yalnızca Müslümanların yaşadığı bir mahalleye dönüştüğü görülmektedir. Yine Tahrir kayıtlarına göre 1486'da Müslümanların en yoğun yaşadığı yer Ortahisar'daki Azebler Mahallesi, Hıristiyanların en çok yaşadığı yer ise Ayasofya Kilisesi'nin çevresinde kurulu Ayasofya Mahallesi'dir. 1520'de ise, en çok Müslüman nüfus Ortahisar'daki Cami-i Atik Mahallesi'nde, en çok Hıristiyan nüfus yine Ayasofya Mahallesi'ndedir.

Dönem nüfusu hakkında aktardığımız bu veriler ışığında yukarıda tasnifi yapılan dönem kaynaklarda Ayasofya Kilisesi'nin câmiye dönüştürülmesi şu şekilde değerlendirilebilir. Konu hakkında bize bilgi veren önemli bir kaynak Tahrir Defterleri'dir. Bu defterler, devletin egemenliği altındaki arazilerde gerçekleşen üretimi tespit etmek üzere tutulan kayıtlardan oluşmaktadır. Trabzon'un fetih tarihi olan 1461'den kısa bir süre sonra, yani 1486 tarihinde bölgenin ilk tahriri yapılmış, ardından 1520, 1554 ve 1583 tarihli tahrirlerle devam etmiştir. 1486 tarihli Tahrir Defteri'nde yeralan kayıtlara bakıldığında, üretim yapılmakta olan önemli bir miktar araziye dair tespit yapılırken buralara dair düşülen kayıtlarda "daha önce ... manastırının vakfı idi. Padişah emri ile timara çevrildi" ibaresi dikkat çekmektedir. Bu ibarelerin Ayasofya ile ilgili olanında "Aslında Ayasofya Manastırının vakfı idi. Padişah emri ile timar oldu"<sup>24</sup> ifadesi kayıtlıdır. Bu durum da bize 1486'da Ayasofya'nın henüz câmiye çevrilmediğini, ama mülklerinin elinden alındığını göstermektedir. Bu veriyi tevsik eden diğer bir kayıt da 1520 tahririnde geçen, "1515 yıllık mukata'ası 1300 akça olan Ayasofya Manastırının..."<sup>25</sup> ifadesidir ki bu kayıt da bize 1520 tarihinde Ayasofya'nın henüz câmiye çevrilmediğini göstermektedir.

21 M. Hanefi Bostan, *15 ve 16. Yüzyıllarda Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*, (Ankara: 2002, s. 97.

22 Bostan, *Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*, s. 155.

23 Bostan, *Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*, s. 125.

24 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MAD, nr. 828, s. 17; BOA, A.DFE, nr. 85, s. 16.

25 Bostan, *Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*, s. 400.

Tahrirlerde geçen bu veriye karşın aynı tahrirde Panagia Chrysocephalos Kilisesi(Ortahisar Fatih Camii/Cami-i Atik) için “Aslında cami olan Manastırın Vakfı idi. Padişahımız emri ile timar oldu” ifadesinin kullanılması, Ortahisar’daki eski Komnenos Kilisesi’nin 1486 tarihi itibarıyla cami olarak işlev gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Fetih sırasında Fatih tarafından câmiye dönüştürülmesi gerekli görülmeyen Ayasofya Kilisesi, fetihten yüzyılı aşkın bir süre sonra, 1572-73 tarihinde dönemin padişahının izniyle câmiye çevrilmiştir. Ayasofya Kilisesi’nin Ayasofya Camii’ne dönüştürülmesi hakkında en açık ve ayrıntılı bilgi, ünlü Osmanlı bilgini Trabzonlu Aşık Mehmet tarafından verilmektedir. Trabzon’un fethinden yaklaşık yüzyıl sonra 1556-1557 yıllarında Tekfur Sarayı Mahallesi’nde Hatuniye Medresesi müderrislerinden birinin oğlu olarak dünyaya gelen, Katip Çelebi’nin ünlü “Cihannüma” adlı kitabına öncüllük yapacak düzeyde coğrafya çalışmalarında bulunan ve çalışmasını “Menazirü’l- Avalim” (Âlemlerden Manzaralar) adlı bir kitapta toplayan Trabzonlu Aşık Mehmet’in kitabı, 16. yüzyıl Trabzon’u hakkında ayrıntılı bilgi veren tek eser niteliğindedir. Mahmut Ak tarafından doktora tezi olarak çalışılan kitapta Aşık Mehmet’in bildirdiğine göre, önceden kilise iken padişah emri ile Kürd Ali Bey tarafından 980 H. (M. 1572-73 M.) tarihinde câmiye çevrilen Ayasofya’da ilk Cuma namazı kılındığında hutbe, babası tarafından okunmuş ve hatiplik vazifesi de ona verilmiştir.<sup>26</sup> Türk Tarih Kurumu tarafından üç cilt olarak yayımlanan kitabın Trabzon camiilerinden bahsedilen kısmında Ayasofya hakkındaki bilgiler (parantez içleri bize aittir) aynen şu şekildedir: <sup>27</sup>

Salis (üçüncü) cami-i Ayasofya, sahil-i bahr üzere ebniye-i kafriyyeden (Hristiyan binalarından) bir kinîse (kilise) idi. Sene semânin ve tis’a-mi’e’de (H. 980/M. 1572-73) veyahut dahi sonrada Trabzon ayanından Kürd Ali Bey nam bir sahibü’l-hayr bu Ayasofya ila haysü mâ-lâ-yentehî (sonsuz kadar) Nasara yedinde (Hristiyanların elinde) olmağı münasip görmeyip emr-i sultani (padişah emri) ile yed-i Nasara’dan ahz edip (alıp) salât-ı cum’a ikameti (Cuma namazı kılınması) için minber ve mahfil-i müezzinin ihdas etmiştir.

Ayasofya Kilisesi’nin câmiye dönüştürülme tarihi hakkında bilgi veren bir diğer kaynak ise ünlü seyyah Evliya Çelebi’dir. Çelebi, Seyahatnamesinin Trabzon bölümünde Ayasofya’dan şu şekilde söz etmiştir:<sup>28</sup>

Ayasofya Camii, Süleyman Bey Camii’nin garp tarafındadır. Derya kenarında vakidir. Küffar asrında bina edilmiştir. Sonra Kürlet Ali Bey namında bir vali hazret-i padişaha arz ettikten sonra bunu bâ emr-i sultani (padişah emriyle) zabt ederek sene H. 991/ M. 1583 tarihinde bir mahfil ve minber-i dil-güşâ (gönül açıcı) bir cami haline koymuştur.

Bu konuda bilgi veren diğer bir dönem kaynağı ise Fransız seyyah Julien Bordier’in eseridir. Kitabının Ayasofya Kilisesi kısmında 1609’da Trabzon’a gelen Bordier’in çalışmasına atıfta bulunan Anthony Brayer, yapının 1609’dan hemen önce câmiye dönüştürüldüğüne işaret etmektedir.<sup>29</sup> Brayer’in atıfta bulunduğu Bordier eserinde Ayasofya’ya ilişkin şunları aktarmıştır:<sup>30</sup>

Kilise kapalı durumdaydı; zira bu kilise, camii yapmaları ve ibadetleri için Türklere teslim edilmişti. Çok yaşlı bir Rum kadın bize kapıyı açtı... Ayin yapılan yerden ana kapıya kadar olan kısım içerisinde, mimarisi hayranlık uyandıran küçük küçük, mihraplı bölümler vardı.

26 Aşık Mehmed, *Menazirü’l-Avalim*, s. XXXIX.

27 Aşık Mehmet, *Menazirü’l-Avalim*, c. III, s. 1025.

28 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, C. 2, (Dersaadet İkdâm Matbaası, byy. 1314), s. 88.

29 Anthony Brayer, David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontus*, Vol: I, (Washington: 1985), s. 234.

30 *Relation D’un Voyage En Orient*, Par Julien Bordier, Ecuyer de Jean Gontaut, Baron De Salignac, Ambassadeur a Constantinople (1604-1612), (Atina: 1934), s. 117-119.

Türkler ayin yapılan sunakları ortadan kaldırmışlardı; artık burada hiç ibadet yapılmamaktaydı... Sütunlar üzerinde zarif tonozlar bulunmakta ve büyük duvar ile buna bağlı diğer duvarlar üzerinde, Ahdicedit'teki aziz kişiler ile İsa'nın çektiikleri ve İncil'de bunları anlatan konuların figürleriyle zenginleştirilmiş çok güzel resimler yer almaktaydı... Öğrenebildiğim tek şey, bu kilisenin Rumlar tarafından kurulup, daha sonra tamamen kendi haline bırakıldığı, Türklerin burayı bir câmiye dönüştürmek istedikleri, fakat her nedense, onların da bu eseri kendi haline terk edip artık burada ibadet yapmadıklarıydı...

Bordie'nin ifadesinden 1609 yılında Ayasofya Kilisesi'nin, kilise olarak fonksiyonunun sona ermiş olduğu, ancak henüz camii olarak da aktif bir ibadet yeri olmadığı izlenimi edinilmektedir.

Konuya dair ayrıntılı bilgi veren diğer bir çalışma ise Heath W. Lowry'nin "Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi" adlı eseridir. Fetihden sonra tutulan Osmanlı Tahrir Defterleri merkeze alınarak yapılan bu çalışmada da şehrin batı varoşlarında bulunduğu belirtilen Ayasofya Mahallesi'nin 1486, 1523 ve 1583 tahrirlerine göre Hıristiyan toplumunun geleneksel merkezi olma niteliği taşıdığını belirten Lowry, St. Sophia Kilisesi'nin Ayasofya Camii'ne dönüştürülmesinin 1572 yılında ya da bundan kısa bir süre sonra gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>31</sup> Aynı kayıtlardan aynı dönem hakkında bir çalışma yapan M. Hanefi Bostan da Âşık Mehmet'e atıfta bulunarak Ayasofya Kilisesi'nin H. 980 (M. 1572-73 M.) veya daha sonraki bir tarihte câmiye dönüştürüldüğünü teyit etmektedir.<sup>32</sup>

Dönem kaynakları üzerinde yapılan çalışmalar ışığında Ayasofya Kilisesi'nin, câmiye dönüştürülmesine dair Âşık Mehmet'in birinci el kaynak olarak verdiği bilgiye itibar etmek en akla uygun durum olsa gerektir. Hiç kuşku yok ki bu durumu dönemin nüfus kayıtları da teyit etmektedir. Şöyle ki; Osmanlı Devleti'nin fetih siyaseti gereğince, fethedilen gayrimüslim şehirlerindeki en büyük ve görkemli mabedin câmiye dönüştürülmesi bağlamında Trabzon'daki başkilise Fatih tarafından Ortahisar Fatih Camii olarak Müslümanların hizmetine sunulmuştur. Bu tarihlerde şehrin batı varoşlarında yer alan ve Ayasofya Mahallesi'nde bulunan Ayasofya Kilisesi, hem ücra bir yerde bulunduğu için sembolik bir anlam taşımaması, hem de 1461-1554 tarihleri arasında bu mahallede hiç Müslüman nüfus bulunmadığı gibi Trabzon'un en büyük Hıristiyan Mahallesi olma özelliği taşıması nedeniyle Fatih tarafından câmiye çevrilmemiştir. Kaldı ki hiç Müslüman'ın yaşamadığı Ayasofya Mahallesi'ndeki Hıristiyanlara ait mabedin câmiye çevrilerek Hıristiyanların ibadethanesiz bırakılması, Osmanlı millet sistemi ve hoşgörü anlayışına da aykırılık teşkil edecek bir durumdur.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında Ayasofya Kilisesi'nin câmiye çevrilmesi, başta İstanbul olmak üzere başka Osmanlı şehirlerinde de örnekleri görüldüğü gibi, zaman içinde Müslüman nüfusun yoğunlaşarak ibadethane ihtiyacının ortaya çıkması süreciyle ilgili bir gelişmedir. Nitekim Trabzon Ayasofya Kilisesi'nin Müslümanların ibadethane ihtiyacı hasıl olduğu dönemde câmiye çevrilmesi örneğinde olduğu gibi bir tartışma İstanbul'da da yaşanmış, hatta konu dönemin mahkemelerine de taşınmıştır. Konu hakkında "Hukuki Bir Tartışmanın Tarihi Zemini: İstanbul Nasıl Alındı" adlı bir makale kaleme alan Feridun Emecen olayı özetle şöyle aktarmıştır: İstanbul'un fethinden sonra Çarşamba ile Draman arasındaki Pammakaristos kilisesi Fatih tarafından patrik Gennadius'a patrikhane olmak üzere tahsis edilmişti. 1490'a doğru söz konusu mahalde Hıristiyan cemaatinin azalması, buna mukabil Müslüman cemaatin artması üzerine buranın câmiye çevrilmesi için bir kısım ahali tarafından başvuruda bulunulmuş, ancak bu başvuru reddedilmiştir. II. Bayezid döneminde başlayan bu hadise I. Selim (Yavuz) döneminde yeniden gündeme gelmiştir. Osmanlı-Safevi mücadelesinin

31 Lowry, *Trabzon Şehrinin Türkleşmesi*, s. 100-104.

32 Bostan, *Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*, s. 65.

sebepler olduğu dini hassasiyetlerin hayli arttığı bu dönemde Müslüman Mahallesi içinde kalan patrikhane ile ilgili tartışmalar yeniden alevlenmiştir. Ulemanın bir bölümü, kılıç gücüyle alınmış bir şehirde ibadete açık kiliseler üzerinde ihtiyaç olduğu halde Müslümanların istediği gibi tasarrufta bulunamamaları şiddetli bir şekilde eleştirilmeye başlanmıştır. Bunun üzerine çıkan dini tartışmalarda sonuç; Hanefi fıkhı içinde kiliselerin kılıçla alınmış bir şehirde mevcut olabileceği ve zimmet hukukunun da bu durumda uygulanabileceği kanaatine varılmıştı. Bunun sonucu olarak da bir şehir ister kılıçla ister barış yoluyla alınsın, tasarruf hakkı sultana geçmiştir ve o istediği şekilde uygulama yapabilir. Bu düşünceden hareketle de Fatih, Patrik Gennadius'a kiliseyi muhafaza edecek bir ferman vermekte beis görmemiştir.<sup>33</sup>

İstanbul'da yaşanan ve kimi padişahların gündemine kadar uzanan bu gelişmede olduğu gibi Trabzon'da da Ayasofya Mahallesi'nde Müslüman nüfusun yoğunlaşması üzerine bir câmiye ihtiyaç hasıl olmuş, bu bağlamda cemaati kalmayan kilisenin câmiye çevrilmesi meşruiyet kazanmıştır. Nitekim fetihten önce Hıristiyanlara ait Trabzon'da mevcut başkaca bazı kiliselerin de faaliyetlerini sürdürdüğü, zaman içinde bu kiliselerin buldukları mahallelerde Müslüman nüfusun yoğunlaşmasına ve ihtiyaç hâsıl olmasına bağlı olarak bu kiliselerden bir kısmının câmiye dönüştürüldüğü bilinmektedir. Bunlardan Bunlardan Esentepe Mahallesi'ndeki Aziz Philip Kilisesi 1665'de Kudreddin Camii'ne<sup>34</sup>, Pazarkapı Mahallesi'ndeki St. Andrea Kilisesi 1550'li yıllarda<sup>35</sup> Molla Siyah Camii'ne, Kemer kaya Mahallesi'ndeki kilise (şapel) XVI. yüzyıl ortalarında Sarmaşıklı Camii'ne<sup>36</sup>, Çömlekçi'deki Kilise 1953'te Hüsnü Göktaş Paşa Camii'ne dönüştürülmüştür.<sup>37</sup> Bu bağlamda Ayasofya Kilisesi'nin de mahallede Müslüman nüfusun yoğunlaştığı ve câmiye ihtiyacın ortaya çıktığı 1572/73 tarihinde câmiye çevrilmiş olduğuna dair dönem tanığı Âşık Mehmet'in ifadelerinin gerçeğin tezahürü olduğu söylenebilir.

Burada dikkat çeken bir diğer husus da eserinde olayın tanığı olduğunu belirten Âşık Mehmet'in, Ayasofya'nın câmiye çevrilmesi için padişah izni alındığı ifadesidir. İstanbul'da yaşanan olaya dair verilen fetvada, fetihten sonra tasarrufun padişaha geçtiği, dolayısıyla söz konusu mekânlar üzerinde tasarrufta bulunma hakkının padişaha ait olduğu hükmünden hareketle, Trabzon Ayasofya'sının câmiye dönüştürülmesi için bizzat mülk üzerinde tasarruf hakkına sahip olan dönem padişahından izin alınmış olmasıdır. Her ne kadar tutarlı olmasa ve dayanaktan yoksun olsa da Ayasofya'nın fetih sırasında mescide, daha sonraki yıllarda Cuma namazı da kılabilmek için câmiye çevrildiği iddiaları bu bağlamda boşa çıkmaktadır. Zira şayet tasarruf hakkına sahip bulunan Fatih Sultan Mehmet tarafından Ayasofya'nın mescide çevrilmesi sözkonusu olmuş ise, câmiye dönüştürmek için yeniden padişah izni alınmasına ihtiyaç olmaması, bu iznin yerel dini otoriteler tarafından verilmesi gerekirdi. Dolayısıyla bu durum da bize Ayasofya Kilisesi'nin Fatih tarafından fetih sırasında câmiye/mescide çevrilmemiş olduğunu göstermektedir.

## 5. Fatih Sultan Mehmet Han Vakfı ve Ayasofya Camii Vakfı

Bir vakfın kurucusu tarafından vakfın işleyişiyle ilgili olarak düzenlenen resmi belge olan vakfiye (vakıfnâme), vakfedilen malın hangi hayır işlerinde kullanılacağını, ne şekilde

33 Feridun M. Emecen, "Hukuki Bir Tartışmanın Tarihi Zemini: İstanbul Nasıl Alındı", *Osmanlı İstanbul'u I*, ed. Feridun M. Emecen-Emrah Safa Gürkan, (İstanbul: 2004), s. 38-40.

34 Murat Yüksel, *Trabzon'da Türk İslam Kitabeleri*, C. I, (Trabzon: 2000), s. 110.

35 Bordier'in 1609'da Trabzon'a yaptığı ziyarette camii olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ömer İskender Tuluk- Halil İbrahim Düzenli, "Yitik Mirasın izinde: Trabzon'da Osmanlı Camii ve Mescitleri (1461-1583)", *CIÉPO Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyumu Bildirileri*, (Trabzon: 2011), s. 141-142.

36 1554 yılı tahrir kayıtlarında Mahalle-i Mescid-i Sarmaşık adlı Müslüman mahallesinin bulunması, bu tarihte buradaki kilisenin "Mescid-i Sarmaşık" adıyla camiiye dönüştürüldüğünü göstermektedir. Lovry, a.g.e., s.91.

37 Hamiyet Özen-Ömer İskender Tuluk-Hüseyin Emre Engin v.dğr., *Trabzon Kent İçi Kültür Varlıkları Envanteri*, (Trabzon: 2010), s. 57, 58, 59, 63.

yönetileceğini gösteren senet niteliği taşır.<sup>38</sup> Bu bağlamda vakfiye, herhangi bir vakıf hakkında başvurulacak temel vesikadır. Bu nedenle bildiriye konu olan Trabzon'un fethi ve sonrasında yüzyılda Trabzon'da kurulmuş vakıflara dair vakfiye kayıtlarının, Vakıflar Genel Müdürlüğü dâhil olmak üzere hiçbir yerde bulunmaması, konuya ilişkin değerlendirmenin asli kayıtlar üzerinden yapılmasına imkan sağlamamaktadır.<sup>39</sup>

Her ne kadar yukarıda Ayasofya Kilisesi'nin fetihten yaklaşık yüzyılı aşkın bir süre sonra câmiye çevrildiğine dair değerlendirme yapılmış olsa da Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan Ayasofya Cami-i Şerifi'ne ait tapu senedi, tartışmanın farklı bir zemine taşınmasına neden olmaktadır. Zira, 19.11.1936 tarihli bu Türkiye Cumhuriyeti Tapu Senedi'nde Ayasofya-yı Kebir Cami-i Şerifi adıyla Ebu'l-feth Sultan Mehmet Vakfı adına kayıtlı olduğu yazılıdır. Ayasofya Kilisesi'nin Fatih Sultan Mehmet Vakfı'nın mülkiyetinde olduğu yazılı olan bu kayıttan hareketle, buranın Fatih'in Trabzon'u fethi sırasında câmiye çevrilmiş olduğu sonucuna varılmaktadır. Hiç kuşku yok ki günümüz veri ve belgelerinden hareketle yaklaşık 550 yıl önceki tarihsel gerçekliğe ulaşmak mümkün olmadığı gibi bu yaklaşım anakronizm maluliyetini de bünyesinde barındırmaktadır. Bu durumda aranan hakikate ulaşabilmenin yolu, geçmişten günümüze doğru bir kronoloji oluşturmaya çalışmaktan geçmektedir. Konuya bu yöntemle yaklaşıldığında tarihi gelişmelerin şöyle bir seyir izlediği görülmektedir.

Fatih Sultan Mehmet Han Vakfı'na dair elimizde vakfiye kaydı bulunmamakla birlikte, bu vakfın Trabzon Rum Devleti'nin başkilisesi olduğu için simgesel egemenlik göstergesi olması bakımından câmiye çevrilen Ortahisar Fatih Camii'nin kurumsal bir kimlik kazanması ve her türlü ihtiyacının karşılanması amacıyla Fatih tarafından kurulduğu düşünülebilir. Zira Müslüman-Türk Osmanlı egemenliğinin simgesi olarak câmiye dönüştürülen bu mabedin herhangi bir ekonomik sorunla karşılaşmadan Müslüman cemaatin hizmetine sunulması da ayrı bir önem arz etmektedir.

Tapu tahrir kaydı ve şer'iyeye sicilleri gibi birinci el Osmanlı arşiv belgelerinden yararlanarak Trabzon'un fethinden başlayıp yaklaşık 150 yıllık bir dönemi en ince ayrıntılarına kadar irdeleyerek bir doktora çalışması yapan Hanefi Bostan'ın tespitine göre Fatih Sultan Mehmet Han Evkafı, Cami-i Atik (bugünkü Ortahisar'daki Fatih Camii) için olup bu vakfa ait 1486 tarihli tahrirde 21 adet icaresi mevcuttur.<sup>40</sup> Fetihden 25 yıl sonra yapılan ilk tahrir yazımında Fatih Sultan Mehmet Han vakfından söz edilmekle birlikte bu vakfın yalnızca Ortahisar'daki Fatih Camii ile ilgili olduğu kaydı da düşülmüştür. Başka bir ifadeyle Fatih Sultan Mehmet Han vakfının yetki ve sorumluluğu, bizzat Fatih tarafından câmiye çevrilen Ortahisar Fatih Camii ile sınırlı görülmektedir. Nitekim 30 Aralık 1560 tarihinde Trabzon sancakbeyliğine atanan ve döneminde sancağın tahririni yaptıran Kasım Bey'in, Trabzon şehrinin Ortahisar semtindeki Fatih Sultan Mehmet Camii'ne bazı yerleri vakfetmiş olduğuna dair kayıtlar<sup>41</sup> da bu vakfın yalnızca Ortahisar'daki camii ile sınırlı olduğu görüşünü desteklemektedir.

Öte yandan Sebahittin Usta, Trabzon Şer'iyeye Sicilleri ve Vakıflar Genel Müdürlüğü kayıtları üzerinden hazırladığı "Trabzon'da Vakıflar 1550-1650" adlı doktora tezinde söz konusu dönem içinde 32 adet vakıf tespit etmiştir. Bunlar arasında Fatih'in Trabzon'u fethi sırasında

38 Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42 (2012), s. 465.

39 İçlerinde Trabzon'daki vakıflara ait vakfiyelerle ferman ve beratların da bulunduğu çok sayıda belge ve obje 18 Nisan 1916-24 Şubat 1918 yılları arasında yaşanan Rus işgali sırasında Rus Bilimler Akademisi Heyeti tarafından Rusya'ya götürülmüştür. Bkz. Halit Dündar Akarca, "İlmi İşgal: Birinci Cihan Harbi'nde Rus Bilim Adamlarının Trabzon ve Civarında Gerçekleştirdikleri Arkeolojik Faaliyetler", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 9/17, (2014), s. 30; Veysel Usta, *Rus Bilimler Akademisi Heyeti Tarafından İşgal Yıllarında Trabzon'da Yapılan Çalışmalar ve Rusya'ya Götürülen Eserler*, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 153, (Aralık 2004), s. 14.

40 Bostan, *Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*, s. 396.

41 Bostan, *Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*, s. 63.

câmiye çevirerek Ortahisar Fatih Camii (Cami-i Atik) adı verilen camii için kurulduğu belirtilen Fatih Sultan Mehmet Vakfı'na dair bilgiler de yer almaktadır.<sup>42</sup>

Bu tespit ve değerlendirmelerden Fatih Sultan Mehmet Vakfı'nın, büyük olasılıkla Fatih'in Trabzon Rum Devleti'nin başkilisesi konumunda bulunan Panagia Chrysocephalos Kilisesi'ni, Türk ve Müslüman mührünü vurmak üzere bizzat câmiye çevirerek namaz kıldığı Ortahisar Fatih Camii'nin faaliyetlerini desteklemek üzere kurduğu/kurdurduğu bir vakıf olduğu sonucuna varılabilir.

Öte yandan dönem kayıtlarında Ayasofya Cami-i Şerifi Vakfı adlı başka bir vakfın varlığı da söz konusudur. Usta, çalışmasında buna dair ilk kaydın H. Muharrem 1041 (M. Temmuz/Ağustos 1631) tarihli olduğunu belirtmektedir. 1827 no'lu Trabzon Şer'iyye (Kadı) Sicili'nde yer alan 1631 (1041 H) tarihli Ayasofya Cami-i Şerifi Vakfı'na mütevellî tayini konulu kayıta aynen şu ifadeler yer almaktadır:<sup>43</sup>

Sadaret kaimmakamı Vezir Recep Paşa'nın adamlarından Sinan, südde-i saadete (İstanbul'a) gelip Trabzon kazasında olan Ayasofya Cami-i Şerifi'nin evkafı tevliyetinin kendisine verilmesi için yardım rica edince tevcih edip bu nişan-ı hümayunu verdim ve buyurdum ki gidip vakıf mütevellisi olsun ve vazifesini yapsın hiç kimse ahde mani olmasın şöyle bilesiz alamet-i şerife itimat kılasız...

Vakfın kuruluşuna dair herhangi bir veri sunmasa da bu kayıt bize, en azından 1631 yılında Ayasofya Kilisesi'nin câmiye dönüştürülmüş olduğunu ve bu camiinin hizmetlerini desteklemek amacıyla Ayasofya Cami-i Vakfı adıyla bir vakıf kurulmuş olduğunu göstermektedir.

Bu durumda şu soru akla gelmektedir. Şayet 1936'da düzenlenen tapu kaydındaki ifadeden hareketle Ayasofya Kilisesi fetihle birlikte câmiye dönüştürülerek Fatih Sultan Mehmet Vakfı'na bağlanmış ise o halde yukarıda 1631 tarihli belgesi aktarılan Ayasofya Cami-i Şerifi Vakfı'nın varlığı nasıl izah edilecek ve nereye konumlandırılacaktır. Bu sorunun izahı ancak şu şekilde yapılabilir: Ayasofya Camii, Fatih Sultan Mehmet tarafından fetih sırasında câmiye çevrilerek Fatih Sultan Mehmet Vakfı'na bağlanmış, ancak daha sonra Ayasofya Camii Vakfı'nın kurulmasıyla birlikte Fatih Sultan Mehmet Vakfı'ndan ayrılarak yeni kurulan vakfa devredilmiş; camiinin hizmetleri de bundan sonra bu vakıf tarafından yürütülmüştür. Ancak bu zorlama izah, hem vakıf hukukuna, hem de Fatih Sultan Mehmet Vakfı'nın kurucusu Fatih'in iradesine aykırılık teşkil etmektedir. Çünkü bizzat Fatih Sultan Mehmet tarafından ve onun iradesiyle kurulmuş olan Fatih Sultan Mehmet Vakfı'nın uhdesinde bulunduğu varsayılan Ayasofya Camii, onun ölümünün üzerinden yüz yılı aşkın bir süre geçtikten sonra kurulan Ayasofya Cami-i Şerifi Vakfı'na devredilmiş olmalıdır ki bu da Fatih'in iradesinin yok sayılması anlamına gelmektedir. Hiç kuşku yok ki böyle bir gelişme, hem Fatih'in iradesine, hem de onun tarafından kurulan Fatih Sultan Mehmet Vakfı'nın vakıf senedine aykırılık teşkil eder bir durum olacaktır.

Halbuki günümüzden geriye doğru yapılacak bu anakronik değerlendirme yerine, dönemden günümüze doğru mevcut verilerin değerlendirilmesi, hakikate daha yakın bir sonuç elde edilmesine yardımcı olacaktır. Yukarıda dönem kaynaklarına dayalı olarak Ayasofya Kilisesi'nin fetih camii olmadığı ve Fatih Sultan Mehmet tarafından câmiye çevrildiği ortaya koyulmuş; buranın yörede Müslüman nüfusun yoğunlaşarak bir câmiye ihtiyaç duyulmasının sonucu olarak 1572/73 tarihinde câmiye çevrildiği izah edilmişti. Buna göre câmiye çevrilen Ayasofya'nın hizmetlerinin yürütülmesini sağlamak üzere muhtemelen 1573'ten sonra Ayasofya Cami-i Şerifi adlı bir vakıf kurulmuştur. Bu vakıf eldeki verilere göre

42 Usta, *Trabzon'da Vakıflar 1550-1650*, s. 79.

43 Trabzon Şer'iyye Sicili (TŞS), No: 1827, 1631 (1041).



19. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş, ancak bu tarihten itibaren adına rastlanılamamıştır. Trabzon Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nde mahfuz iken 1990'lı yılların sonlarında Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne intikal eden 13 adet Vakfiye Kayıt Defteri üzerinde çalışan Mustafa Oflaz, bunlardan 1842-1843 tarihli kayıtları içeren "1 No'lu Vakfiye Kayıt Defteri"nde 30 adet vakıf camii bulunduğunu belirtmektedir. Defterdeki verilerden hareket ederek Trabzon vakıfları hakkında değerlendirmeler yapan Oflaz'ın çalışmasındaki 30 vakıf arasında Ayasofya Cami-i Şerifi Vakfı'nın yer almaması dikkat çekmektedir.<sup>44</sup>

Bu veriden hareketle, 1600'lerden 1900'lere kadar faaliyetini sürdüren Ayasofya Cami-i Vakfı'nın 19. yüzyıl başlarından itibaren kayıtlarda adının geçmemesi, çok değişik şekil ve sistemlerle idare edilmekte olan vakıfların idarelerinin belli bir çatı altında toplanarak denetiminin kolaylaştırması amacıyla 1826'da Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin kurulmasıyla ilgili bir gelişme olarak düşünülebilir. Zira bu tarihten itibaren hem Osmanlı hanedan mensupları tarafından kurulan ve "Selatin Vakıfları" olarak da adlandırılan mazbut vakıfların, hem de mülhak vakıfların yönetim ve denetim yetkisi bu nezarete verilmiştir. Hal böyle olsa da Osmanlı döneminde Selatin Vakıflarının kapatılması veya başka bir vakıfla birleştirilmesi gibi bir örneğe rastlanmadığı, buna karşın diğer vakıfların çeşitli nedenlerle ve kadı kararına dayalı olarak birleştirildiği veya faaliyetine son verildiğine dair uygulamalar mevcuttur. Bu uygulama dikkate alındığında, Ayasofya Cami-i Şerifi Vakfı'nın da takriben Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin kurulmasından sonraki süreçte adının kayıtlarda yer almaması, bu vakfın bir şekilde tasfiye edilerek uhdesinde bulunan Ayasofya Cami-i Şerifi'ne dair görev ve yükümlülüklerinin Fatih Sultan Mehmet Vakfı'na devredilmiş olduğu düşünülmektedir. Nitekim 1842-1843 tarihli kayıtları içeren "1 Nolu Vakfiye Kayıt Defteri"nde Fatih Sultan Mehmet Vakfı'nın uhdesinde bulunan mülkler arasında Ayasofya Cami-i Şerifi'nin de adının bulunması, yukarıdaki değerlendirmemizi anlamlandırmaktadır. Bu yaklaşımın, Ayasofya Camii'ne ait 19. yüzyılın ikinci yarısındaki arşiv belgelerine de yansıdığı görülmekte, yazışmalarda "Trabzon'un fethinden sonra Sultan Mehmed Han tarafından kiliseden câmiye çevrilen Ayasofya Camii" ibaresi kullanılmaktadır.<sup>45</sup> 19. yy.da meydana gelen değişikliğin belgelere bu şekilde yansımaları, tarihin doğal akışı içindeki gelişmeyi değil, içinde bulunulan günden geriye doğru suni bir tarih oluşturma çabasına işaret etmektedir. Hiç kuşku yok ki Türkiye Cumhuriyeti Devleti de bütün kurumlarda olduğu gibi 1826'da kurulan Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ni devralmış ve bundan sonraki uygulamalar bu nezaretin uygulama veya tanımları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle bugün Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan Ayasofya Camii'ne dair tapu kaydı da her ne kadar 1572/73 yıllarında câmiye çevrilerek adına kurulmuş olan Ayasofya Cami-i Vakfı'nın uhdesinde bulunan ancak Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin kurulduğu tarihten itibaren Fatih Sultan Mehmet Vakfına intikal etmesine rağmen sanki fetih sırasında Ortahisar Fatih Camii (Cami-i kebir) için kurulan vakfın fetihten itibaren mülkiyetinde bulunuyormuş gibi yanlış bir değerlendirmeye konu olagelmıştır.<sup>46</sup>

44 Mustafa Oflaz, "1 Nolu Vakfiye Kayıt Defteri'ne Göre 1842 Yılı Trabzon Merkez Vakıfları", *Akademik Yorum*, Güz, (1992), s. 20-21. Oflaz, sözkonusu defterin kapağında 1834-1853 tarihlerinin yazılı olduğunu ancak içeriği incelendiğinde yalnızca 1842-1843 yıllarına ait kayıtların bulunduğunu ifade etmektedir. Yine bu defterde toplam 68 vakfın kayıtlarının tutulduğunu belirten Oflaz bunlardan 30'unun camii, 13'ünün mescid, 2'sinin medrese, 19'unun şahıs, 1'inin camii imamı, 1'inin camii müderrisi, 1'inin de camii ders-i âmî vakfı olduğunu belirtmektedir.

45 BOA. MKT.MHM., nr. 312/14.

46 Böylesi bir yanlış değerlendirmeye, yani 19. yüzyıl belgelerinden hareketle 15. yüzyıl dönemi olayına ait çıkarım yapılmış olmasına, kimi akademik çalışmalarda da rastlanmaktadır. Nitekim "Trabzon Ayasofya Camii'nin "Mülkiyet Hakkı" Üzerine Bir İnceleme" adlı makalede yer alan; "Trabzon Ayasofya-i Kebir Camii'nin 1461 yılında Trabzon'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet Han tarafından kiliseden camiiye dönüştürülen eski eserlerden olduğu 23 Muharrem 1318 (23 Mayıs 1900 M.) tarihli belgeden anlaşılmaktadır. (BOA, EV.M KT-03030.00152)" ifadesi de aynı yanlış değerlendirmenin kurbanı olmuştur. Bkz. Yakup Emre Çoruhlu-Osman Demir, "Trabzon Ayasofya Camii'nin "Mülkiyet Hakkı" Üzerine Bir İnceleme", *Vakıflar Dergisi*, 42, (Aralık 2014), s. 90.

## Sonuç

Trabzon Ayasofya Kilisesi'nin câmiye d n st r lme tarihi ve buna bağlı olarak mülkiyet durumu üzerine ileri sürülen görüşlerin dönem kayıtları üzerinden değerlendirilmesi sonunda Şu sonuçlara ulaşılmıştır.

1- Fatih Sultan Mehmet tarafından 1461'de Trabzon'un alınması sırasında Osmanlı Devleti'nin fetih camii uygulaması gereğince Şehrin en önemli Hristiyan mabedi olan Panagia Chrysocephalos Kilisesi Ortahisar Fatih Camii (Cami-i Atik) adıyla câmiye d n st r lm şt r.

2- Bu camiinin her türlü ihtiyaının karşılanması için Fatih'in emriyle Fatih Sultan Mehmet Vakfı adlı bir vakıf kurulmuş ve akarlarıyla söz konusu camiinin faaliyetlerini desteklemiştir. Dönem kayıtlarına göre bu vakfın uhdesinde Ayasofya Camii'nin olduğuna dair herhangi bir veri bulunmamaktadır.

3- Osmanlı tahrir kayıtlarına göre Ayasofya Mahallesi, 1461'deki fetihden 1554'e kadar Trabzon'daki en çok Hristiyan nüfusun yaşadığı mahalle olup bu tarihe kadar bu mahallede hiç Müslüman nüfus yoktur. Dolayısıyla dönem kayıtlarının da işaret ettiği gibi Ayasofya Kilisesi, Ayasofya Mahallesi'nde Müslüman nüfusun yoğunlaşmaya başladığı ve camiinin ihtiyaç haline geldiği 1572-73 yıllarında câmiye d n st r lm şt r.

4- Ayasofya Kilisesi'nin câmiye d n st r lmesinden sonraki süreçte bu camiinin faaliyetlerini sürdürmesine destek olmak amacıyla Ayasofya Cami-i Vakfı adlı bir vakıf kurulmuş ve 19. yüzyıla kadar vakfın faaliyetleri devam etmiştir.

5- 19. yüzyıldan itibaren Ayasofya Camii Vakfı kayıtlarda yer almazken Ayasofya Camii'nin Fatih Sultan Mehmet Vakfı'nın uhdesine geçtiği bu döneme ait belgelere yansımıştır. Bu yeni durumun, 1826'da Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin kurulması ve bütün vakıfların denetimini devralmasıyla ilgili bir düzenleme olduğu düşünülmektedir.

Sonuç itibarıyla bugün tapu kaydında mülkiyeti Fatih Sultan Mehmet Han Vakfı'na ait olan Ayasofya'nın câmiye d n st r lme tarihi üzerinde yapılan değerlendirmelerin, 19. yüzyıl kayıtlarından hareketle 15. yüzyıl olaylarına dair bir çıkarım yapmak gibi anakronik bir maluliyet taşıdığı görülmektedir. H lbuki 15 ve 16. yüzyıl kayıtlarından günümüze doğru ilerlendiğinde Ayasofya Kilisesi'nin bir fetih camii olmadığı, mahallede Müslüman nüfusun yoğunlaşmasıyla doğan bir ihtiyaın karşılanması için daha sonraki yıllarda câmiye d n st r ld ğu ve bugün Fatih Sultan Mehmet Vakfı'nın mülkiyetinde bulunsa bile bu kaydın 19. yüzyıldan itibaren yürürlükte olduğu açıkça görülmektedir.

## TRABZONLU KARDİNAL BESSARİON (1403/8-1472) VE RÖNESANS KÜLTÜRÜNE KATKILARI

Zeynep İNAN ALİYAZICIOĞLU\*

### Giriş

15. yüzyılın başlarında Türklerin Doğu'da ilerleyişi ve yüzyılın ortalarına doğru İstanbul'un fethi Batı Avrupa'yı pek çok yönden etkilemiştir. Bu etkileşimin en önemli kültürel hamlesi ise kuşkusuz İstanbul'un düşmesinden sonra buradan Avrupa'ya giden entelektüellerin Avrupa hümanizmine ve Rönesans'ına yaptıkları katkı şeklinde olmuştur.<sup>1</sup> 15. yüzyılın ortalarına doğru İtalya'ya göç eden Bizanslı mülteciler arasında en dikkat çekici isimlerden biri, çalışmamızın konusu olan Trabzonlu Kardinal Bessarion'dur. Kariyerine Ortodoks bir din adamı olarak başlayan Bessarion Ferrara-Floransa Konsilinin ardından İtalya'ya göç ederek Latin-Katolik Kilisesi'ne bağlanmış, Kilise içinde yüksek mevkilere ulaşmış, hatta İtalya'da papalarla kurduğu yakın ilişkiden dolayı 1455 ve 1471'de olmak üzere iki kez papalığa aday olmuştu.<sup>2</sup> Ortodoks öğretileri terk etmesine rağmen Bessarion bir taraftan yaşamı boyunca Bizans'ın yeniden diriltilmesi için uğraşmış, diğer taraftan yetişmiş olduğu coğrafyanın tarihi, edebi ve kültürel mirasına sahip çıkarak birikimini Avrupa'ya aktarmış, böylece Avrupa hümanizmine ve Rönesans kültürüne çeşitli yönlerden katkıda bulunmuştur.

### Kardinal Bessarion (1403/8-1472)

Hayatının ilk dönemine ait fazla bilgi bulunmayan Bessarion, 1403 ila 1408 yılları arasında Trabzon'da doğmuştur. 1416'da eğitmeni Trabzonlu Dositheos ile birlikte Trabzon'dan ayrılarak Konstantinopolis'e giden Bessarion 1417-1418 yıllarında Selymbria (Silivri) metropolitanı Johannes Chortasmenos (aş.yk. 1370- aş. yk. 1436/1437) ve hatip Georgios Chrysokokkes'ten dersler almıştır. Burada daha sonra Patrik II. Gennadios Scholarios ismiyle anılacak Georgios Kurteses Scholarios (aş.yk. 1400/1405-aş.yk. 1472/1474; Patrikliği aş.yk. 1454-1455/46, 1463 ve 1464-1465) ve İtalyan hümanist Francesco Filelfo (1398-1481) ile arkadaş olmuş, hayatının sonuna kadar onlarla yazışmaya devam etmiştir. 1423'de papaz, 8 Aralık 1425'de diyakoz ve 8 Ekim 1430'da ise rahip olmuştur. Rahip olarak Mora Yarımadası'nda Mistra'ya Despot II. Theodor Palaiologos (1407-1443)'un sarayına gitmiş orada Georgios Gemisto Pletho (aş.yk. 1360-1452)'un yanında 1431-1436 yılları arasında felsefe, astronomi ve müzik eğitimi almıştır. Bessarion burada Platon'un felsefi eserlerini detaylı bir biçimde öğrenme fırsatı bulmuştur. Atinalı düşünürün ve onun haleflerinin bilinmeyen öğretilerini burada keşfetmiştir.<sup>3</sup>

\* Araş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih, zinan@ktu.edu.tr.

1 Detaylı bilgi için bkz. Jonathan Harris, *Greek Emigres in the West: 1400-1520*, (Camberley, Surrey: Prophyrogenitus, 1995), s. 18 vd.

2 C. R., "Bessarion of Nicaea", *The Classical Tradition*, ed. A. Grafton v.dğr., (Harvard: Harvard University Press, 2010), s. 126.

3 Klaus-Peter Todt, "In Calumniatorem Platonis: Kardinal Johannes Bessarion (ca. 1403-1472) als Vermittler und Verteidiger

Bessarion Konstantinopolis'te eğitimine devam ederken Bizans imparatorları tarafından çeşitli nedenlerle dönem dönem Trabzon sarayına gönderilmiştir. İlk olarak Bizans İmparatoru VIII. Johannes ve Trabzon İmparatoru IV. Aleksios'un kızı Maria arasındaki evlilik akdinin gerçekleştirilmesi amacıyla 1424-1427 yılları arasında Trabzon sarayına gitmiştir. 1436'da ise IV. Johannes tarafından Türklere karşı işbirliği yapmak amacıyla Trabzon'a gönderilmiş, ancak bu talepten olumlu bir cevap alamadan geri dönmek zorunda kalmıştır.<sup>4</sup>

Bessarion, 1436'da Konstantinopolis'e geri döndüğünde İznik ve Bitinye metropolitenliğinin başına geçmiştir. Bu göreve atandıktan kısa bir süre sonra 27 Kasım 1437'de VIII. Johannes Palaiologos (1425-1448) ve ekümenik patrik II. Joseph (1416-1439)'in önderliğinde düzenlenen Ferrara-Floransa (1438 Mart-1439 Temmuz) Konsiline Bizans delegasyonun üyesi olarak katılmıştır.<sup>5</sup> Ferrara-Floransa Konsili Bessarion'un hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Konsil başladığında Bessarion Ortodoks inancını savunmuşsa da tartışmalar ve uzun müzakereler sonucunda Katolik inancının geçerli olduğuna inanmaya başlamıştır. Bessarion Katolik ve Ortodoks inancı arasındaki farklılıkları Latin Kilisesi lehine savunmuş, bu nedenle de konsilde ön plana çıkarak sonuç bildirgesinin Grekçe versiyonunu halka kendisi duyurmuştur (6 Temmuz 1439).<sup>6</sup> Doğu ve Batı Kilisesi arasındaki birleşmenin hevesli bir savunucusu olarak görülen Bessarion Konstantinopolis'e dönünce birleşme (union) karşıtı kişiler tarafından dışlanmış, bu nedenle birkaç ay içinde İtalya'ya geri dönmeye karar vermek zorunda kalmıştır. Bessarion Roma'dan birlik (union) için mücadele etmeye ve Latin taraftarı bir politika gütmeye devam etmiştir. Aslında bu dönemde, yani 15. yüzyılın ortalarında Bizanslı âlimler ya Türk hâkimiyeti altına gireceklerdi ya da Bessarion gibi Ortodoks Kilisesini terk edip eski Frank düşmanlarının ülkelerine sığınarak oradaki Hıristiyanlar gibi yaşayacaklardı. Bu dönemde Mora zayıf bir alternatif olarak Greklerin önünde dursa da Türk ilerleyişi karşısında uzun süre mevcudiyetini koruyamamıştı.<sup>7</sup> Bessarion da Konstantinopolis'e döndüğünde karşılaştığı muhalif ortamdan dolayı İtalya'ya gitmeye karar vermişti. Böylece kardinalliğe kadar yükselen kariyer yaşantısı başlamış oldu.

Ferrara-Floransa Konsilinin ardından Bessarion Konstantinopolis'e döndüğünde IV. Eugenius onu iki kilisesinin birleşmesinde gösterdiği gayretten dolayı 18 Aralık 1439'da Kilise meclisinin de kararıyla On İki Havari'nin başpapazı olmakla ödüllendirdi. IV. Eugenius'un bu jesti İtalyan hümanizminin geleceği için muazzam bir sonuç doğurmuştu. 1440'da Bessarion Floransa'ya döndüğünde Eugenius'un papalık görevi devam ediyordu. Eugenius sayesinde Bessarion'u İtalya'da parlak bir gelecek bekliyordu. Bessarion iki Kilisenin birleşmesinin bir sembolü olarak görülüyordu. O, İtalya'ya gittiğinde hemen Latince ve İtalyanca öğrenmeye başlamıştı. Kısa sürede dil çalışmalarını hızlandıran Bessarion burada iyi bir çevre edinmişti.<sup>8</sup> 1443'de IV. Eugenius ile birlikte Roma'ya gitmiş, 1446'da ise Eugenius onu İtalya'daki Basilika kiliselerinin koruyucusu yapmıştı. Bessarion'un bu parlak kariyer yaşantısı papa V. Nicholas (1447-1455) zamanında da devam etmişti. Nicholas'ın papa seçilmesinden kısa bir süre sonra Bessarion 5 Mayıs 1447'de Siponto piskoposluğuna atanmıştı. Bu atanmanın ardından ise çeşitli kilise ve manastırlarda önemli görevlere yükselmiş, 1449 yılında ise Papa Nicholas onu

der Philosophie Platons", *Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts*, ed. Evangelos Konstantinou, (Frankfurt am Main: Lang, 2006), s. 150.

4 Jacquilyne E. Martin, *Cardinal Bessarion, Mystical Theology and Spritual Union Between East and West*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 47-49.

5 Todt, "In Calumniatore Platonis: Kardinal Johannes Bessarion (ca. 1403-1472) als Vermittler und Verteidiger der Philosophie Platons", s. 151.

6 Martin, *Cardinal Bessarion, Mystical Theology and Spritual Union Between East and West*, s. 49.

7 A. G. Keller, "A Byzantine Admirer of 'Western' Progress: Cardinal Bessarion", *Cambridge Historical Journal*, 11/ 3, (1955), s. 343, 344.

8 Kenneth M. Setton, "The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 100/1, (1956), s. 73.

papalık elçisi olarak Milan ve Venedik arasındaki barış müzakereleri için görevlendirmişti. 17 Şubat 1450'de ise elçi olarak Bologna'ya gitmişti. Başpiskoposluk rütbesine yükselmek ve Bologna elçiliğinin prestiji kardinaller heyetinde Bessarion'un konumunu oldukça artırmıştı. V. Nicholas'ın ölümünün ardından yapılan seçimde Bessarion neredeyse papa seçiliyordu. Nicholas'ın ardılı Papa III. Calixtus (1455-1458)'un zamanında Bessarion papalığın gözünde biraz düşmüştü. III. Calixtus'tan sonra papalığa II. Pius (1458-1464) seçilmişti. II. Pius zamanında Bessarion İtalya'da kariyerinin zirvesine ulaşmıştı.<sup>9</sup>

Bessarion, İtalya'ya döndükten sonra yaklaşık 1440 yılından 1460'ların başına kadar iki hedef için uğraşmıştı. Bunlardan birincisi Doğu ve Batı Kilisesini birleştirmek; ikincisi ise, Türklere yönelik yeni bir haçlı seferi oluşturmaktı. Bu zaman zarfında Bessarion yorulmaksızın bu amaçlara ulaşmak için çalıştı; bir taraftan iki Kilise arasındaki farklılıkları yumuşatmış ve Greklere ekonomilerini, savunmalarını nasıl güçlendirecekleri hususunda tavsiyelerde bulunmuştu. Diğer taraftan başta Alman İmparatorluğu olmak üzere Avrupa'nın çeşitli ülkelerine giderek Türklere yönelik bir Haçlı seferi oluşturulması hususunda teşviklerde bulunmuştu.<sup>10</sup> Bessarion, İtalya'da bulunduğu süreçte papalık elçisi olarak 1450-1454'te Bologna'ya, 1460-1461'de Alman İmparatorluğu'na, 1463-1464'de Venedik'e, 1472'de Fransa'ya gitmişti. Bu sefaretlere Bologna hariç diğerleri Doğu'ya bir Haçlı seferi düzenlemesi hususunda yardım almak amacıyla gerçekleşmişti.<sup>11</sup> Ancak Bessarion'un iki amacı da gerçekleşmemişti.

Avrupa'da çok sayıda ilim adamı ve edebiyatçıyla hem şahsen hem de mektuplaşma yoluyla irtibat kuran Bessarion'un Roma'daki evi hümanistlik düşünce alışverişinin merkezi olmuştu. Andronicus Kallistos, Theodere Gaza, George Hermonymos gibi alimler; Athanasius Chalkeopoulos ve Alexios Kelodanos gibi ileride piskopos olacak kişiler; Thomas Eparchos ve George Diplovatatzes gibi Konstantinopolis'ten gelmiş mülteciler için Roma'da Bessarion'un evi bir konaklama yeri idi. Aynı zamanda Bessarion Roma'dayken 1465'te ölen Thomas Palaiologos'un çocukları Andreas, Manuel ve Zoe'nin işleriyle de meşgul olmuştu. Bir taraftan onların eğitimleriyle ilgilenirken diğer taraftan 1472 yazında Zoe'nin Moskova'nın büyük düküyle yaptığı evliliğin müzakerelerini yapmıştı.<sup>12</sup>

1472'de Fransa sefaretiden dönerken ölen Bessarion çağdaş literatürde araştırmacılar tarafından Ferrara-Floransa Konsilinin sözde başkanı, Katolikliğin kahramanı, Bizanslı bir hümanist, Rönesans'a damgasını vuran kişi, Platoncu çalışmaların canlanmasındaki önemli figür ve el yazmaları toplayıcısı olarak betimlenmiştir.<sup>13</sup>

### **Kardinal Bessarion'un Rönesans Kültürüne Katkıları**

Kardinal Bessarion'un Avrupa hümanizmine ve Rönesans'ına katkısı iki şekilde olmuştur. Öncelikle el yazmaları toplayıcısı, yazar ve çevirmen olarak Bessarion Avrupa yazınına büyük bir külliyat eklemiştir. Konstantinopolis'in düşmesinden sonra Bessarion Grek klasik mirasını korumak amacıyla çeşitli yollarla Anadolu ve Konstantinopolis'ten Bizans mirasına ait ne varsa toplamaya başlamıştı. O, Grekçe el yazmalarını İtalya ve Girit'te

9 Duane Henderson, "Bessarion, Cardinalis Nicenus. A cardinalial vita between ideal conceptions and institutional structures", *Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus*, Bessarion zwischen den Kulturen, ed. C. Märkl v.d.ğr., (Berlin, Boston: Gruyter, 2013), s. 93-95.

10 James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Vol. 1, (Leiden, New York: E. J. Brill, 1990), s. 226.

11 Henderson, "Bessarion, Cardinalis Nicenus. A cardinalial vita between ideal conceptions and institutional structures", s. 91.

12 Gabriele Köster, "In besonderer Mission. Der griechische Kardinal Bessarion wird Venezianer und erklärt in Venezianer zu Griechen", *Fremde in der Stadt: Ordnungen, Repräsentationen und soziale Praktiken*; (13.-15. Jahrhundert), ed. Peter Bell v.d.ğr., (Frankfurt am Main: Lang 2010), s. 144; Jonathan Harris, "Greeks at the Papal Curia in the Fifteenth Century: The Case of George Vranas, Bishop of Dromore and Elphin", *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, ed. M. Hinterberger, C. Schabel, (Leuven, Paris: Peeters, 2011), s. 425.

13 R., "Bessarion of Nicaea", s. 126.

yeni kitaplar kopyalamak için katipler tutarak ya da çeşitli yerlerdeki ajanları vasıtasıyla eski el yazmalarını satın alarak elde ediyordu. Örneğin; Bessarion'un sekreteri Niccolò Perotti Trabzon'dan ona dört İncil, Gregory Nazianzenus'un vaizleri ve klasik metinlerden oluşan bir külliyat göndermişti.<sup>14</sup> Bessarion hayatı boyunca Konstantinopolis, Mora ve güney İtalya'daki kiliselerdeki Grekçe el yazmalarını çoğaltmak için neredeyse 30.000 florin harcamıştı.<sup>15</sup> Bessarion'un Grekçe kütüphanesinin temelinde antik ve geç antik dönemi eserlerinin ağırlıkta olduğu görülür.<sup>16</sup> Grekçe el yazmaları yanında iyi bir Latince kütüphaneye de sahip olan Bessarion, öldüğünde yaklaşık 1100 ciltlik toplam el yazması koleksiyonunun aşağı yukarı 500 cildi Latinceydi. Latince el yazmalarının büyük bir kısmı önemli ortaçağ âlimlerinin eserlerinden oluşmaktaydı.<sup>17</sup> Bessarion kütüphanesinin Avrupa'daki tek rakibi öncelikle Roma'da kurulan daha sonra Venedik'e taşınan Vatikan kütüphanesiydi. Bu kütüphane Papa V. Nicholas (1447-55) ve IV. Sixtus (1471-84) tarafından oluşturulmuştu. 1468'de Bessarion kütüphanesini Venedik Cumhuriyeti'ne bağışladı. Bu kütüphane; 482 Grekçe el yazması, çeşitli İncil nüshaları ve sözlükler gibi materyallerden oluşuyordu.<sup>18</sup> Trabzon tarihi açısından bu kütüphanenin önemi ise 1204 ve 1390 yılları arasında Trabzon Komnenoslarının tarihini anlatan yegâne kaynak Panaretos'un kroniğinin tek nüshasını içermesiydi. Bu kronik, 19. yüzyılın başlarında Avusturyalı tarihçi Fallmerayer tarafından keşfedilip bilim dünyasına kazandırılmıştır.

Bessarion'un bilim dünyasına katkısı sadece bir toplayıcı olmaktan fazlasıydı. Bir bilim insanı olarak o teoloji ve felsefe alanlarında da eserler kaleme almıştı. İki Kilisenin birleşmesini destekleyen Bessarion Ferrara-Floransa Konsilinden sonra *Oratio dogmaticae de unione* ve *Encyclica ad Graecos* adlı çalışmalarını yazdı. *De Sacramento eucharistiae*'de Bessarion Grek-Ortodoks statüsünü tartıştı. Felsefi eserleri arasında en dikkat çekici olanı ilerleyen sayfalarda bahsi geçecek olan *In Calumniatorem Platonis*'dir. İkinci önemli eseri ise *De natura et arte*'dir. *De natura et arte* adlı çalışmasında Bessarion Aristoteles'in madde üzerine olan görüşleri hakkında Pletho'na bir cevap vermeyi amaçlamıştı. Bessarion'un teoloji ve felsefe üzerine burada zikredilenden fazla eseri vardır. Ama onun Batı Rönesansı'na ilmi katkısı sadece yazmış olduğu eserler değildir. Grekçeden Latinceye yapmış olduğu tercümelemler de Avrupa Rönesansı'nın inşasında önemli bir yer tutmaktadır. O, Aristoteles'in *Metafizik*'ini, Demosthenes'in *First Olynthiac*'ini ve Xenophon'un *Memorabilia*'sını Latinceye çevirmiştir.<sup>19</sup>

Bessarion'un Rönesans kültürüne ikinci ve daha önemli katkısı Platonculuk akımını Avrupa'ya sokmasıyla gerçekleşmiştir. 15. yüzyılda İtalyan ve Grek âlimleri arasındaki en önemli tartışma konularından biri, Platon ve Aristoteles'in göreceli değeri üzerinedir. Bessarion'un hocası Gemistus Pletho'nun 1439'da yazdığı *Platon ve Aristoteles'in Bir Mukayesesi* (peri hon Aristoteles pros Platona diapheretai) adlı çalışmayla bu tartışma yeni bir boyut kazanmıştı. Pletho bu eserinde Aristoteles'in teolojisini, mantığını, psikolojisini ve ahlak felsefesini acımasızca eleştirmişti. Hatta müellif Aristoteles'i sanki ateistmiş gibi suçlamıştı. Bu eser, Hıristiyanlığa yönelik bir saldırı olarak da yorumlanmıştı. Gennadius ve Theodore Gaza gibi önemli isimler

14 Robert Nelson, "The Italian Appreciation and Appropriation of Illuminated Byzantine Manuscripts, ca. 1200-1450", *Dumbarton Oaks Papers, Symposium on Byzantium and Italians*, 13th-15th Centuries, 49 (1995), s. 230, 231.

15 Setton, "The Byzantine Background to the Italian Renaissance", s. 73.

16 Panagiotis Kourniakos, "Das historische 'unicum' Kardinal Bessarion. Versuch einer Identitätssuche zwischen Kultur, Religion und Politik", *Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus*, Bessarion zwischen den Kulturen, ed. C. Märkl v.d.g.r., (Berlin, Boston: Gruyter, 2013), s. 457.

17 John Monfasani, "The Pre- and Post-History of Cardinal Bessarion's 1469 *In Calumniatorem Platonis*", *Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus*, Bessarion zwischen den Kulturen, ed. C. Märkl v.d.g.r., (Berlin, Boston: Gruyter, 2013), s. 349.

18 Nelson, "The Italian Appreciation and Appropriation of Illuminated Byzantine Manuscripts, ca. 1200-1450", s. 230, 231.

19 George Karamanolis, "Basil Bessarion", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, (Heidelberg, London, New York: Springer, 2011), s. 146.

de bu tartışmanın içine girerek 15. yüzyılın ortalarında Platoncular ve Aristotelesçiler sık sık karşı karşıya gelmişlerdi. 1443/1444'de Georgios Kurteses Scholarios, *Aristoteles Üzerine Pletho'nun Saldırısına Karşı* (kata ton Plethonos aporion ep' Aristotelei) adlı bir çalışmayla Pletho'na cevap vermişti. 1449'da Pletho bu esere karşılık *Aristoteles'e Dair Âlimlerin İtirazları Üzerine* (Pros tas Scholariu peri Aristotelus antilepseis) adlı çalışmasını kaleme almıştı. Pletho'nun bu iddialı eserini Bessarion yumuşatmıştı. John Wilson Taylor'a göre Bessarion bu tartışmada bir uzlaştırıcıydı. Bessarion Mora'da Pletho'nun öğrencisi olarak uzunca bir vakit geçirmişti. Yeni Platonculuğu öğrenmiş, hocası Pletho'nun çığır açıcı iddialarını tanıma fırsatı bulmuştu. Fakat Bessarion, hocasının tüm fikirlerini olduğu gibi benimsememişti. Onun dini statüsü Aristoteles'e yönelik daha yumuşak bir tutum almasına sebep olmuştu. Zeki bir adam olan Bessarion bir taraftan ziyade diğer tarafı kabullenmek konusunda oldukça isteksizdi. Ama yine de Bessarion hocası Pletho ile dostluğunu devam ettirmek istiyordu. Bu nedenle olsa gerek ünlü eseri *In calumniatorem Platonis*'i yazdı.<sup>20</sup>

Bessarion'un Platon-Aristoteles tartışmasına dâhil olmasının asıl sebebi ise Trabzonlu Georgios'dur. Trabzonlu Georgios 1430'a kadar Platon'un hayranıydı. 1426'da Georgios'un Roma Katolik Kilisesi'ne bağlanmasıyla fikirleri değişmişti. Latin Kilisesi'nin skolastik düşüncesinde Aristotelesçi yaklaşım daha baskındı. Grek Ortodoks Kilisesi'nin teolojisi ise büyük ölçüde Platon'dan etkileniyordu. Hatta Ortodoks Kilisesi bu yaklaşımından dolayı Doğu ve Batı Kilisesinin birleşmesine sert bir biçimde karşı çıkıyordu. Georgios İslamiyet'in de Platonculuktan etkilendiğini düşünüyordu. Ama onun Platonculuğu terk etmesinin en önemli nedeni Platoncuların paganlığı yeniden canlandıracaklarına dair düşüncesiydi. Batı dünyasını uyarmak amacıyla Trabzonlu Georgios 1458 yılında *Aristoteles ve Platon Felsefelerinin Karşılaştırılması* (Comparatio(nes) philosophorum Aristotelis et Platonis) adlı bir çalışma yayınladı. Bu eserde Georgios Aristoteles'in Platon üzerinde üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmıştı. Georgios Platon'un esas görüşlerini kendisi ve savunucularının kelime oyunları ile gizlediğini iddia etmiştir. Ona göre Roma-Katolik Kilisesiyle sadece Aristotelesçi öğretiyi bağdaşabilirdi.<sup>21</sup> Trabzonlu Georgios'un adı geçen eseri Platon'a yönelik saldırıda bulunan ilk Latince eserdirdi. Daha önce de belirtildiği gibi Kardinal Bessarion tam olarak Platoncu ya da Aristotelesçi değildi. Ancak Georgios'un Platon'u hiçe sayan bu eserine karşı cevaben 1469'da *In calumniatorem Platonis* (Platon'un İftiracılarına Karşı) adlı eserini kaleme aldı. Bessarion eseri Grekçe yazmasına rağmen Latince yayınlanmıştı. Bu eserde Platon'un esasında Aristoteles ve Hıristiyanlıkla uzlaştığını iddia eden Bessarion Hıristiyan teolojisinde yeni Platoncu düşüncenin önemini altını çizmiştir. Aynı zamanda Bessarion Platon'da var olan ruhların önceden var olması ve tanrıların çokluğu gibi Hıristiyan öğretisiyle bağdaşmayan anlayışları reddetmişti.<sup>22</sup> Bessarion Platon'u Hıristiyanlığın dostu olarak göstermiş ve Georgios'un Pletho ile ilgili suçlamalarını görmezden gelmişti.<sup>23</sup>

20 John Wilson Taylor, "Bessarion the Mediator", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 55 (1924), s. 120, 121; Todt, "In Calumniatorem Platonis: Kardinal Johannes Bessarion (ca. 1403-1472) als Vermittler und Verteidiger der Philosophie Platons", s. 153, 154.

21 Todt, "In Calumniatorem Platonis: Kardinal Johannes Bessarion (ca. 1403-1472) als Vermittler und Verteidiger der Philosophie Platons", s. 156.

22 R., "Bessarion of Nicaea", s. 126.

23 Monfasani, "The Pre- and Post-History of Cardinal Bessarion's 1469 *In Calumniatorem Platonis*", s. 353.

## Sonuç

15. yüzyıla damgasını vuran Grek âlim Bessarion, çağının aydınları tarafından Grek'ten ziyade Latin olarak görülmüştür. Çağdaşı İtalyan hümanist Lorenzo Valla, Bessarion'u "Roma'daki Greklerin en Latin'i, Konstantinopolis'teki Latinlerin ise en Grek'i" olarak betimlemiştir. Bessarion'un Avrupa literatürüne Grek karakterinden ziyade Latin karakteriyle geçmesinin sebebi kuşkusuz onun İtalya'ya gittikten sonra Ortodoks öğretilerini terk ederek Katolik Kilisesine bağlanması ve her iki kilisenin birleşmesi için var gücüyle çabalamasıydı.<sup>24</sup> Ancak Bessarion, İtalya'da bulunduğu dönem içinde kardinal yaşantısına aktif bir biçimde katılmışsa da Grek kimliğinden hiç vazgeçmemiştir. Yaşamının sonuna kadar kendini Grek kültürüne hizmet için adanmıştı. Onun en büyük emeli Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'in yeniden Hıristiyan toprağı olmasıydı. Bu yönüyle araştırmacılar onun Roma kültürüne iyi bir şekilde entegre olduğunu ancak asimile olmadığını iddia ederler.<sup>25</sup>

Bessarion yaşamı boyunca Grek kültürel mirası için özel bir çaba sarf etmişse de o esasında Rönesans kültürüne yaptığı katkılarla Katolik Avrupa'nın oluşmasında büyük bir rol oynamıştır. Doğu'nun klasik ve bilinmeyen eserlerini Avrupa'ya aktararak zengin bir kütüphane bırakan Bessarion'un Rönesans kültürüne derinden katkısı olmuştur. Bessarion'un klasik Grek felsefe geleneğini Batı'ya tanıtmaya girişimi ve Batı'da akademik anlamda klasik felsefe çalışmalarını yaygınlaştırması onu Avrupa hümanizminin önde gelen isimlerinden biri yapmıştır.<sup>26</sup>

## Kaynakça

- Brown, Alison, "Platonism in Fifteenth-Century Florence and Its Contribution to Early Modern Political Thought", *The Journal of Modern History*, 58/2, (1986), 383-413.
- Hankins, James, *Plato in the Italian Renaissance*, Vol. 1, (Leiden, New York: E. J. Brill, 1990).
- Harris, Jonathan, *Greek Emigres in the West: 1400-1520*, (Camberley, Surrey: Prophyrogenitus, 1995).
- , "Greeks at the Papal Curia in the Fifteenth Century: The Case of George Vranas, Bishop of Dromore and Elphin", *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, ed. M. Hinterberger ve C. Schabel, (Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2011).
- , "Cardinal Bessarion and Ideal State", *Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zum Abendländischen Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts*, (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006), 91-98.
- Henderson, Duane, "Bessarion, Cardinalis Nicenus. A cardinalial vita between ideal conceptions and institutional structures", *"Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus"*, Bessarion zwischen den Kulturen, ed. C. Märkl v.dğr., (Berlin, Boston: Gruyter, 2013), 79-122.
- Karamanolis, George, "Basil Bessarion", *Encyclopaedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, (Heidelberg, London, New York: Springer, 2011).
- Keller, A. G., "A Byzantine Admirer of 'Western' Progress: Cardinal Bessarion", *Cambridge Historical Journal*, 11/3, (1955), 343-348.
- Kourniakos, Panagiotis, "Das historische 'unicum' Kardinal Bessarion. Versuch einer Identitätssuche zwischen Kultur, Religion und Politik", *"Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus"*, Bessarion zwischen den Kulturen, ed. C. Märkl v.dğr., (Berlin, Boston: Gruyter, 2013), 439-466.
- Köster, Gabriele, "In besonderer Mission. Der griechische Kardinal Bessarion wird Venezianer und erklärt die Venezianer zu Griechen", *Fremde in der Stadt: Ordnungen, Repräsentationen und soziale Praktiken; (13.-15. Jahrhundert)*, ed. Peter Bell v.dğr., (Frankfurt am Main: Lang, 2010), 143-169.

24 Chryssa A. Maltezou, "Still More on the political Views of Bessarion", *Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts, Philhellenischen Studien*, Vol. 12, (Frankfurt am Main vd.; Peter Lang, 2006, s. 99.

25 Henderson, Henderson, "Bessarion, Cardinalis Nicenus. A cardinalial vita between ideal conceptions and institutional structures", s. 92.

26 Karamanolis, "Basil Bessarion", s. 147.



- Maltezou, Chryssa A., "Still More on the political Views of Bessarion", *Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts, Philhellenischen Studien*, Vol. 12, (Frankfurt am Main v.dğr.: Peter Lang, 2006), 99-105.
- Martin, Jacquilyne E., *Cardinal Bessarion, Mystical Theology and Spritual Union Between East and West*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Manitoba, 2000).
- Monfasani, John, "The Pre- and Post-History of Cardinal Bessarion's 1469 *In Calumniatorem Platonis*", *Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus*", Bessarion zwischen den Kulturen, ed. C. Märkl v.dğr., (Berlin, Boston: Gruyter, 2013), 347-366.
- Nelson, Robert, "The Italian Appreciation and Appropriation of Illuminated Byzantine Manuscripts, ca. 1200-1450", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 49, Symposium on Byzantium and Italians, 13th-15th Centuries, (1995), 209-235.
- R., C. "Bessarion of Nicaea", *The Classical Tradition*, ed. A. Grafton v.dğr., (Harvard: Harvard University Press, 2010).
- Setton, Kenneth M., "The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 100/1, (1956), 1-76.
- Taylor, John Wilson, "Bessarion the Mediator", *Transactions and Proceeding of the American Philological Association*, 55, (1924), 120-127.
- Todt, Klaus-Peter, "In Calumniatorem Platonis: Kardinal Johannes Bessarion (ca. 1403-1472) als Vermittler und Verteidiger der Philosophie Platons", *Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts*, ed. Evangelos Konstantinou, (Frankfurt am Main: Lang, 2006), 149-168.



## TÜRK LİTERATÜRÜNDE DEĞERLENDİRİLMEMİŞ BİR KAYNAK: TRABZON METROPOLİTİ HRISANTOS'UN *TRABZON KİLİSESİ* ADLI KİTABI \*

Hatice Tuğba AKDOĞAR \*\*

Karadeniz'in, tarihi, coğrafi ve stratejik açıdan önemli bir kenti olan Trabzon, tarih boyunca pek çok millete beşiklik etmiştir. Bu önemine binaen özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıldan bu yana araştırmacılar tarafından ilgi çekici bir bölge olarak dikkatleri üzerine çekmeyi başaran Trabzon'a ilişkin, yerli ve yabancı birçok bilimsel çalışma yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. Bu çalışmaların başında bilakis Trabzon İmparatorluğu ve Trabzon Tarihi üzerine genel çalışmalarıyla bilinen *J. Philip Fallmerayer*, *G. Finlay*, *W. Miller*, *S. P. Karpov*, *M. Panaret*, *F. İ. Uspenski* ve *R. Shukurov* gelir. Trabzon'daki kilise sanatı ve mimarisindeki anıtlar üzerine ise *Tournefort*, *Hamilton*, *Texier* ve *Lynch* eserleriyle bilinirken ayrıca *F. Cumont*, *Millet*, *J. Strzygowski*, *N. Baklanov*, *N. Brounov*, *M. Alpatov* ve *A. Bryer* de Trabzon ve Pontus üzerine yaptığı kapsamlı çalışmalarıyla tanınır.<sup>1</sup>

Bölge ve kent üzerine yazılmış bu eserler arasında, batı ya da Türk literatüründe şu ana kadar çevirisi ya da değerlendirilmesi yapılmamış bir kaynak olarak da Trabzon Metropolit *Hrisanthos*'un<sup>2</sup> *Trabzon Kilisesi* (*He Ekklesia Trapezountos*) adlı çalışması görülür. İlki 1933, ikincisi 1973 Atina basımlı olan Yunanca literatürdeki bu eserin, Türkçe literatürde tanıtımını ve içerik detayına inmeden genel bir değerlendirmesini yapmak bu çalışmanın temel amacıdır.

Kitap esasen 12 bölümden oluşmaktadır. Bölümlere geçilmeden önce bir Önsöz (s.3-7), Bibliyografya ve Kısaltmaların (s.8-26) verildiği bu çalışmada, yazarı buna sevk eden

\* Chrysanthos, (Philippides, Metropolitou Trapezountos), *He Ekklesia Trapezountos*, (Athenai: Arheion Pontou, 4-5, Estia Typographeion, 1933), 905 selida; Hrisanthos, (Filippides, Trabzon Metropolit), *Trabzon Kilisesi*, (Atina, Pontos Arşivi 4-5, Estia Basımevi, 1933), 905 sayfa.

\*\* Doktora Öğrencisi, KTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Trabzon. tugbaakdogar0753@gmail.com

1 Ayrıca bkz. Chrysanthos, *He Ekklesia Trapezountos*, (Athenai: Arheion Pontou, 4-5, Estia Typographeion, 1933), s. 3-4; F. Ivana Uspenski - Enver Uzun, *Trabzon Tarihi: Kuruluşundan Fethine Kadar*, (Trabzon: Ofset Matbaacılık, 2003) s. 7; A. Hahanov, *Panaret'in Trabzon Tarihi*, çev. Enver Uzun, (Trabzon: 2004) s. 4-7; İbrahim Telliöğlü, *Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler*, (Trabzon: Serander Yayınları, 2004), s. xxxvii-11; İbrahim Telliöğlü, *Kommenosların Karadeniz Hâkimiyeti Trabzon Rum Devleti (1204-1461)*, (Trabzon: Serander Yayınları, 2009), s. xiii-xxviii; Jakob Philipp Fallmerayer, *Trabzon İmparatorluğu Tarihi*, çev. Ahmet Cevat Eren, (Ankara: TTK, 2011). Trabzon Tarihi bibliyografyası için ayrıca bkz. Yüksel Küçükler, *Trabzon Tarihi Bibliyografyası*, (Trabzon: Serander Yayınları, 2010).

2 1881 yılında Gümölcine'de doğan Hrisanthos Filippides, ihtilalci yetiştirmekle meşhur İstanbul Heybeliada Ruhban Okulunu bitirdikten sonra felsefe eğitimini Leipzig ve Lozan'da tamamlamıştır. 1913 yılında, 32 yaşında iken Trabzon Kilisesi'nin başına getirilerek Trabzon Metropolit seçilmiştir. Bkz. Mehmet Bilgin, "Pontos Meselesine Tarihsel Bakış", *Başlangıçtan Günümüze Pontus Sorunu*, ed. Veysel Usta (Trabzon: Serander Yayınları, 2007), s. 56; Mehmet Okur, "Fener Rum Patrikhanesi'nin ve Metropolitlerin Pontusçuluk Faaliyetleri" *Başlangıçtan Günümüze Pontus Sorunu*, ed. Veysel Usta (Ankara: Serander Yayınları, 2007), s. 256-257.

şeyin Trabzon Kilisesi üzerine yazılmış monografi eksikliğinden ötürü olduğu belirtilmiştir. Dönemin modern kaynakları haricinde antik dönem yazarlarından başta *Prokopius* olmak üzere *Herdotos*, *Strabon Ptolemaios* ve *Arrianus*'un eserlerinin de sıklıkla kullanıldığı bu çalışmada, Pontus Coğrafyası, Trabzon Vilayeti ve Trabzon Kentleri Topografik Haritasına ve ayrıca Paris Milli Kütüphanesi'nin 18076 nolu *Julien Bordier, ecuyer de Jean de Gontaut, Baron de Salignac* elyazması örneklerine de yer verilmiştir. Dolayısıyla birinci elden kaynakların da kullanıldığı bu çalışmada ayrıca *I. Sunodou*'nun, *Batopedios*'un, *Aziz Eugenius*'un muhtıra kodeksleri, *Aziz Gregorius Nusses*'in ithaf yazısı, *Khaldia* ve *Kherianos*'un başpiskoposu büyük tanık *Aziz Georgios*'un kodeksleri ve de son olarak Trabzon Metropoliti *Hrisanthos*'un sır dolu arşivi de mevcuttur.

*Pontos Piskoposluğu'nun ve Onun Mülkiyetindeki Trabzon Vilayetinin<sup>3</sup> Coğrafyası, Topografyası ve Tarihi* başlıklı birinci bölümde (27-95), antik dönemden başlayarak sırasıyla Pontos'un, Trapezous Eyaletinin ve Kolkhis'in (bugün ki Gürcistan) sınırı; Pontos ve Kolkhis'in nehirleri ve ırmakları; Kimmer ve İskit akımı; Hellen kolonileri; Asurlular, Persler, Mithridates ve Romalılar'ın hâkimiyeti altında Pontos ve Kolkhis bağımsızlıkları ve Pontos Eyaletleri hakkında bilgiler verilmiştir. Akabinde, Pontos Polemoniakos'unun<sup>4</sup> kent ve kasabaları, Trabzon'un tarihi ve topografik tasviri, tabiatı ve iklimi, güney kasaba ve kentleri; Büyük ve Küçük Armenia kentleri, Trabzon'un batı ve doğu kent ve kasabaları, Kolkhis kentleri ve Hrisanthos'un tabiriyle Hellen Gölü Karadeniz hakkında gerek antik gerekse modern kaynaklar çerçevesinde genel bilgilere yer verilmiştir.

*Din ve Kültür* başlıklı ikinci bölümde (s.96-111) ise Pontos ve Kolkhis kentlerinin din ve kültürüne, bu kentlerden Neokaisareia (bugün ki Niksar) ve burada tapınılan Hellen tanrılarına, Büyük Pharnakos'un tapınımı ve Roma imparatorlarının ilahlaştırılmasına değinilmiştir. Devamında Komana kenti ve burada tapınılan Hellen tanrıları, Pers Tanrıçası Anaitis (Ma) ve onun şenlikleri, ayinleri ve tapınağı; Akılısene (Erzinkian, bugün ki Erzincan) ve buradaki Anaitis tapınımı, Kerasus (bugün ki Giresun) ve burada tapınılan Hellen tanrıları, Kolkhis'in Phasis'i (bugün ki Poti), Tanrı Phasiani hakkında bilgiler verilmiştir. Son olarak ise Trapezous ve burada tapınılan Hellen tanrılarına, Mithra kültü, Mithra dini ve ayinlerine ve de buradaki Hellen fikrine değinilmiştir.

*Trabzon Kilisesi'nin Kuruluşu ve Onun Yayılması* başlıklı üçüncü bölümde (s.112-146) ise sırasıyla Pontos ve Kolkhis ırklarının Hristiyanlığı, Havarî Andreas, Trapezous'da Havarî Andreas'ın mağarası, Keramet sahibi Gregorios ve onun eğitimleri ve de Origenus'un mektubundan bahsedilmiştir. Daha sonra tekrar Gregorios'a değinilerek onun Neokaisareia ve Pontos Polemoniakos'undaki işlerine, Tanık Eugenios ve onun bu bölgedeki çabalarına, Trapezous'da Hristiyanlığın zaferine, Tzanoslar'ın ve Kolkhis ırklarının Hristiyanlığı ve kültürüne yer verilmiştir.

*Başkilise ve Piskoposlar* başlıklı dördüncü bölümde (s.146-185) ise Trabzon Başkilisesi ve piskoposlarından, Pontos ve civarındaki kentler ile bu kentlerdeki başkilise ve piskoposlardan

3 Hrisanthos'un orijinalinde vermiş olduğu *ἐπαρχία* (eparhiya) sözcüğü, ilk ve ortaçağ Hellence'sinde "eyalet" anlamına gelirken modern Yunanca 'da ise "vilayet" anlamına gelir. Dolayısıyla Hrisanthos'un özellikle Trabzon hakkında yer yer eyaletten mi yoksa vilayetten mi kastettiği pek açık değildir. *Ἐπαρχία* sözcüğü için bkz. H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, with a revised Supplement, revised and Augmented throughout by H. S. Jones and R. McKenzie, (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 281; Azm, Aksoy, *Fono Yunanca Standart Sözlük*, Yunanca-Türkçe, Türkçe-Yunanca, (İstanbul: Fono Yayınları, 2009), s. 90.

4 "Polemon'un Pontos'u" anlamına gelen bu bölge, İmparator Nero (M.S. 54-68) dönemine kadar Roma'ya bağlı vassal bir krallık olarak I. Polemon hanedanı tarafından yönetiliyordu. Ancak M.S. 64'de İmparator Nero'nun talimatıyla krallık, Galatia Eyaleti'ne dâhil edilerek bir Roma Eyaleti haline getirilmişti. Bkz. Osman Emir, *Hellenistik ve Roma Dönemleri'nde Pontos (MÖ IV. yy. – MS III. yy.)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 147-152.

bahsedilmiştir. Buna göre, Pontos kıyısı boyunca yer alan kentler Herakleia Pontos (bugün ki Karadeniz Ereğlisi), Tion (Zonguldak-Çaycuma), Amastris (Amasra), Amisos (Samsun), Sinope (Sinop), Polemonion (Fatsa), Kerasus ve Trapezous'dur. Bu kentlerin piskoposlarından ise kısmen isimleriyle kısmen de isimsiz bahsedilmiştir. Ardından Trabzon Başkilisesinin unvanı ve düzeni üzerinde durulmuş, 1260 yılında II. Nikephoros'un Patrikliği ve Trabzon Başkilisesinin imtiyazları üzerine olan yasal işlemlerden söz edilmiştir.

*Ruhsal Hareket ve Yaşam* adlı beşince bölümde (s.185-372) de, Trabzon Başrahiplerinden kısaca bahsedildikten sonra, Trabzon'da ruhsal hareket ve yaşam çerçevesinde din, felsefe ve bilim konularına değinilmiştir. Ardından Bizans elçilik heyetiyle Trabzon'a gelen elçi Kardinal Bessarion'dan, Trabzon'daki tarihsel incelemelerden, Trabzon'un politik ve kiliseci köşe yazarları olan Theonas, Mikhail Panaretos ve Andreas Livadinos'dan bahsedilmiştir. Daha sonra ise Trabzon manastırlarında astronomi ve matematik bilimine ve de Trabzon'daki yaşam ve ölüm temalarına değinilmiştir. Son olarak ise tüm mezheplerden bu yana, yine Hrisanthos'un tabiriyle Trabzon'un dokunulmaz kilisesi, Ortodoks Hisarı, Trabzon Kilisesine karşın bir Latin Kilisesi, yakın civarlardaki eyaletlerin korunması ve Yunan Hegemonyası gibi konulara yer verilmiştir.

*Hristiyan Yunan Sanatı Mabetler* başlıklı altıncı bölümde (s.372-515) ise Trabzon'da bulunan başta Hristiyan tapınaklar olmak üzere tüm tapınak ve türleri ile Trabzon İmparatoru IV. Aleksios'un mezarından bahsedilmiştir. Bu eserlerden bazılarının hakkında ise kuruluş tarihi, kim tarafından inşa edildiği ve boyutlarına varıncaya dek detaylı bilgiler verilmiştir. Ayrıca Trabzon'da bulunan bu mabetlerin bir kısmı fotoğraf ve resimlerle de teyit edilmiştir. Bunun yanında sayfa 408'de, Trabzon İmparatoru Alexandros Kommenos ve Aziz Eugenios için basılmış sikke örneklerine de yer verilmiştir. Hrisanthos'un bu bölümde verdiği mabetler ise sırasıyla; Aziz Annis'in Tapınağı, Trabzon İmparatoru IV. Aleksios'un Mezarı, Aziz Eugenios'un Tapınağı, Panagias Hrysokephalos'un Tapınağı, Hagia Sophia Tapınağı, Aziz Filippos'un Tapınağı, Euangelistria'nın Tapınağı, Panagias Theoskefasios'un Tapınağı, Aziz Eleutherios'un Tapınağı, Aziz Gregorgios Nusses'in Tapınağı, Aziz Saba'nın Tapınağı, Aziz Petras Johannes'un Tapınağı, Panagias Sumela Tapınağı ve Manastırı, Vazelon Manastırı, Aziz Georgios Manastırı ve Kutsal Dionysios Manastırı'dır.

*Trabzon Kilisesi'nin Fethi Üzerine (1461-1923)* başlıklı yedinci bölümde (s. 515-673) ise Hrisanthos, fetih zamanına kadar Trabzon'un her bir metropoliti dönemine kısaca değinerek bu metropolitlerin zamanında Trabzon'da hangi olayların vuku bulduğundan bahsetmiştir.

*Trabzon Kilisesi Piskopos Yaşamının Ele Geçirilmesi Üzerine* adlı sekizinci bölümde (s. 673-782) ise kilise adaleti (hukuku) ve imtiyazları, Trabzon politikası, Kripto (gizli) Hristiyanların ortaya çıkışı, Katolik ve Protestan propagandaları, Hagia Sophia Kilisesi'nin camiye dönüştürülmesi, XVII. yüzyıl sıralarında Türklerin kovuşturulması ile Trabzon bölge ve kentlerinden kaçanların genel yaşamı hakkında bilgiler verilmiştir. Ardından devam eden Hristiyanların sürekli baskısına, Hatt-ı Hümayun'a, Trabzon'daki birtakım yazar, ressam ve şairlere, Manastır yaşamı üzerine Trabzon'un şen manastırı adı altında musiki konularına ve son olarak ise Trabzon Kilisesi yarışmalarına değinilmiştir. Bu bölümün hemen akabinde de, kitabın akışını bozan, "Eklemeler" başlığı altında (s. 783-784) kitabın bu sayfaya kadarki eksik olan referanslarının ya da bilgilerinin verildiği bir liste eklenmiştir.

*Trabzon Kilisesi İncelemeleri Üzerine Temelde Bulunan Trabzon Metropolitleri ve Piskoposlarının Düzenlenmiş Kronolojik Listesi* başlıklı dokuzuncu bölümde (s. 785-790) ise, Trabzon'da belirli tarih aralıklarında görev yapmış olan Piskopos ve Metropolitlerin sırasıyla adları verilmiştir. Bu liste ise aşağıdaki gibidir:

## Hatice Tuğba Akdoğan

### a) **Piskoposlar** (s. 789)

	<b>Yıl</b>	<b>Sayfa</b>	
1.	Havari Andreas	I. Yüzyıl	112-113
2.	İsimsiz sayılan Kutsal Rahip	253/4	128-131.216
3.	Domnos	325	186-188
4.	Atarbios	451	188-189
5.	Antipatros	518	189-190
6.	Anthimos	532-535-536	190-200
7.	Eirenaios ya da Uranios	542	216-217
8.	Theodoros	680	200-201

### b) **Metropolitler** (s. 789-790)

9.	Hristoforos (Trabzon Phasis'in Metropoliti)	787	201. 153-154
10.	Nikeforos	820-829	217
11.	843-847 yıllarında başrahipliğe atanan Ölümsüz Daimonokatalutes	867-886	217-221
12.	Vasileios	913-914	221-222
13.	Konstantinos	1027-1028	201-203. 162
14.	Leon	1054	203-204
15.	Stephanos Skulitses	1126-1140	222-230
16.	İsimsiz sayılan Trabzon Metropoliti	1157	204-205
17.	Mikhail	1166	205- 206
18.	David	1238-1263	221
19.	Barnavas	1311-1333	230
20.	Gregorios	1333-1339	231
21.	Akakios	1339-1351	231-246
22.	Pterygionites Nifon	1351-1364	206-207.246-250
23.	Lazaropulos Josef	1364-1368	207-211.250-254
24.	Theodosios	1370-1391	211.254-256
25.	Hilarion	1394	211-212.256-257
26.	Antonios	1395-1400	257.174-175
27.	Sumeon	1401-1402	257-258
28.	Theodylos	1403-1408	258-259
29.	Dositheos	1408-1422	259-261
30.	Muhtemelen Dorotheos olan, ancak isimsiz sayılan Trabzon Metropoliti	1422-1439-1472	212-216.261.253
31.	Pankratios	1472	531-541
32.	Atinalı II. Dorotheos	1472	531-933.541
33.	Gennadios	1501	541.499-500.588-589
34.	Gerasimos	1506	541
35.	II. Gennadios	1564	542. 784
36.	Maksimios	1570	541-543
37.	II. Anthimos	1583	543
38.	Theofanes	1591-1593	544-548
39.	II. Gerasimos	1596-1610	548
40.	Ignatios	1610-1620	548-555
41.	Ksenophon	1620-1628	555-556
42.	Muhterem Kyrillos	1628-1638	556-563
43.	III. Anthimos	1638/39- 1640	563-566

44.	Laurentios	1640/41- 1659	566-572
45.	Filotheos	1659-1665	572-575.784
46.	Johannes	1665-1689	576-578
47.	Nektarios	1689-1706	578-584
48.	Paisios	1706-1722	584-592
49.	Ananias	1722-1736	592-594
50.	II. Ananias	1736-1764	554-601
51.	III. Dorotheos	1764-1798	601-610
52.	Parthenios	1798-1830	610-616
53.	Konstantios	1830-1879	616-641
54.	Kallidesli II. Gregorios	1879-1884	641-653
55.	Lesboslu III. Gregorios	1884-1888	653-655
56.	Muhterem Bafeides	1888-1889	653-655
57.	Gabriel Yatrudakes	1889-1893	658-660
58.	II. Konstantios Karatzopoulos	1893-1906	660-668. 744-748
59.	II. Konstantinos Arampoglu	1906-1913	668-672. 744-748. 751-752
60.	Hrisanthos Filippides	1913	672-673. 744-745.782

*1913-1914 Yıllarında Trabzon Başkilisesi Tarafından Yapılan İstatistik Sayım Üzerine Vilayetteki Trabzon Kentlerinin, Kasabalarının, Köyelerinin, Hane-Tapınak ve Uygun Okulların Sayı Listesi* başlıklı onuncu bölümde (s. 791-795), Trabzon kentinde toplamda kaç ailenin bulunduğu değinilmiş. Ardından bu ailelerden kaçının Müslüman kaçının Rum, Ermeni, İran ya da farklı kökenli olduğuna dair kesin rakamlar verilmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca bu bölümde özellikle Rum aileler, adı verilen 9 Kilise Bölgesine ayrılmıştır. Hrisanthos, adlarını verdiği bu kilise bölgelerinde tapınak ve okul gibi ne tür binaların da var olduğuna değinmiştir.

*Trabzon Vilayeti Nüfusunun Analitik Listesi* başlıklı on birinci bölümde ise Trabzon'daki erkek, kadın, Osmanlı-Rum-Rus ve İran uyruklu, bilim adamı, tüccar, usta, çiftçi, memur, rahip, öğretmen, öğrenci ve sakat olan her türden kişi sayısı belirtilmiştir.

*Trabzon Vilayeti Tapınaklarının, Küçük Kiliselerinin ve Okulların Listesi* adlı son bölümde ise başlıktan da anlaşılacağı üzere Trabzon'daki tüm tapınak, küçük kilise ve okulların toplam sayısı verilmiştir.

Kitapta, farklı konu başlıkları altında bilgilerin verildiği bu on iki bölümün ardından 797 ile 816. sayfalar arasında kitabın içeriğinin bir nevi özetlendiği bir İçerik Listesi yer alır. Bu içerik listesi içerisinde de (s. 797-807) ayrıca 3-8 ve 26. Sayfalarında Bulunan Bibliyografyadaki Eksiklikler başlığı altında, yeniden düzenlenmiş bir bibliyografya sunulur. Bunun akabinde sayfa 816 ile 898 arasında da alfabetik sıraya göre bir İsim Listesi verilir. Sayfa 899 ile 904 arasında tekrar *Düzeltilmeler* başlığı altında tarih ve yazım yanlışlarına değinilir. Son olarak sayfa 905'de ise *Haritalar ve Resimler* başlıklı 5 ek verilir. Bu ekler ise şu başlıklar altındadır:

5 Hrisantos'un, kitabında yer verdiği bu listede bazı sorunlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki orijinalinde "Hellen/Yunan" olarak verdiği Rum nüfusa ilişkindir. Zira Osmanlı Dönemi'nde Trabzon Vilayetinde Yunanlı olmayıp Ortodoks Hristiyan nüfus "Rum" olarak tanımlanmaktadır. İkinci sorun ise nüfus sayımının "Müslüman" örneğinde olduğu gibi kimi zaman dini inanç, "Ermeni" ve "İranlı" ifadelerinde de olduğu gibi etnisite üzerinden tanımlanmış olmasıdır. Bu tanımlama, bölgedeki Türk etnisitesini "Müslüman" inancı içinde göz ardı etmeye yaradığı gibi Ortodoks Hristiyanlar için kullanılan "Rum"luğu ise Yunan olarak bir etnik kimliğe aitmiş gibi gösterme çabası gözlenmektedir. Nitekim Hrisanthos, Mondros Mütarekesi'nden sonra bu sayım ve tasniften hareketle Paris Barış Konferansı'na bir memorandum sunarak Trabzon Vilayeti coğrafyasında etnik çoğunluğun Türk olmadığını ileri sürmüş ve bağımsız bir Pontus Devleti kurulmasını talep etmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Veynel Usta, "Trabzon Metropolit Hrisantos'un Paris Konferansı'na Sunduğu Muhtıranın Tenkidi", *Turkish Studies*, Vol. 6/2 (Spring 2011), s. 973-984.

- \_\_\_ Trabzon'un İç Yerleşimlerinin ve Kalelerinin Topografik Haritası
- \_\_\_ Trabzon'un İç ve Dış Kalelerinin Topografik Haritası
- \_\_\_ Pontike, Lazike ve Taurike İdaresindeki Vilayetlerin<sup>6</sup> Haritası
- \_\_\_ Trabzon Vilayeti'nin Başkilise ve Piskoposları Haritası
- \_\_\_ Phasis Vilayeti'nin Başkilise ve Piskoposları Haritası

### Çevirmenin Değerlendirmesi

İlk ve Ortaçağ kaynaklarının bir bütün olarak kullanıldığı ve de neredeyse bu kaynakların bizlere bir bibliyografyasının sunulduğu Trabzon Kilisesi / *He Ekklesia Trapezountos* adlı bu kitabın<sup>7</sup>, böyle bir alanda çalışacak olan araştırmacılar için bir telif eser niteliğinde olduğu söylenebilir. Kitaba genel olarak baktığımızda başta *Prokopius* olmak üzere *Herdotos*, *Strabon* *Ptolemaios* ve *Arrianus*'un sıklıkla kullanıldığı dolayısıyla bölgenin antikçağına dair detaylı ve önemli bilgilerin verildiği görülür. Bir yer hakkında bilgiler verilirken bunların, tıpkı Trabzon mabetleri örneğinde olduğu üzere fotoğraf ve resimlerle ya da haritalarla kanıtlanmış olması da eserin güvenilir ve doğruluk payını arttırmaktadır. Kitabın son kısmında detaylı bir şekilde verilen İçerik Listesi kısmı ise, okuyucusuna kitabın içeriği hakkında kısmen bir özet sunmaktadır. Kitabın adından yola çıkılacak olunursa, sadece Trabzon (ya da antik dönem Trapezous'u) değil, tüm Pontus Polemoniakos kentlerinin din ve kültürüne değinildiği ve de bu kentler hakkında önemli bilgiler verildiği görülür. Ancak buna karşın kitabın akışını bozan ya da yanlış yorumlanmış bölümlerine de rastlanmak mümkündür. Örneğin kitabın 104. sayfasında geçen, Phasis'deki Tanrıça Phasiani'den Tanrı olarak bahsedilir, hâlbuki bu bilginin alıntı yapıldığı *Arrianus*'da ise bunun bir tanrıça olduğu kesindir. Verilen bilgiler arasında yer yer, sanki alıntısı yapılan eseri kopya edencesine ya da bu bilgileri veren sanki başka bir çalışma yokmuşçasına, aynı eserin art arda çok defa kullanıldığı görülür. Örneğin; sayfa 187 ile 188'de art arda on iki defa *Gelzer*'den ve on bir defa da *Mansi*'den yararlanılmıştır. Buna benzer örnekler sayfa 384'de *Baklanon N.* ile, sayfa 401-406'da *Fontes* ile, sayfa 418-421'de *Strzygowski* ile, sayfa 424-428'de *Brounov* ile, sayfa 491-493'de *Uspenskhi F.* ile de görülür. Son olarak, kitaptaki metin içi tüm yanlışların, kitap sonunda "Eklemeler ya da Düzeltmeler" olarak tek başlık altında verilmesinin daha uygun olacağı yerde sayfa 783-784'de olduğu üzere gerek bir bölüm ortasında gerekse bir bölüm sonrası (s. 797-807; 899-904) "Eklemeler", "Eksikler" ya da "Düzeltmeler" gibi başlıklar altında verilmesi de kitabın akışını bozmaktadır.

6 Burada sözü edilen "vilayet" tanımı, Osmanlı dönemi idari taksimatını yansıtmamaktadır. Zira Osmanlı döneminde bölgede Pontike, Lazike, Taurike gibi idari taksimatlar yoktur. *Hrisanthos*'un, kitabında kullandığı idari taksimat, kitabın onuncu bölümündeki tanımlamaya da uygun şekilde muhtemelen antik döneme atıfla oluşturulmuş kilise bölgelerini ifade etmektedir.

7 Bu kitabın Türkçeye tam olarak çevirisine tarafımızca başlanmıştır.



## ARİSTOTELESÇİ FİLOZOF TRABZONLU GEORGİOS VE MANTIK TARİHİNDEKİ YERİ

Ali TEKİN\*

### I. Trabzonlu Georgios'un Adı, Hayatı ve Çalışmaları

#### A. Adı

Filozofun ismini Türkçede "Trabzonlu Georgios" şeklinde ifade edebiliriz. Filozofun Yunanca orijinal ismi "Georgios Trapezountios" şeklindedir. Filozofun ismi Latince "Georgios Trapezuntius", İngilizcede ise "George of Trebizond" şeklinde yazılmaktadır. Filozof bazen ismini İtalyanca "Georgios Trapesunda" şeklinde zikretmektedir. "Trapezountios" nisbesi onun Trabzonlu olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebi filozofun büyük büyük dedesinin Trabzonlu olmasıdır. Trabzon o dönem Karadeniz'deki bir Yunan kentidir. Ailesi Trabzonlu olmakla birlikte daha sonra Girit'e göç etmiş, filozof Georgios da Girit'te doğmuştur. Bundan dolayı Georgios eserlerinde adını "Giritli Trabzonlu Georgios" anlamında "Georgios Trapezuntius Cretensis" şeklinde de ifade etmektedir.<sup>1</sup>

#### B. Hayatı

İleride Fatih Sultan Mehmet (1432-1481) ile görüşmeye çalışacak olan Georgios<sup>2</sup> doğum tarihini İstanbul'un fethiyle ilişkilendirmiştir. Filozof 3 Nisan 1395 Girit'te<sup>3</sup> Candia'da doğmuştur.<sup>4</sup> Ölüm tarihi ise çok net değildir. Bundan dolayı 1472 ya da 1473 yılında ölmüş olabileceği söylenmektedir. Geleneksel yorumun aksine Girit'te doğmuş ve yetişmiş olmaktan utanıyor değildir. Georgios'un ailesi hakkında fazla bilgi yoktur. Babası Constantine, filozofu 1428 yılında İtalya'da ziyaret etmiştir. Constantine oğlunun İtalya'ya gitmesini istememiştir. Diğer oğlunun da İtalya'ya gitmesini istememiş, ancak buna da mani olamamıştır. Anlaşılacağı üzere Georgios sosyal açıdan orta sınıf bir ailenin çocuğudur.<sup>5</sup> Georgios 1420'de Giritli Galitia ile evlenmiş ve bu evlilikten Andreas ve Iacopo adlı iki oğlu ve bir de kızı olmuştur.<sup>6</sup>

Girit'te dönemin şartları gereği eğitim-öğretim faaliyetleri zayıf olduğu için filozof eğitim alacağı bir yere göç etmeyi uygun bulmuş ve 20 yaşlarında İtalya'ya gitmiştir. Georgios Girit'te bir derece gramer ve retorik dersi almıştır. Burada aldığı felsefe eğitimi ise yüzeyseldir.

\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, alitekin@ktu.edu.tr.

1 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, (Leiden: E. J. Brill ,1976), s. 4-5; Wayne A. Rebhorn, "George of Trebizond (Trapezuntius)" *Renaissance Debates on Rhetoric*, ed. ve çev. Wayne A. Rebhorn, (ABD - New York: Cornell University Press, 2000), s. 27.

2 Georgios'un kısa hayat hikayesi için bkz. Wayne A. Rebhorn, "George of Trebizond (Trapezuntius)", s. 27.

3 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 3.

4 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 7.

5 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 5-7.

6 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 16, 28-9.

Nitekim o, Platon'un (M.Ö. 427-347) *Gorgias*'ını ilk defa İtalya'da okumuştur.<sup>7</sup> *Gorgias*'ı Vittorino'nun öğrencisi iken okuduğunu görüyoruz.<sup>8</sup> Georgios İtalya'ya Venedikli hümanist Francesco Barbaro'nun daveti üzerine gelmiş ve Barbaro'nun kurduğu kütüphanede Yunanca yazan bir müstensih olarak çalışmıştır. Barbaro ile birlikteliği esnasında Guarino Guarini Veronese ile tanışmış ve ondan Latince öğrenmeye başlamıştır. Daha sonra doktor Niccolo Leonardi'nin, sonra Pietro Marcello'nun yanına geçmiştir. Marcello'ya Yunanca öğrenmesinde yardımcı olduğu tahmin edilebilir. Georgios 1416'da Latincesini iyice ilerletmiş ve bu anlamda yardımlarından dolayı Barbaro, Guarino, Leonardi, Marcello, Gasparino Barzizza ve Vittorino da Feltre'ye minnettar olmuştur.<sup>9</sup> Farklı dönemlerde Venedik, Roma, Vicenza, Bologna Florence, Padua, İstanbul gibi şehirlerde bulunmuş, buralarda kendisini retorik, felsefe, Latince ve Yunanca alanlarında geliştirmiştir. Farklı zamanlarda dönemin farklı meşhur kentlerinde dersler vermiş ve öğrenciler yetiştirmiştir. Pietro Barbo, II. Paul, Francesco Contarini meşhur öğrencilerinden bazılarıdır.<sup>10</sup> Vicenza'da 1426'da Latin kürsüsü ile ödüllendirilmiştir.<sup>11</sup>

### C. Çalışmaları

Trabzonlu Georgios gramer, mantık, felsefe, retorik, din ve astronomi gibi birçok alanda çalışma yapmıştır. Bu çalışmaların bazıları telif, bazıları şerh, bazıları ise tercümeleden oluşmaktadır. Onun Fatih Sultan Mehmet'e yazdığı mektupları da bu bağlamda zikretmek yerinde olacaktır. Burada filozofun bütün çalışmalarını saymak gibi bir amacımız yoktur. Biz zihin dünyasını anlamamıza yardımcı olması bakımından onun çalışmalarından bazılarını zikretmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.<sup>12</sup>

Trabzonlu Georgios farklı alanlarda, farklı konulara dair telif eserler kaleme almıştır. Mantık bilimine dair telif çalışmalarına örnek olarak *Rhetoricorum Libri Quinque (Retorik Üzerine Beş Kitap)*, *Isagoge Dialectica (Diyalektiğe Giriş)* verilebilir. Felsefeye ilişkin olarak *Comparatio Philosophorum Aristotelis et Platonis (Aristoteles ve Platon Karşılaştırması)*, *Felsefî Notlar (Notae Philosophicae)*, *Batlamyus'un Almagest'ine Giriş (The Isagoge to Ptolemy's Almagest)* adlı eserleri zikredilebilir. Gramere ilişkin olarak *De Partibus Orationis Ex Prisciano Compendium*, ve Hermogenes'in stil öğretisine dayalı *De Suavitate Dicendi* adlı eseri de filozofun telif çalışmalarına örnek olarak gösterilebilir.

Trabzonlu Georgios'un şerh tarzı eserler kaleme aldığımız görüyoruz. Filozofun Aristoteles'in (M. Ö. 384-322) eserleri üzerine şerhler yazdığını biliyoruz. Bu şerhlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: *Retorik Şerhi (Scholia to Aristotle's Rhetorica)*, *Fizik Şerhi (Scholia to Aristotle's Physics)*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine Şerhi (Scholia to Aristotle's De Generatione et Corruptine)*, *Ruh Üzerine Şerhi (Scholia to Aristotle's De Anima)*, *Hayvanlar Üzerine Araştırma, Hayvanların Kısımları ve Hayvanların Oluşumu* adlı eserler üzerine şerhler (*Scholia to Aristotle's Historia Animalium, De Partibus Animalium, De Generatione Animalium*), *Problemler Üzerine Şerhi (Scholia to the Aristotle's Promlemata)*.

Georgios, Cicero'nun (M.Ö. 107-43) *Pro Q. Ligario*'su ve Ptolemy'nin yani Batlamyus'un

7 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 6.

8 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 19.

9 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 8-12.

10 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 8-25.

11 Wayne A. Rebhorn, "George of Trebizond (Trapezuntius)", s. 27; John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 19.

12 Georgios'un eserleri hakkında değerlendirmeler ve eserlerinden örnekler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. John Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond, Medieval & Renaissance Texts & Studies*, (Binghamton – New York: 1984). Biz bu çalışmadan yararlandık. Metin içerisinde her bir eser için ayrı bir dipnot göstermeyeceğiz.

(M.S. 90-168) *Almagest*'i (*el-Macistî*) üzerine de şerhler yazmıştır.

Trabzonlu Georgios birçok çeviri esere de imza atmıştır. Özellikle Aristoteles'in doğa bilimlerine ilişkin eserlerinden yapılan çevirileri dikkat çekmektedir. Trabzonlu Georgios Aristoteles'in *Rhetorica* (*Retorik*), *Physica* (*Fizik*), *De Caelo* (*Gökyüzü Üzerine*), *De Generatione* (*Oluş ve Bozuluş Üzerine*), *De Anima* (*Ruh Üzerine*), *De Animalibus*, *Historia Animalium* (*Hayvanlar Üzerine Araştırma*), *De Partibus Animalium* (*Hayvanların Kısımları Üzerine*), *De Generatione Animalium* (*Hayvanların Oluşumu Üzerine*), *Meteorologica* (*Meteoroloji*) ve *Problemata* (*Problemler?*) adlı eserlerini Yunancadan Latinceye çevirmiştir.<sup>13</sup> Georgios başlarda çok bilinçli olmasa da kendisini Platoncu olarak görüyordu. Bu ilgisinin de etkisiyle Platon'un eserlerinden *Nomoi* (*Yasalar*), *Parmenides* ve *Epinomis*'i Yunancadan Latinceye çevirmiştir. Trabzonlu Georgios Batlamyus'un *Almagest*'i, Eusebius'un (263-339) *De Praeparatione Evangelica*'sını da Latinceye çevirmiştir. Filozofumuz, Batlamyus'un *Almagest*'inin çevirisini Fatih Sultan Mehmet'e ithaf etmiş ve kendisine göndermiştir.

Trabzonlu Georgios Fatih Sultan Mehmet'e hem mektuplar yazmış hem de onun ihtişamı ve mamur bütün dünyanın kralı olduğuna dair eserler de kaleme almıştır. *On the Eternal Glory of Autocrat* ve *On the Divinity of Manuel* bu çalışmalardandır.

## 2. Trabzonlu Georgios'un Aristotelesçiliği

Felsefe tarihinde birçok filozof kendisini önceki bazı filozoflara ya da felsefî akımlara nisbet ederek felsefe yapmıştır. Belirli filozoflar belirli bir felsefe sistemi kurmuşlar ve bu sistemler sonraki dönemlerde okullar halini almıştır. Felsefe tarihindeki en büyük felsefe tarzı, felsefe okulu şüphesiz Aristotelesçi felsefe okuludur. Aristoteles'in felsefî sistemi yoğun bir şekilde özellikle iki bin yıllık bir süreçte bazı filozoflarca felsefe yapmanın temeli olarak görülmüştür. Gerek Yunan gerek Süryanî gerek Arap-İslam ve gerekse de Latin düşünce dünyasında bunu görmek mümkündür.<sup>14</sup> Özellikle de İslam dünyasında icra edilmiş olan felsefe geleneği açısından Meşşâîlik-Aristotelesçilik en güçlü felsefe ekolünü temsil etmektedir. Kindî (y. 801-866), Fârâbî (870-950), İbn Sîna (980-1037), İbn Rüşd (1126-1198) gibi birçok filozof Meşşâî yani Aristotelesçidir.<sup>15</sup> Dahası Aristotelesçilik günümüze kadar dahi varlığını sürdürmekte ve gerek Batı ve gerekse Doğu felsefe dünyasında bazı felsefecilerin hareket noktasını teşkil etmektedir.

Trabzonlu Georgios da Aristotelesçi bir filozoftur. Yukarıda da değindiğimiz üzere Georgios Aristoteles'in bazı eserlerini Yunancadan Latinceye çevirmiş, Muallim-i Evvel'in bazı eserleri üzerine ise şerhler yazmıştır. Bu anlamda Trabzonlu Georgios'un 15. Yüzyılda Latin Batı dünyasında farklı tarzda bir Aristotelesçilik örneği sergilediğini söylemek mümkündür.

Trabzonlu Georgios gençlik yıllarında bilinçli olmasa da bir Platoncu idi ve kendisini böyle görüyordu. Sokrates'e (M.Ö. 469-399) de hayran olduğunu gördüğümüz Georgios, Cicero ile ilgili bir konuşmasında kendisini "diğer Platon" olarak ifade etmiştir. Trabzonlu Georgios *Gorgias*'ı Vittorino'nun öğrencisi olarak okuduğu sıralarda Platoncu idi. Ancak daha sonra Platonculuktan vazgeçtiğini görüyoruz. Georgios'un bu Platon okuma sürecini Aristoteles için

13 Georgios'un *Problemata*'yı çevirip çevirmediği tam olarak net değildir. Bkz. John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 74-5. Gaza'nın, Georgios'un çevirdiği *Problemata*'yı yeniden çevirdiği, Georgios'un ise Gaza'nın yaptığı çeviriyi eleştirdiği söylenmektedir. Bkz. John Monfasani, "George of Trebizond's Critique of Theodore Gaza's Translation of The Aristotelian *Problemata*", *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, ed. Leuven University Press, (Leuven: 2006), s. 275 vd.

14 Aristoteles felsefesinin tarih içerisindeki dolaşımı hakkında bkz. Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure: a Guide to The Greek, Arabic, and Latin Scholars Who Transmitted Aristotle's Logic to the Renaissance*, (Arizona: Albert Hale Publishing, 1995).

15 İslam dünyasındaki Meşşâî felsefe geleneği hakkında kısa bilgi için bkz. Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

Platon'un aşamalı reddinin başlangıcı olarak yorumlayabiliriz. Georgios'un Platon okuduğu ve kendisini Platoncu olarak gördüğü dönemler onun bilinçsiz dönemleriydi. Georgios söz konusu süreçte felsefî konulara sadece aşına idi ve Platon'a yaklaşımı bilgiye dayanmayan bir hayranlıktan öte bir şey değildi. Latin Skolastisizminin etkisi ile daha sonra Aristoteles'i daha fazla takdir eder olmuştur. Georgios'un anti Platonik polemiği 1450'lerde kaleme aldığı *Comparatio Aristotelis et Platonis*'ten önceki bir süreçte yani 1430'lardaki *Rhetoricorum libri V*'te başlamıştır. Dolayısıyla Georgios'un 1430'larda düşüncelerini tamamen değiştirdiğini ve bir Aristotelesçi olduğunu görüyoruz.<sup>16</sup> Georgios *Comparatio*'da Platon'un Gorgias'ını okuduktan sonra erken dönem Platonculuğundan vaz geçtiğini ifade etmiştir.<sup>17</sup> Daha sonraki süreçte filozofun Aristoteles'e olan ilgisi artmaya devam etmiştir. 1440'larda Georgios'un felsefî ilgisinin geliştiğini ve Aristoteles'e olan hayranlığının arttığını görüyoruz. Bu dönemde Georgios kendisini kuşağının hümanist Aristotelesçiliğinin öncüsü olarak görüyordu.<sup>18</sup> Filozofun Aristoteles'ten yapmış olduğu çeviriler ve Aristoteles'in eserleri üzerine yazdığı şerhler bunun açık bir tezahürüdür.

Klasik dünyada Platon ile Aristoteles sistemlerinin birbirleri ile ilişkisi hep tartışma konusu olmuştur. Bazı filozoflar Aristoteles felsefesi ile Platon felsefesi arasında keskin bir farklılığın olduğunu söylerken bazı filozoflar ise bu iki sistemin görünürde farklı olsa da aslında birbiriyle uzlaştığı görüşünde olmuşlardır. Örneğin İslam filozofu Fârâbî eserlerinde Platon ile Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştığını ifade etmiştir. *El-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı eser bunun örneğidir.<sup>19</sup> Fârâbî bu eserinde ihtilafli konuları çözmeye çalışmaktadır.

Bizans entelektüel tarihinde de Platon ile Aristoteles sistemleri arasındaki bu ilişki biçimi tartışma konusu edilmiştir. 15. yüzyılda bu tartışma Gemistus Pletho'nun *De Differentiis Aristotelis et Platonis* adlı eserinin 1439'da basılması ile başlamıştır. Pletho'nun başlattığı bu tartışma sonra belki Pletho'nun da beklemediği kadar geniş bir çevrede yayılmıştır. Pletho, Platon ile Aristoteles sistemlerini birbirinden ayırmakta, kendisi ise Platon tarafında durmakta ve Platoncu Akademia'yı yeniden tesis etmek istemektedir. Lauro Querini ise Aristoteles hayranıdır, Aristoteles'in eserlerini çevirmek istemiştir. Querini'nin Aristotelesçiliği sert bir Platon aleyhtarlığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte Querini durduğu yer itibari ile Platoncu sisteme bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Bu anlamda Querini İbn Sînâ'nın Platoncu ideler kuramına ilişkin yorumlarını eleştirmiştir. Querini Arap filozoflara hayrandır. Bilhassa Aristoteles'in en büyük şarihlerinden biri olan İbn Rüşd'ü çok önemsemektedir.<sup>20</sup>

15. yüzyıldaki büyük ve son Platon-Aristoteles karşıtlığı tartışması Georgios ile ortaya çıkmıştır. Trabzonlu Georgios iki filozofun görüşlerinin farklılığı üzerinde durmayı tercih etmiştir. 1457'de bitirip 1458'de yayınladığı *Comparatio Philosophorum Aristotelis et Platonis* yani *Aristoteles ve Platon Karşılaştırması* adlı eserinde bu mesele üzerinde durmuştur.<sup>21</sup> Georgios bu eserinde her iki filozof arasındaki farklılığa değinmiş, ancak Aristoteles'in yanında durmayı tercih etmiştir. Georgios'un rakibi Kardinal Basilios Bessarion ise *De Nature et Arte* adlı eserinde ismini vererek Georgios'u eleştirmiştir.<sup>22</sup> Bessarion'a göre Platon Hristiyanlığa

16 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 18-9.

17 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 259.

18 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 60.

19 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, thk. Albert Nasri Nadir, (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 2001). Eserin çevirisi için bkz. Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik, 2003). Eserin aidiyeti hakkında tartışma için bkz. Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nisbet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26/1 (2004), s. 5-21.

20 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 201-5.

21 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 212; *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, s. 601.

22 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 210.

daha uygun ve yakın bir filozoftur ve Platon sisteminde üçleme dahi bulunabilmektedir. Bessarion metafizik alanda Platon'un Aristoteles'ten daha üstün olduğunu düşünüyordu. Ona göre Aristoteles'in üstünlüğü ise daha ziyade doğabilimleri alanındaydı. Kısacası Bessarion'un Platon yanlısı bir tavır içerisinde olduğunu ve bu bağlamda Trabzonlu Georgios'a eleştiriler yönelttiğini söyleyebiliriz.<sup>23</sup>

Görüldüğü üzere felsefe tarihinde büyük tartışmalara sebep olan Platon-Aristoteles sistemleri arasındaki ilişki meselesinde Trabzonlu Georgios önemli bir yer işgal etmiş, her iki filozof arasında bir karşılaştırma yapmış ve perspektif olarak Aristotelesçi çizgiyi tercih etmiştir. Georgios'un Aristotelesçi bakış açısı onun Fatih Sultan Mehmet'e gönderdiği mektuplarında da karşımıza çıkmaktadır.

### 3. Trabzonlu Georgios'un Fatih Sultan Mehmet ile Yazışması

Fatih Sultan Mehmet felsefe-bilime ve düşünceye önem veren bir padişaktır.<sup>24</sup> Fatih döneminde İslam düşüncesinin küllî perspektifleri olan felsefe, kelim ve tasavvuf üzerine tartışmalar yapılmış, Gazâlî ve İbn Rüşd ile başlayan *Tehâfüt* tartışmaları yeniden canlanmıştır. Fatih Sultan Mehmet Abdurrahman Câmî'ye (1414-1492) felsefe, kelim ve tasavvuftaki varlık düşüncesini inceleyen *ed-Dürretu'l-Fâhira*'yı ve Hocazâde Muslihuddin Efendi (1434-1488) ve Alâeddin Ali et-Tûsî'ye (1414-1482) *Tehâfüt* yazdırmıştır.<sup>25</sup>

Felsefî ve teolojik tartışmaları teşvik eden Fatih Sultan Mehmet, dönemin bazı Batılı filozoflarınca bir filozof olarak görülmüştür. Antik Yunan felsefesine ilgi duyan bir hükümdar olan Fatih Sultan Mehmet'in döneminde, Osmanlı ile Batı ve İtalya arasında sıkı ilişkiler kurulmuştur. Bu anlamda Batılı din adamları ve filozoflar Fatih Sultan Mehmet ile irtibat kurmaya çalışmışlar, Sultan'a mektuplar göndermişlerdir.<sup>26</sup> Aziz II. Pius, Fatih Sultan Mehmet'e mektuplar göndermiş ve onu Hristiyanlığa davet etmiştir.<sup>27</sup> Yine Nicholas ve Critoboulos da Fatih'e mektup yazmıştır. Critoboulos felsefeye ilgisi dolayısıyla Fatih'i Büyük İskender'e benzetiyordu.<sup>28</sup> Yine Trabzonlu bir filozof olan Georgios Amirutzes (ö. 1475) ise Fatih Sultan Mehmet ile doğrudan tanışmış ve Sultan'ın hizmetinde bulunmuştur.<sup>29</sup> Fatih'in Yunanca otobiyografisini yazan Critoboulos, Amirutzes ile Fatih Sultan Mehmet'in karşılaşmalarını anlatır. Amirutzes, Fatih ile Trabzon'un fethedilme sürecinde 1461 yılında tanışmıştır. Sadraazam Mahmut Paşa ile de tanışan Trabzonlu filozof Amirutzes birçok felsefî bilim hakkında bilgi sahibidir ve Aristoteles ve Stoacıları iyi bilmektedir. Fatih Sultan Mehmet Amirutzes'i bu birikimi dolayısıyla hizmetine almıştır. Sultan, Amirutzes'e sorular soruyor ve onunla Antik felsefe üzerine ve çeşitli felsefî tartışmalar üzerine sohbetler ediyordu.<sup>30</sup> Amirutzes Fatih'in felsefeye ilgisini *İnanç Diyalogu* adlı eserinde tasdik etmiştir. Aristoteles felsefesi, Hristiyan filozof Amirutzes ile Müslüman Sultan Fatih arasındaki diyalogun temelini oluşturmuştur.

23 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 219-20.

24 Fatih Sultan Mehmet'in felsefeye ilgisi hakkında örnek olarak bkz. Emine Sonnur Özcan, "Fâtih Sultan Mehmed'in Hikmete 'Sığınması' Üzerine", *Mukaddime*, sy. 1, (2010), s. 19-45.

25 *Tehâfüt* geleneği tartışması için bkz. Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, (22-24 Ekim Bursa), ed. Tevfik Yücedoğru – Orhan Ş. Koloğlu – U. Murat Kılavuz – Kadir Gömbeyaz, Bursa (2011), s. 203-10; İbrahim Hakkı Aydın, "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum (2006), sy. 26, s. 57-74.

26 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", *The Renaissance and The Ottoman World*, ed. Anna Contadini – Claire Norton, (Surrey – England: Ashgate Publishin Limited, 2013), s. 247-8.

27 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", 248-50.

28 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", s. 253.

29 Georgios Amirutzes ve Fatih Sultan Mehmet ile ilişkisi hakkında bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Georgios, Amirutzes ve oğlu Mehmed", *Mevsuatu A'lâm el-Ulema ve el-Udeba el-Arab ve el-Muslimin, el-Munazzame el-Arabiyye li-el-Terbiye ve el-Sekafe ve el-Ulum*, Tunus, Dar el-Cil, c. V, Beyrut (2005), s. 538-542; Samiha Ayverdi, *Edebi ve Mânevi Dünyası İçinde Fâtih*, (İstanbul: Kubbealtı, 2008), s. 89.

30 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", s. 251-2.

Bu düşünürlerin Hristiyanlıkla ilgili anlatıları Sultan'ın Aristoteles felsefesine ilgisi sayesinde mümkün olabilmıştır. Sultan'a göre Hristiyanlıktaki inkarnasyon inancı Aristoteles metafiziğinin bir yorumu ile bağlantılı idi. Sultan'ın doğrudan Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserini okuduğuna dair elimizde bir veri yoktur. Sultan bu bilgileri İslam filozoflarından, özellikle de İbn Sînâ felsefesinden edinmiştir.<sup>31</sup> Nitekim İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ*'sının *Metafizik (el-İlâhiyyât)* adlı bölümü Sultan'ın şahsî kütüphanesinde bulunmaktadır.<sup>32</sup>

Trabzonlu filozof Georgios da Fatih Sultan Mehmet ile görüşmek istemiş, Sultan'a kitaplar ithaf etmiş ve mektuplar yazmıştır. Georgios koltukçu bir kişiliğe sahip meşhur Critoboulos gibi Fatih'i büyük sıfatlarla övüyordu. Pius'tan farklı olarak Georgios Hristiyan inancının doğruluğunu kanıtlayarak Fatih'i Hristiyan yapmak istiyor, bunu da ihtisamlı bir gelecek ve haç işareti altında Müslümanların ve Hristiyanların birleşeceğine işaret ederek yapmaya çalışıyordu. Georgios'un bu çabalarının nihaî sebebi Fatih'in hizmetine girme isteğidir. 1465 Kasımında İstanbul'a gelmiş, Sultan'la görüşmek istemiş ancak bu çabası boşa çıkmıştır. Batlamyus'un *Almagest*'ini Latinceye çevirmiş ve Sultan'a ithaf etmiştir. Batlamyus'a yazdığı *İsagoge*'de yani girişte de Fatih'e olan hayranlığını dile getirmiştir. Georgios, askeri alanda da bilimsel alanda da üstün yeteneğe sahip oluşunu, Sultan'ın üstün bir doğaya ve ruha sahip olmasına bağlamaktadır.<sup>33</sup> Fatih Sultan Mehmet'in Aristotelesçi felsefeye olan ilgisinin farkında olan Trabzonlu Georgios Sultan'a şöyle hitap ediyordu:

Sizin Aristoteles çalışmaya, profesyonel anlamda Aristoteles çalışan bu uzmanlardan çok daha fazla kâdir olduğunuz söyleniyor. Sizin doğanız, insan doğasının bu oldukça karşıt iki edimini –krallığın azameti ile felsefenin derinliğini/yüceliğini kastediyorum- askerî liderlik ve bilimsel öğrenimi bir araya getirmek suretiyle fevkalâde bir mükemmellikle birleştirebilme hususunda geri kalan bütün kralları aşmaktadır.<sup>34</sup>

Fatih Sultan Mehmed'i Aristotelesçi bir filozof olarak gören ve ona hayran olan Georgios, Hristiyanlık ile İslam arasındaki teolojik tartışmaların Aristotelesçi metafizik ile aşılabilceğini düşünmektedir.<sup>35</sup>

Yukarıda da değindiğimiz üzere Trabzonlu Georgios Fatih Sultan Mehmet için mektuplar ve eserler kaleme almıştır. Bu eserleri *Thruth of The Religion of Christians (Hristiyan Dininin Doğruluğu)*, *Eternal Glory of The Autocrat (Yöneticinin Ezelî İhtisamı Üzerine)* ve *On The Divinity of Manuel* şeklinde sıralayabiliriz.<sup>36</sup> Georgios Yunanca yazdığı bu eserleri Fatih Sultan Mehmet'e göndermiştir. Georgios yazdığı mektupların birinde Fatih Sultan Mehmed'i *justitia* (adalet), *peritia philosophiae peripateticae* (Peripatetik-Meşşâî felsefenin terimlerinde usta) gibi isimlerle övmüştür. Bu mektuplarda Fatih'in filozof-kralın vücut bulmuş hali olarak tasvir edildiğini görüyoruz. Fatih Sultan Mehmet'e yazdığı iki Latince mektup, daha sonraki süreçte Georgios'u zora sokmuştur. Papa II. Paul, Bessarion başkanlığındaki bir heyeti bu mektup olayını araştırmakla görevlendirmiştir. Bessarion'un bu mektupları ifşa etmesi ile Georgios hapse atılmıştır.<sup>37</sup>

#### 4. Trabzonlu Georgios'un Mantık Tarihindeki Yeri

31 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", s. 253.

32 İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin *Metafizik* kısmı olan *el-İlâhiyyât*'ın Fatih Sultan Mehmet'in kitaplığındaki nüshasının tıpkıbasımı ve eserin Türkçe çevirisi için bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

33 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", s. 254.

34 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", s. 254.

35 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", s. 254.

36 John Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, s. 757. Monfasani bu eserlerden bazı kısımları İngilizceye çevirmiştir. Çeviriler için bkz. John Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, s. 492-568.

37 Anna Akasoy, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", s. 254-5; John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 221-7.

Bilindiği üzere mantık bilimini Aristoteles ortaya koymuştur. Aristoteles mantık bilimi ile ilgili altı eser yazmıştır. Bunlara daha sonra *Retorik* ve *Poetika* da eklenmiş ve mantık bilimi sekiz kitap olarak teşekkül etmiştir. Daha sonra *Porpyrius*'un yazdığı *Eisagoge* ile ise bilim dokuz kitap üzerinden ortaya konulmaya başlanmıştır. Yunan, Süryani, Arap ve Latin mantık çalışmaları şu ya da bu şekilde bu kitaplar üzerinden icra edilmiştir diyebiliriz.<sup>38</sup>

Georgios'un mantık çalışmalarının temeli Aristoteles ve Skolastik felsefecilerdir.<sup>39</sup>

Trabzonlu Georgios'un mantık bilimi ile bağlantılı eserleri *Rhetoricorum libri V* (*Retorik Üzerine Beş Kitap*) ve *Isagoge Dialectica*'dır (*Diyalektiğe Giriş*). Yine retorik ile ilgili *The Generibus Dicendi* ve *De Suavitate Dicendi* adlı eserler de kaleme almıştır. Meşhur *Rhetoricorum libri V* retorik üzerinedir, ancak tam anlamıyla Aristotelesçi değildir. *Isagoge Dialectica* ise özet bir mantık el kitabı, yani mantığa giriş kitabı niteliğindedir. *Isagoge* yapısal olarak Aristoteles mantığındaki temel bazı konuları dışarıda bırakmıştır.

Trabzonlu Georgios'un retorik kitabının kaynakları Cicero, Quintilian, Marius Victorinus, Martianus Capella, Aristoteles, Hermagoras, Maximus Planudes, Syranus, Isokrates, Dionysius of Halicarnassus, Hermogenes gibi düşünürlerdir.<sup>40</sup> Georgios felsefede Aristotelesçi iken retorik sanatında Aristoteles'i kendisine temel almaz. Aristoteles'in *Retorik*'ini hem çevirmiş hem de şerhetmiştir. Bunun yanında kendi retorik eserinde bunlardan yararlandığında da kuşku yoktur. Ancak yine de o, retorik sanatında tam anlamıyla Aristotelesçi gözükmemektedir. Georgios'un retorikteki temel kaynağı Cicero'dur. *Rhetoricorum libri V*'de Aristoteles'e iki atıf yapılırken, Cicero'ya otuz defa atıfta bulunmaktadır.<sup>41</sup> Georgios'un beş bölümlük bu eseri Bizans ve Latin retoriğinin bir bileşiminden oluşmaktadır.<sup>42</sup> Monfasani'ye göre filozof, felsefe ile retoriği birbirinden ayırmakta ve daha ziyade retorikten yana bir pozisyon almaktadır.<sup>43</sup>

Trabzonlu Georgios *Rhetoricorum*'u beş kitap-bölüm olarak tasarlamıştır. İlk üç kitap delillerin keşfi (*invention*), dördüncü kitap düzen (*arrangement*), beşinci kitap ise stil (*style*), teslim (*delivery*), hafıza (*memory*) üzerinedir.<sup>44</sup>

Monfasani'nin yorumuna göre *Rhetoricorum libri V* İtalyan Rönesans'ının ilk tam *Rhetoric*'i idi ve Georgios antik dönemden beri retoriğin en büyük Latin *Summa*'sını sunuyordu. Onun eseriyle sadece Quintilian'ın *Institutiones Oratoriae*'si aşık atabiliyordu.<sup>45</sup>

Georgios retoriği toplumla ilgili bir bilim olarak görmüş, bu sanatı filozoftan ziyade siyasetçilerin kullanması gerektiğinde ısrarcı olmuştur. Çünkü ona göre retorik bir ikna sanatıdır ve ikna etmeye en fazla ihtiyaç duyan kişi ise siyasetçidir. Halkın eğitimi ve yönetimi için retorik kaçınılmazdır.<sup>46</sup>

Georgios'un *Rhetoricorum*'u Aristoteles, Cicero ve Quintilian'ın retorikleri arasında bir klasik olarak sayılmıştır. Eser yirmi baskı yapmış ve İtalya'da bir dönem beş yılda bir basılmıştır. Erasmus, Quintilian ile karşılaştırmak amacıyla eseri Robert Gauin'den istemiştir. Bartolomeo Calvalcanti, Ioannes Caesarius, Christopher Hegendorg ve Fichet Niccolo Perotti

38 Mantık tarihi ile ilgili olarak bkz. Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmi İlimler Dergisi*, c. 5, sy. 2 (2010), s. 9-20.

39 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 38.

40 C. Joachim Classen, "The Rhetorical Works of George of Trebizond and Their Debt to Cicero", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, c. 56 (1993), s. 77; John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 26, 288.

41 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 26, 270, 289-94.

42 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 26.

43 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 242.

44 Wayne A. Rebhorn, "George of Trebizond (Trapezuntius)", s. 27.

45 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 26.

46 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 259-61.

gibi kişiler Georgios'un eserinden yararlanmışlardır. Eser Paris'te de yaygınlık kazanmıştır. Perotti de bir retorik kitabı yazmış ve eserinde Georgios ile rekabete girişmiştir.<sup>47</sup>

Georgios'un *Isagoge Dialectica* adlı eseri ise az önce de belirttiğimiz üzere mantık bilimine giriş mahiyetinde bir el kitabıdır. Georgios'un bu kitaptaki kaynakları Aristoteles, Skolastikler, Stoacılar, Platon, Boethius, Cicero gibi mantıkçılardır. Trabzonlu Georgios *Rhetoricorum*'u bitirirken mantık bilimine dair bir giriş kitabı yazmayı zihninden geçirmiş olmalıdır. *Isagoge*'nin yazılma amacı *Rhetoricorum*'un yazılma amacıyla aynıdır. Buradaki esas amaç konuşma yapacak retorikçinin eğitimidir. Mantık bilmeyen kişinin tutarlı bir şekilde konuşup tartışamayacağını düşünen Georgios'un bu giriş kitabı aynı zamanda hümanistlerin kısa ve kolay bir mantık kitabı okuma heves ve ihtiyaçlarını karşılıyordu. Eser kısaydı. Zira mantıklı bir şey oldukça kısa ve kolay olmalıydı.<sup>48</sup>

Georgios'un *Isagoge*'si klasik mantığın daha ziyade formel konularını ana hatlarıyla ele almaktadır denilebilir. Eserde işlenen konular terimler, yüklemeler, önermeler, kıyas, bölme ve tanımdır.<sup>49</sup> Önermeler, belirli dört önerme, yüklemli önerme, bitişik şartlı önerme, ayrık şartlı önerme, önermeler arası ilişkiler klasik mantıkta standart olarak ele alınıyordu. Georgios da önermeyi bu tarzda incelemiştir. Yine klasik mantığın formel kısmının çatısını oluşturan kıyas konusu da Georgios tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. Kıyasın tanımı, yüklemli kıyaslar, yüklemli kıyasların şekil ve darbları-modları, şartlı kıyaslar ve şartlı kıyasların yedi darbu *Isagoge*'de ayrıntılı olarak incelenmiştir. Dahası kitapta özellikle de şartlı kıyaslara ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Ancak eserde kipli önermelere ve kipli kıyaslara yer verilmemiştir. Örtük önermeli kıyas dediğimiz entimem de Georgios'un işlediği konulardandır. Eserin devamında ise bölme ve tanım konuları mevcuttur. Cinsleri fasılları ile türlerine ayırma dediğimiz bölme işlemi tanım yapmada faydalı bir yöntemdir. Bölme ve tanım konusunda Georgios'un Platon'u, Boethius'u ve Cicero'yu takip ettiği söylenebilir.<sup>50</sup>

*Isagoge Dialectica* mantık alanında çok kullanılan bir eser olmuştur. Eserin 17 elyazması ve Venedik'te 1470'te yapılmış bir edisyonu mevcuttur. *Rhetoricorum*'a oranla daha az olmakla birlikte *Isagoge* de 15. yüzyılda yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Jacques Lefevre d'Étaples bu eser ile eğitilen çocuklardan etkilenmiş ve eseri edinmiştir. Jacques Lefevre daha sonra bu eserin edisyonunu yapmış ve bu edisyon Paris'te 1508'de basılmıştır. Jacques Lefevre ve Gerard Roussel bu eseri Aristo mantığına bir giriş olarak düşünmüş ve bu anlamda çok beğenmişlerdir. Eserin bir kopyasını Jacques Lefevre'nin öğrencisi olan Michael Hummelberger Strasbourg'daki Beatus Rhenanus'a göndermiştir. Beatus Rhenanus eseri Strasbourg'ta yayınlamıştır. Bütün bunlara rağmen eser Jacques Lefevre'nin düşündüğü kadar popüler olmamıştır. 16. yüzyılda mantık el kitabı olarak daha meşhur olan kitap Rudolf Agricalo'nun *De Inventione Dialectica*'sı olmuştur. Bu eser 1508 ile 1567 yılları arasında elli üç defa basılmıştır. *Isagoge*'nin Paris'te yaygınlaşması 1528'de başlamıştır. *Isagoge*'nin en meşhur olduğu süreç 1535 ile 1545 yılları arasındadır. Paris'te Bartholomeus Latomus eser üzerine bir serh yazmıştır. Christoph Hegendorf 1529'da *Isagoge*'yi ders kitabı olarak kullanmıştır. Eser Paris'te okutulmuş ve skolastiğin özü olarak yorumlanmıştır. Eser Coimbra üniversitesi'nde bir dönem ders kitabı olarak okutulmuştur. Montaigne, eser için okul çocuğu kitabı olarak övgüyle bahsetmiştir.<sup>51</sup> Özetle 16. yüzyıl ortalarına kadar yaklaşık yüzyıl boyunca Georgios'un

47 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 318.

48 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 300-2.

49 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 302.

50 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 302-17.

51 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 328-36.



mantık ve retorik el kitapları Avrupa'da inanılmaz şekilde yayılmıştır.<sup>52</sup>

Trabzonlu Georgios mantığı sağlıklı bir akıl yürütmenin ön şartı olarak görmüştür. Filozof mantığı metafizikten ayırmış<sup>53</sup> ve felsefeyle birlikte, hatta felsefeden ziyade retoriğe faydalı olarak görmüştür. Önceki mantık birikimi üzerinden kısa kitaplar yazan Georgios'un eserleri Batı dünyasında bu alandaki çalışmalarda kullanılmıştır. Georgios'un daha ziyade retoriği ön plana çıkardığı görünüyor.<sup>54</sup> *Rhetoricorum libri V* Bizans ve Latin retoriğinin bir bileşimidir.<sup>55</sup> *Isagoge* ise daha ziyade *Rhetoricorum*'a giriş olsun diye yazılmıştır.<sup>56</sup> Kendini Aristotelesçi olarak gören Trabzonlu filozof Georgios'un yazdığı giriş kitabı Aristotelesçi mantık sisteminden uzaktır. Nitekim *İkinci Analitikler* ve devamındaki kitaplarda ele alınan konulara Georgios'un kitabında yer verilmemiştir. Bu anlamda Georgios'un mantığını formel mantık olarak yorumlamak uygun olacaktır.

### Kaynakça

- Akasoy, Anna, "Mehmed II as a Patron of Greek Philosophy: Latin and Byzantine Perspectives", *The Renaissance and The Ottoman World*, ed. Anna Contadini – Claire Norton, (Surrey-England: Ashgate Publishin Limited, 2013).
- Aydın, İbrahim Hakki, "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, Erzurum (2006), s. 57-74.
- Ayverdi, Samiha, *Edebî ve Mânevî Dünyâsı İçinde Fâtih*, (İstanbul: Kubbealti, 2008).
- Classen, C. Joachim, "The Rhetorical Works of George of Trebizond and Their Debt to Cicero", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, (1993), c. 56.
- Durusoy, Ali, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimler Dergisi*, c. 5, sy. 2 (2010), s. 9-20.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, thk. Albert Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001; *Eflâton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik, 2003).
- Fazlıoğlu, İhsan, "Georgios, Amirutzes ve oğlu Mehmed", *Mevsuatu A'lam el-Ulema ve el-Udeba el-Arab ve el-Muslimin, el-Munazzame el-Arabiyye li-el-Terbiye ve el-Sekafet ve el-Ulum*, Tunus, Dar el-Cil, c. V, Beyrut (2005), s. 538-542.
- İbn Sînâ, *İlâhiyât*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).
- Laughlin, Burgess, *The Aristotle Adventure: a Guide to The Greek, Arabic, and Latin Schoolars Who Transmitted Aristotle's Logic to the Renaissance*, (Arizona: Albert Hale Publishing, 1995).
- Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nisbet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (2004/1), s. 5-21.
- Monfasani, John, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, (Leiden: E. J. Brill, 1976).
- , *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, (Binghamton – New York: 1984).
- , "George of Trebizond's Critique of Theodore Gaza's Translation of The Aristotelian *Problemata*", *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, ed. Leuven University Press, (Leuven: 2006).
- Özcan, Emine Sonnur, "Fâtih Sultan Mehmed'in Hikmete 'Sığınması' Üzerine", *Mukaddime*, sy. 1 (2010), s. 19-45.
- Rebhorn, Wayne A., "George of Trebizond (Trapezuntius)" *Renaissance Debates on Rhetoric*, ed. ve çev. Wayne A. Rebhorn, (ABD - New York: Cornell University Press, 2000).
- Toktaş, Fatih, *Meşşâî Felsefe*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).
- Türker, Ömer, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, (22-24 Ekim Bursa), ed. Tevfik Yücedoğru – Orhan Ş. Koloğlu – U. Murat Kılavuz – Kadir Gömbeyaz, Bursa (2011), s. 203-10.

52 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 241.

53 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 305.

54 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 301.

55 C. Joachim Classen, "The Rhetorical Works of George of Trebizond and Their Debt to Cicero", s. 79.

56 John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, s. 304.