

ISSN 2667-4432

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/juhis>



Journal of Universal History Studies

Volume V
Issue II
December 2022

JOURNAL OF UNIVERSAL HISTORY STUDIES



JUHS indexed by: TR Dizin, EBSCO, Google Scholar, Index Copernicus (Master List), Index Islamicus, J-Gate, Cite Factor, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Academic Resource Index, Scientific Indexing Services (SIS), Journal Factor, Cosmos, Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), Rootindexing, International Institute of Organized Research (I2OR), General Impact Factor (GIF), ROAD, Kaynakça.info, Academic Journal Index, ASOS Index, World Catalogue of Science Journals (WCOSJ), İSAM, Crossref, Scilit, Electronic Journals Library (EZB), Haw Hamburg University Library, Leipzig University Library, German Union Catalogue of Serials (ZDB), Ideal Online, World Cat, Initiative for Open Citations (I4OC), Stanford University Libraries, Researchgate, Base Index Journals Directory, Scientific Journal Impact Factor (SJIF), Wisdom.ai, International Scientific Indexing (ISI), Göttingen State and University Library (SUB), Leibniz Information Centre for Science and Technology University Library (TIB), InfoBase Index, Carolina University, Advanced Science Index, Academindex.

JUHS is an international, peer-reviewed journal, published every six months and two issues per year (June and December).

e-mail: juhjournal@gmail.com

Düzce-2022

Editor in Chief

Dr. Sabit DOKUYAN/Düzce University

Co-Editor

Dr. Selma GÖKTÜRK ÇETİNKAYA/ Bilecik Şeyh Edebali University

Section Editors

History Section Editors

Dr. Mustafa KEŞKİN/Erciyes University(Emeritus)

Dr. Remzi KILIÇ/Erciyes University

Dr. Ersin MÜEZ ZİNOĞLU/ Karabük University

Dr. Neslihan ALTUNCUOĞLU/Erciyes University

Archaeology Section Editor

Dr. Nurperi AYENGİN/Düzce University, Turkey

Advisory Board

Dr. Bünyamin KOCAOĞLU/ Ondokuz Mayıs University

Dr. Emis ŞAHİN/ Sakarya University

Dr. Jamshid ROOSTA/ Shahid Bahonar University of Kerman

Dr. Mustafa KEŞKİN/Erciyes University (Emeritus)

Dr. Remzi KILIÇ/Erciyes University

Editorial Board

Dr. Abdullah Kutalmış YALÇIN/Düzce University

Dr. Anar RAHİMOV/Khazar University

Dr. Claudia IOV/Universitatea Babeş Bolyai

Dr. Dilara USLU/Bilecik Şeyh Edebali University

Dr. Emzar MAKARADZE/Batumi Shota Rustaveli State University

Dr. Erhan YOSKA/Erciyes University

Dr. Ersin MÜEZZİNOĞLU/Karabük University

Dr. Haluk SELVİ/Sakarya University

Dr. Haşim ERDOĞAN/Hacı Bektaş Veli University

Dr. Hava SELÇUK/Erciyes University

Dr. Hussein KASASBEH/Mutah University

Dr. Ivelin Argirov IVANOV/University of Veliko Tarnovo

Dr. Jie LYU/Renmin University

Dr. Kaya Tuncer ÇAĞLAYAN/Ondokuz Mayıs University

Dr. Mansour AMİNİ/UCSI University

Dr. Mikail ACIPINAR/Izmir Katip Çelebi University

Dr. Mohammad Saleh BANI ISSA/Middle East University

Dr. Mohammed Ibrahim ABU EL-HAIJA/Middle East University

Dr. Mohsen MORSALPOUR/Sistan and Baluchestan University

Dr. Muhidin MULALİĆ/International University of Sarajevo

Dr. Murat KARATAŞ/Abdullah Gül University

Dr. Nazim MUSTAFA/Presidential Library, Azerbaijan

Dr. Neslihan ALTUNCUOĞLU/ Erciyes University

Dr. Nurperi AYENGİN/ Düzce University

Dr. Osman KÖSE/ Police Academy, Turkey

Dr. Ökkeş NARİNÇ/ Namık Kemal University

Dr. Reza Ekhtiyari AMİRİ/ University of Mazandaran

Dd. Serap FISO/ International University of Sarajevo

Dr. Sevilay ÖZER/ Mehmet Akif Ersoy University

Dr. Stefano TAGLIA/ The Oriental Institute of Prague, The Czech Republic

Dr. Stipica GRGIC/ University of Zagreb

Dr. Süleyman ÖZBEK/ Hacı Bayram Veli University

Dr. Yulrya BILETSKA/ Karabük University

Dd. Wameedhi Sarhan AL-RUBAYE/ Irak Middle Technical University

Dr. Zugravu NELU/ Universitatea Alexandru Ion Cuza din Iasi

Layout Editor

Dd. Büşre YÜKSEL/ Teacher

Foreign Language Advisor

Dr. Onur ÇAPAR/ Düzce University

Mehmet GÜZEL/ Teacher

Editorial Secretariat

Dr. Ahmet Coşkun TEKİN/ Teacher

Proofreader

Dr. Abdullah ERDOĞAN/Researcher

Issue Referees

Dr. Ayten CAN/Aydın Adnan Menderes University

Dr. Bülent ATALAY/Trakya University

Dr. Davut KAPLAN/Ondokuz Mayıs University

Dr. Durmuş ERSUN/Mardin Artuklu University

Dr. Erdoğan KELEŞ/Muğla Sıtkı Koçman University

Dr. Muharrem TURP/Kafkas University

Dr. Neslihan ALTUNCUOĞLU/Erciyes University

Dr. Onur Sadık KARAKUŞ/Düzce University

Dr. Ramazan Erhan GÜLLÜ/Istanbul University

Dr. Serkan KEKEVİ/Düzce University

Dr. Sibel KÜÇÜKKÜLAHLI/Düzce University

Dr. Süleyman TEKİR/Sinop University

Dr. Tuğba SABUNCUO/Pamukkale University

Türkan POLATCI DEMİRKOL/Çankırı Karatekin University

Dr. Yeşim DİLEK/Ankara Hacı Bayram Veli University

Dr. Yıldız DEVECİ BOZKUŞ/Ankara University

CONTENTS

Research Articles

1

Eski Mezopotamya Kùltüründe Lapis Lazuli Taşının Yeri ve Taşın Bazı Türleri
Lapis Lazuli in Ancient Mesopotamian Culture and Its Various Types

Sema Arslan

(138-163)

2

Mount Ida from the Iliad to Turkish Folk Beliefs: Some Notes on Its Origin and
Mythological Continuity
*İlyada'dan Anadolu Halk İnanışlarına Kaz (İda) Dağı Yolculuğu: Kökeni ve Mitolojik Sürekliliği
Üzerine Bazı Notlar*

Nuriye Külahlı

(164-180)

3

Arşag Alboyacıyan'ın Kayseri Ermenileri Tarihi Kitabına Göre Kayseri Nüfusu
*The Population of Kayseri According to Arshag Alboyadjian's the Book of History of Kayseri
Armenians*

Batuhan Yüksel - Haşim Erdoğan

(181-202)

4

1961 Yılında Düzce'de Yaşanan Sel Felaketi
Flood Disaster in Düzce in 1961

Ahmet Coşkun Tekin

(203-216)

5

Harcama ve Borç İlişkisi Açısından Osmanlı'da Saray Kadınları: "Sultan Abdülmecid'in Başıkbalı Nalandil Hanım Örneği"

Palace Women in the Ottoman Empire in terms of Expenditure and Debt Relations: "Sultan Abdülmecid's Chief Favorite -Başıkbal-in the Sultan's Example of Lady Nalandil"

Erkan Işıktaş

(217-238)

6

Yunan Ordusu Başkomutanı General Trikupis'in Esareti (2 Eylül 1922)

The Captivity of the Greek Army Commander-in-Chief, General Trikupis

(September 2, 1922)

Güzin Çaykırın

(239-252)

7

Millî Mücadele Sırasında İstanbul Rum Patrikhanesi ile Trabzon Metropolitiği Arasındaki İlişkiler

Relations between the Istanbul Rum Orthodox Patriarchate and the Metropolitan of Trabzon during the War of Independence

Ramazan Erhan Güllü

(253-266)

Editörden

Kıymetli Okuyucular

Journal of Universal History Studies (JUHS) Aralık sayısıyla karşınızdayız. Yeni sayımızda çeşitli konularda ve farklı dönemlere ait 7 bilimsel çalışmayı sizlere sunuyoruz. Bu çalışmaların içerisinde; Osmanlı ve Cumhuriyet dönemine ışık tutan makalelerin yanı sıra, daha eski tarihler hakkında bizleri aydınlatan makaleler de yer almaktadır. Dergimizin yeni sayısının hazırlık aşamasında hem çalışmalarını dergimize yollayan yazarlarımıza hem de hakemlik yaparak derginin daha üst seviyelere çıkması için katkı sağlayan değerli hakemlerimize çok teşekkür ediyoruz. Dergi olarak en büyük amacımız; her yeni sayıda kendimizi geliştirerek bilim dünyasına katkı sağlayacak çalışmalarını sizlere ulaştırmaktır. Diğer sayımız Haziran ayında yayınlanacaktır. Kıymetli tarihçiler ve araştırmacıların çalışmalarını bekliyoruz.

Diğer sayımızda görüşmek üzere, sağlıklı ve ilim dolu günler diliyorum...

Doç. Dr. Sabit DOĞRUJAN

Şef Editör

Aralık 2022/Düzce

From Editor

Dear Readers,

We are here with the December issue of our journal, Journal of Universal History Studies (JUHS). In our new issue, we present 7 scientific studies on various subjects and from different periods. In these studies, in addition to the articles that shed light on Ottoman and Republic of Turkey periods, there are also articles that enlighten us about the ancient history. We would like to thank both the authors who sent their works to the journal during the preparation of the new issue of our journal and our valuable referees who contributed to the higher levels of the journal by refereeing. Our biggest goal as a journal; to develop ourselves in every new issue to contribute to the world of science. The next issue will be published in June. We expect the work of esteemed historians and researchers.

I wish you healthy and scientific days to see in our other issue...

Assoc. Prof. Dr Sabit DOKUYAN

Editor in Chief

December 2022 /Düzce



Journal of Universal History Studies

Eski Mezopotamya Kültüründe Lapis Lazuli Taşının Yeri ve Taşın Bazı Türleri¹

Lapis Lazuli in Ancient Mesopotamian Culture and Its Various Types

Submission Type: Research Article

Received-Accepted: 20.05.2022 / 24.07.2022

pp. 138-163

Journal of Universal History Studies (JUHIS) • 5(2) • December • 2022 •

Sema Arslan

Researcher, Dr., Balıkesir, Turkey

Email: semarslantr@gmail.com

Orcid Number: 0000-0002-7281-8501

Cite: Arslan, S. (2022). Eski Mezopotamya Kültüründe Lapis Lazuli Taşının Yeri ve Taşın Bazı Türleri. Journal of Universal History Studies, 5 (2), 138-163. DOI: 10.38000/juhis.1119159

¹ This article is analyzed by two reviewers and it is screened for the resemblance rate by the editor/ Bu makale iki hakem tarafından incelenmiş ve editör tarafından benzerlik oranı taramasından geçirilmiştir.

* In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed/ Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur.

*This work is licensed under a [Creative Commons BY-NC-SA 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/) (Attribution-Non Commercial-Share Alike).

* There is no conflict of interest with any person/institution in the prepared article/ Hazırlanan makalede herhangi bir kişi/kurum ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Öz

Mezopotamya’da ham madde kaynağı bulunmayan Lapis Lazuli, bu coğrafyada yaşamış toplumlar tarafından benimsenmiş ve onların kültürlerinde yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Çivi yazılı belgelerde lapis lazuli, Sumerce ZA.GÎN, Akadca *uqnû* kelimesi ile ifade edilmiştir. Literatürdeki yeni değerlendirmeler, *uqnû* kelimesinin mavi taşları içeren genel bir adlandırma olduğunu ve bu kelimenin maviden mavimsi renk tonlarına kadar benzer taş türlerini ifade ettiğini göstermektedir. Lapis lazuli, yıldızlı gökyüzüne benzeyen derin mavi renge sahip bir taştır. Mezopotamya toplumları taşın renginden ve görünüşünden dolayı ona kutsiyet atfetmişler ve ona sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Mezopotamya’da cam üretim teknolojisinin gelişimiyle lapis lazulinin imitasyonu yapılmış dolayısıyla bu taş bazı çivi yazılı belgelerde “dağ lapis lazulis” (hakiki) veya “fırın lapis lazulis” (yapay) gibi farklı isimlerle kaydedilmiştir. Lapis lazulinin aralarında fark bulunan türleri ve onlar hakkındaki bilgiler *ĤAR.ra=ĥubullû Serisi* ve *Abnu ŝikinšu Serisi* gibi mineraloji ve petroloji alanlarına yönelik bilgiler aktaran yayınlar sayesinde aydınlatılmıştır. Bu çalışmada, çivi yazılı belgeler doğrultusunda yapılmış analizlere göre Mezopotamya’da lapis lazuli taşının önemi, kullanım alanları ve taşın bazı türleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eski Mezopotamya, Mineraloji, Lapis Lazuli, *ĤAR.ra=ĥubullû Serisi*, *Abnu ŝikinšu Serisi*.

Abstract

In Mesopotamia, Lapis Lazuli, which has no raw material, has been adopted by societies that lived in this geography, and lapis lazuli has been intensely used in their cultures. The lapis lazuli has been stated as ZA.GÎN in Sumerian and *uqnû* in Akkadian languages in cuneiform documents. According to recent assessments in the literature, the term *uqnû* is a general expression for blues stones and refers to similar stone types between blue and bluish colour tones. The lapis lazuli stone has a deep blue colour similar to a starry sky. Mesopotamian civilizations have attributed sanctity because of its colour and appearance, and they have ascribed symbolic meanings to this stone. Imitation of lapis lazuli has been made with the advancement of glass production technology in Mesopotamia. Thus, this stone has been noted in some cuneiform documents with various names, such as mountain (genuine) lapis lazuli or kiln (artificial) lapis lazuli. The different types of the lapis lazuli and information about them have been clarified by *ĤAR.ra=ĥubullû* and *Abnu ŝikinšu* in ancient writings about mineralogy and petrology fields. This study will discuss the importance, application fields, and several lapis lazuli stone types according to analyses in live with cuneiform documents.

Keywords: Ancient Mesopotamia, Mineralogy, The Lapis Lazuli, *ĤAR.ra=ĥubullû*, *Abnu ŝikinšu*.

Giriş

“*Hanum; yıldızlı gökyüzü gibi renkli bir lapis lazuli tableti elinde tutan.*” (ETCSL c. 4.16.1. Nisaba’ya İlahi (Nisaba A) st. 1)

Mezopotamya coğrafyasında gerçekleştirilen arkeolojik kazılar neticesinde elde edilen çivi yazılı tabletler sayesinde, söz konusu coğrafyada var olmuş toplumların kültürel yaşamlarına ışık tutacak bilgilere erişim sağlanmaktadır. Mitoloji, tıp, edebiyat veya hukuk gibi alanların yanı sıra mineraloji (mineralleri inceleyen bilim dalı) ve petroloji (taşları ve kayaçları inceleyen bilim dalı) gibi alanlar hakkında veriler içeren erken dönem kayıtlara erişilmiştir (Boson, 1938, s. 266-273; Moorey, 1999; Postgate, 1997, s. 205-224).

Mezopotamya’da yaşamış toplumlar bu bölgede büyük ve küçük kentler kurmuşlar ve onlar bu kentlerde çeşitli ham maddelere ihtiyaç duymuşlardır. Bu bağlamda onlar günlük yaşamlarında kullandıkları kap-kacak, takı ve aksesuar gibi materyaller için gerekli olan değerli madenleri ve değerli taşları kendi kentlerine ithal etmişlerdir. Mezopotamyalılar, zamanla çivi yazısının gelişimiyle günlük yaşamlarına ışık tutan pek çok bilgiyi tabletlere kaydetmiştir (Uhlig, 2018, s. 163-164). Kaydedilen bu tabletlerin bazıları Sumerce ve Akadca iki dilli vesikalardır. Bu iki dilli vesikalar arasında taşlar ve mineraller hakkında bilgiler barındıran tabletler de bulunmaktadır. Bu tabletlerin bazıları seriler halinde kaydedilmiş ve onlar sözlük olarak nitelendirilmiştir. Bu serilerin önemlilerinden biri *Materialien zum Sumerischen Lexikon* adıyla bilinmekte ve seri literatürde *MSL* kısaltma adıyla geçmektedir. Ayrıca söz konusu seri *HAR.ra=hubullû* kısaltma adıyla da ifade edilmektedir. Serinin büyük bir kısmı Eski Babil Dönemi’ne (yaklaşık MÖ 2. binyıl) tarihlendirilmektedir. Bu seri ciltler halinde yayımlanmış ve seride maden, kil veya taş gibi materyalleri içeren Sumerce ve Akadca kelimeler alt alta kaydedilmiştir. Taş ve mineral isimlerinin kaydedildiği cilt *MSL 10* adıyla bilinmektedir. Söz konusu cilt, taşların renkleri ve taşlardan yapılmış nesnelere hakkında bilgi sunmaktadır. Bu ciltte lapis lazulinin pek çok türü kaydedilmiştir (Balkan, 1941, s. 883; *MSL 10 II*. st. 52-120; Postgate, 1997, s. 213; Schuster-Brandis, 2008, s. 10-11). Bu ciltteki kayıtlar hem taşın popülaritesi hakkında hem de taşın kullanımı hakkında fikir oluşturmaktadır. Bu cilde göre lapis lazulinin türlerinden birkaç örnek şu şekilde sıralanabilir: Na₄.za.gin (lapis lazuli); na₄.za.gin.duru₅ (zagindurû-cami?/zagindurû-pigmenti); na₄.bí.za.za.za.gin (lapis lazuli kurbağa); na₄.su₆.za.gin (lapis lazuli sakal); na₄.kişib.za.gin (lapis lazuli mühür); na₄.lagab.za.gin (lapis lazuli blok) (*MSL 10 II*. st. 52; *II*. st. 53; *II*. st. 81; *II*. st. 88; *II*. st. 117; *II*. st. 118).

Mezopotamyalılar günlük yaşamlarında pek çok taş türü kullanmıştır. Çivi yazılı belgelerde farklı taş türlerini tanımlayan kelimeler kaydedilmiştir. Bu belgelerde taşların görünüşü tanımlanırken bitkilerin veya hayvanların rengi tercih edilmiştir (Postgate, 1997, s. 205-217). Taşların ve minerallerin görünüşleri hakkında bilgi içeren önemli metinlerin başında *Abnu šikinšu* (NA₄ GAR-šú: “*Taş ki görünüşü...*”) adıyla bilinen seri gelmektedir. Bu seride taşların ve minerallerin dış görünüşü tarif edilirken “*Taş ki görünüşü/doğası ... şudur*” ifadesi kullanılmıştır. Söz konusu serinin çivi yazılı metinleri, bu metinlerin farklı kopyaları ve onların tercümelemleri Schuster-Brandis tarafından yayımlanmıştır (Schuster-Brandis, 2008). Ayrıca Thompson tarafından taşlar ve mineraller üzerine bir sözlük yazılmıştır. Bu sözlükte, Asur kimyası ve Asur jeolojisi hakkında analizler bulunmaktadır. Söz konusu alanlar çivi yazılı belgeler ve arkeolojik bulgular doğrultusunda detaylandırılmıştır. Bu sözlük literatürde *DACG* kısaltmasıyla bilinmektedir (Thompson, 1936).

Mezopotamya’da zamanla nüfus çoğalmış ve dolayısıyla prestij ve lüks göstergesi ürünlere talep artmıştır. Bu bağlamda Mezopotamya’da yaşamış toplumlar, takılarda ve aksesuarlarda kullanılmak üzere

statü sağlayan lapis lazuli gibi değerli taşlara ihtiyaç duymuştur (Uhlig, 2018, s. 166-167). Mezopotamya toplumları, takılarda ve aksesuarlarda en fazla agat, lapis lazuli ve karnelyan gibi süs/mücevher taşlarını kullanmıştır. Bu taş türleri genellikle amuletler, boncuklar ve kolyelerde tercih edilmiştir (Moorey, 1999, s. 99-100; Röllig, 1980-1983, s. 489; Schuster-Brandis, 2008, s. 11; Steinkeller, 1982, s. 250-252).

Mezopotamya’da gerçekleştirilen arkeolojik kazılar sonucunda elde edilen takı, aksesuar, kap-kacak, müzik aleti vb. buluntu örneklerinde lapis lazulinin kullanıldığı anlaşılmış ve bu buluntular üzerine araştırmalar yapılmıştır (Rosen, 1988, s. 25-41; Rosen, 1990, s. 19-51; Herrmann, 1968, s. 29-54; Woolley, 1934, s. 103-190). Arkeolojik buluntular üzerine araştırmalar dışında, taşın Tunç Çağı’nda ticareti, fiyatı ve kullanım alanları incelenmiştir (Uyanık ve Morkoç, 2021, s. 160-181). Taşın Amarna Mektupları bağlamında Mısır ilişkilerindeki rolü ele alınmıştır (Morkoç ve Uyanık, 2021, s. 1785-1799). Ek olarak Eski Çağ’da mavi renk kavramı ve bu rengin kullanımına yönelik yapılmış araştırmalarda lapis lazuliyle ilgili bazı değerlendirmeler bulunmaktadır (Dilek, 2022, s. 163-179; Gürgen, 2022, s. 259-275).

Bu çalışmada, çivi yazılı belgelere göre taşlar ve mineraller üzerine yapılmış analizlerden yola çıkarak Mezopotamya’da lapis lazuli taşının yeri ve onun önemi değerlendirilmiştir. Bu bağlamda lapis lazulinin kullanımı ve onun bazı türleri ele alınmıştır. Dolayısıyla ilk olarak lapis lazulinin görünüşünü tarif etmek için onun semantiği incelenmiş ve mineralojik özelliği açıklanmıştır. Ardından lapis lazulinin Eski Yakın Doğu’daki ham madde kaynağından bahsedilmiş ve Mezopotamya’da taşın rengiyle ilişkilendirilen sembollerden örnekler incelenmiştir. Akabinde taşın mitoslardaki yeri ve ritüellerdeki kullanımı değerlendirilmiştir. Daha sonra ise literatürde üzerine analizler yapılmış lapis lazulinin bazı türleri ele alınmıştır.

1. ^{NA4}ZA.GİN (^{NA4}uqñû) Kelimesi ve Bu Kelimenin Anlamı

Mezopotamyalılar çivi yazılı tabletlere pek çok taş ve mineral ismi kaydetmiştir. Bu tabletlerde geçen Sumerce ZA.GİN (taşın Sumerce diğer isimleri: Za-gin₃; ^{na4}za-gin₃), Akadca uqñû kelimeleri için “Lapis Lazuli” ya da “Lacivert taşı” tercümelemleri kullanılmaktadır² (CAD U-W, s. 195; CDA, s. 424-425; Röllig, 1980-1983, s. 488; Schramm, 2010, s. 165; Schuster-Brandis, 2008b, s. 453). Çivi yazılı belgelere geçen taş ve mineral isimlerinin modern dillere tercümesinde bazı sorunlar yaşanmaktadır. Bu duruma karşın, lapis lazulinin tercümesinde herhangi bir sorun yaşanmamaktadır. Dolayısıyla bu taşın literatürdeki yeri iyi bir şekilde bilinmektedir (Herrmann ve Moorey, 1980-1983, s. 489-492; Moorey, 1999, s. 175-188; Röllig, 1980-1983, s. 488-489). Taşın tercümesine yönelik farklı değerlendirmeler de bulunmaktadır. Örneğin Thompson çalışmasında ZA.GİN kelimesini “Mavi taşlar” başlığı altında ele almıştır. Söz konusu kelimenin, yumuşak ve mavi minerallerden lapis lazuli, turkuaz, ultramarin veya azurit gibi farklı taşları da kapsayabileceklerini belirtmiştir (Thompson, 1936, s. 130-134). Schuster-Brandis ise uqñû kelimesinin tercümesini ele alırken “Mavi taş, lapis lazuli” açıklamasını yapmıştır. Schuster-Brandis’e göre bu kelime yalnızca lapis lazuli taşını değil aynı zamanda mavi renge sahip farklı taşları da içermektedir.³ Söz konusu kelimenin klasik

² MSL 10 II. 52. “^{NA4}za.gin (uq-ñu-ù)”; Sumerce ZA.GİN kelimesi, Sumerce ZA “taş, mücevher” ve Sumerce GİN muhtemelen “mavi” anlamına gelen ideogramlardan oluşmuştur (Thavapalan, 2019b, s. 310).

³ Mezopotamya’da Akadca uqñû kelimesi, koyu mavi renkli taşları belirtmek için kullanılmıştır. Bunun yanı sıra aynı kelime mavi cam, fayans ya da sırlı üretilen taklit materyalleri de belirtmiştir. Mezopotamya’da gerçekleştirilen arkeolojik kazılar sonucunda mineralojide farklı isimlerle bilinen mavi renkli taş örnekleri bulunmuştur. Bu örnekler bakıldığında Mezopotamyalıların azurit, amazonit ve lazurit/sodalit gibi lapis lazuliye benzeyen taşlara erişim sağladıkları anlaşılmaktadır. Thavapalan, hem lapis lazuli taşının hem de lapis lazuli taşının görünüşünü andıran ve mineralojide farklı isimlerle adlandırılan mavi renkli taşların uqñû kelimesiyle ifade edildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre uqñû kelimesi mavi renkli taşların genelini içeren bir sözcüktür (Thavapalan, 2019b, s. 311).

tercümesi lapis lazuliyi ifade etse de kelime maviden mavimsi renk tonlarına kadar geniş bir yelpazedeki taş türlerini de kapsamaktadır (Schuster-Brandis, 2008, s. 11-12, 453).

Mezopotamya bölgesi coğrafi konumu hasebiyle pek çok ticari yolun kavşak noktasında bulunmaktaydı. Bu sayede söz konusu bölgede yaşamış toplumlar zamanla değerli madenlere veya kıymetli taşlara ulaşmak için farklı bölgelerle ticaret yapmıştır. Asur Ticaret Kolonileri Çağı (MÖ ± 1974-1719) adıyla bilinen dönemde Mezopotamya’da yaşayan Asurlu tüccarlar ticaret yapmak amacıyla Orta Anadolu’da Kapadokya Bölgesine kadar gelmiştir. Günümüzde Kayseri yakınında bulunan Kültepe ören yerinde yapılan arkeolojik kazılarda, Eski Anadolu’nun ilk yazılı belgeleri olması bakımından önem arz eden çivi yazılı belgelere ulaşılmıştır. Kültepe Metinleri olarak adlandırılan bu belgelerde Mezopotamya’daki Asur şehri ile Anadolu arasında gidip-gelen kervanların faaliyetleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu belgelere göre Asurlular lapis lazuli gibi bazı kıymetli taşları satmak için Anadolu’ya getirmiştir. Asurlular bu ticaretin karşılığında Anadolu’dan altın veya gümüş almıştır. Koloni Çağında lapis lazuli Anadolu’ya ithal edilmiş ve o pahalı bir taş türü olmuştur (Albayrak, 2016, s. 53; Şahin, 2020, s. 84-98). Kültepe Metinlerinde yer alan lapis lazuli⁴, Mezopotamya toplumlarının çivi yazılı belgelerinde olduğu gibi *uqnu* kelimesiyle kaydedilmemiştir. Kültepe Metinlerinde lapis lazuliyi ifade etmek için *husārum*⁵ kelimesi kullanılmıştır. *Husārum* kelimesinin hematit taşı mı yoksa lapis lazuli taşı mı ifade ettiği sorusu uzunca bir süre bilim insanları tarafından tartışılmıştır (Çeçen ve Gökçek, 2021, s. 85 dipnot: 7; Thavapalan, 2019, s. 65; Yıldırım, 2014, s. 59-61). Günbattı’nın analizine göre Kt 93/k 200 numaralı Kültepe Metninde geçen ^{na4}ZA.GİN kelimesinin *husārum* kelimesiyle birlikte kaydedilmesi sonucunda söz konusu iki kelimenin lapis lazuli taşı ifade ettiği netlik kazanmıştır⁶ (Günbattı, 2017, s. 82).

2. Lapis Lazuli Taşının Mineralojik Özelliği

Mezopotamya toplumları koyu mavi renge sahip ve üstünde sarı renkli parıltıların bulunduğu lapis lazuli taşıma kutsiyet atfettiğinden ilk olarak bu taşın mineralojik özelliğini değerlendirmek bu kutsiyette taşın görünüşünün ne kadar etkili olduğunu yorumlayabilmek açısından fikir sunacaktır. Bu bağlamda ele alındığında taş aslında bir kayaç türüdür. Mineralojiyle ilgili yayınlarda taş Feldispatoid (Foid) Grubu adıyla bilinen bir kategoride genellikle “Lazurit” başlığı altında ele alınmaktadır (Atakul, Küçükuysal vd., 2012, s. 57 vd.; Brauns, 1973, s. 110; Duffin, 2014, s. 84; Kurt ve Arık, 2015, s. 174-175). Opak bir taş olan lapis lazuli oldukça ince tanelidir ve o gök mavisi bir renge sahiptir. Bu nedenle lapis lazulinin diğer bir ismi lacivert taşı olarak adlandırılmıştır. Lapis lazulinin ana bileşenini lazurit minerali oluşturmaktadır. Ayrıca taşın yapısında farklı oranlarda pirit, kalsit, mika ve sodalit gibi cevherler de bulunmaktadır. Lapis lazulinin yapısında bulunan

⁴ Yakın bir zamanda Çeçen ve Gökçek tarafından ele alınan Kt n/k 1316 numaralı Kültepe Metninde lapis lazuliden yapılmış bir mührün itibar ve saygınlık göstergesi taşıdığı anlaşılmıştır. Koloni Çağı’nda yaşamış Uşur-şa-İstar isimli kişi Anadolu’da faaliyet göstermiş önemli tüccarlardan biri olmuştur. Uşur-şa-İstar, kardeşi Hunia’ya göndermiş olduğu mektupta, ondan lapis lazuliden yapılmış güç göstergesi mührü kendisine göndermesini istemiştir. Söz konusu mektup şu şekilde tercüme edilmiştir: “1-2) Uşur-şa-İstar, Hunia’ya şöyle diyor: 3-13) mektubunu duyduğun günde ve uşaklarına eşyanı çıkaracağın zaman, kardeşlik ve arkadaşlık adına birer veya ikiser eşeği de bana ver! Onlar, Zalpa’ya senin eşyalarını bana çıkarsınlar! 14-18) Yolda muhafaza ettir ve işlerini bitirip, kalk ve Zalpa’ya gel! 3 veya 4 şeşel ağırlığındaki gücün göstergesi/yüzü akı olan lapis lazuliden mührü benim için satın al! Ayrıca, 4 qa birinci kalite yağı benim için al!” (Çeçen ve Gökçek, 2021, s. 83-90).

⁵ Kültepe Metinlerinde geçen lapis lazulinin analizi Yıldırım tarafından yapılmıştır (Yıldırım, 2014, s. 59-61).

⁶ Kültepe Metinlerinde ZA.GİN ve *husārum* kelimelerinin birlikte geçtiği metin örneği şu şekildedir: “Senin bana yazdığın Dan-Aşşur’un lapis lazulisine (NA₄ZA.GİN) gelince, lapis lazulinin (*husārum*) emanet ettiği şahitler ve onun temsilcileri ölmüştür” (Günbattı, 2017, s. 82); Kültepe Metinlerinde lapis lazuli, bazı kıymetli taşlarla birlikte listelenmektedir. Örneğin Çeçen ve Erol tarafından yayımlanan Kt n/k 1967 numaralı Kültepe Metninde bir masraf listesi incelenmiştir. Metinde lapis lazuli, kamelyan, *dušia* (steatit veya klorit), *hulalu* (kalsedon) ve *elmēšu* (amber) gibi değerli taşlarla geçmektedir (Çeçen ve Erol, 2018, s. 53-75); Başka bir Kültepe Metninde ise *husārum* (lapis lazuli) kamelyan ile birlikte kaydedilmiştir (Albayrak, 2016, s. 53).

lazurit mineralinin miktarıyla orantılı olarak taşın rengi yoğun/derin mavi renkten yeşilimsi mavi renge kadar değişebilir. Ayrıca taş indigo rengine (çivit mavisi) veya kraliyet mavisi rengine benzeyebilir (Atakul, Küçükkuysal vd., 2012, s. 57-58; Aston, Harrelland vd., 2000, s. 39; Brauns, 1973, s. 110; Herrmann ve Moorey, 1980-1983, s. 489; Kurt ve Arık, 2015, s. 174-175; Manutchehr-Danai, 2009, s. 512; Moorey, 1999, s. 180).

Lapis lazuli çoğu kez süs taşı olarak bilinmektedir. Taşın yapısında altın benzeri, sarı renkli küçük pirit taneçikleri bulunmaktadır. Süs/mücevher taşı kategorisinde yer alan taşın takı ve aksesuar kullanımında değerini kaybetmemesi için yapısında beyaz kalsit damarlar bulunmaması gerekir. Süs taşı olarak kullanılan lapis lazulinin içeriğinde artan kalsit ve pirit miktarı, onun önemini büyük ölçüde azaltmaktadır. Bu bağlamda en kaliteli lapis lazulinin yapısında az miktarda kalsit ve pirit bulunmalıdır ve taş koyu mavi renge sahip olmalıdır⁷ (Aston, Harrelland vd., 2000, s. 39; Atakul, Küçükkuysal vd., 2012, s. 57-58; Boson, 1938, s. 270; Herrmann ve Moorey, 1980-1938, s. 489). Mineralojide taşların ve minerallerin sertliğini belirtmek için kullanılan Mohs Sertlik Ölçeği 1 ile 10 arasında bir skalayı belirtmektedir. Bu ölçeğe göre taşlar ve mineraller 1'den 10'na kadar bir sertlik derecesine tabi tutulurlar. Bu ölçeğe göre lapis lazulinin sertliği 5 ile 5,5 arasında değişmektedir. Taşın özgül yoğunluğu ise yaklaşık 2.4-2.9'dur (Aston, Harrelland vd., s. 39; Bonewitz, 2012, s. 183; Brauns, 1973, s. 110; Herrmann ve Moorey, 1980-1983, s. 489; Moorey, 1999, s. 180; Rapp, 2009, s. 110).

3. Eski Yakın Doğu'da Lapis Lazuli Taşının Kaynağı

Lapis lazulinin Eski Yakın Doğu'daki ana ham madde kaynağı Afganistan'da yer alan Bedağşan Bölgesidir ve bu taş günümüzde Kerano-Munjan ismiyle bilinen bir vadiden çıkarılmıştır (Herrmann, 1968, s. 21-24; Herrmann ve Moorey, 1980-1983, s. 489-490; Potts, 1997, s. 269). *Abnu şikinšu Serisine* göre lapis lazulinin bir türü Marhaşi Ülkesi⁸ ismiyle kaydedilmiştir (Schuster-Brandis, 2008, s. 34). Çivi yazılı belgelerde yer alan bu ülke, Elam kentinin doğusuna konumlandırılmaktadır. Marhaşi Ülkesi bazı kıymetli taşların ana kaynağı olmuştur. Bu taşlar arasında kamelyan ve lapis lazuli öne çıkmıştır (Steinkeller, 1987-1990, s. 381-382; Steinkeller, 2013, s. 237-265). Mezopotamyalılar Marhaşi Ülkesi'den lapis lazulinin başka bir yeşil türünü de ithal etmiştir. Lapis lazuli ve kamelyan gibi kıymetli taşların ana kaynakları Elam şehrinin doğu bölgesinde başka bir deyişle günümüzde Doğu İran, Afganistan ve Hindistan'da bulunmaktadır (Steinkeller, 1982, s. 250-252, 263).

Eski Yakın Doğu'da lapis lazulinin ham madde kaynağıyla ilgili bilgiler mitoslarda ve kraliyet yazıtlarında da yer almaktadır. Örneğin yaratılış hikâyesiyle ilgili olan *Enki ve Ninhursağa* isimli mitosa⁹ göre lapis lazuli Mezopotamyalılar tarafından *Tukriş* isimli bir yerden elde edilmiştir. Mezopotamya edebi türlerinden biri olan "*lipşur-ilahileri*" isimli anlatı örneklerine göre ise Mezopotamyalılar lapis lazuliyi *Dapara* isimli bir dağdan almıştır. Kral Asarhaddon'un (MÖ 681-669) kraliyet yazıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Asurlular lapis lazuliyi Med Ülkesi'nde olduğu düşünülen Bikni adındaki bir dağdan çıkarmıştır. Çivi yazılı

⁷ Lapis lazulinin dış görünüşüyle ilgili taşıdığı değere Koloni Çağı'nda da dikkat edilmiştir. Bu bağlamda Albayrak tarafından değerlendirilen Kt 87/k 387 numaralı Kültepe Metnine göre lapis lazulinin görünüşünde beyazlık ve çizik olmamalıdır. Aksi takdirde bu durum taşın değerini düşürmektedir. Taşın değerine yönelik bilgi içeren metnin tercümesi ise şöyledir: "*Şu-Ānum ve Aššur-rē'î'ye söyle! İdi-Su'en söyle (söylüyor): Aššur-bēl-awātim'in husārūm-taşı hakkında, husārūm'u kontrol edin ve eğer temizse, yani beyaz(lık) ve çizik yoksa bedelini ödeyin!*" (Albayrak, 2016, s. 52). Kültepe Metinlerinde çok iyi kalitede *husārūm*'dan (*damqum watrum*) söz edilmektedir. Dolayısıyla Koloni Çağında lapis lazulinin farklı kalitelerde bulunduğu anlaşılmaktadır (Günbattı, 2017, s. 83; Yıldırım, 2014, s. 15).

⁸ Çivi yazılı belgelerde geçen Marhaşi Ülkesi yaklaşık MÖ 3. binyılda büyük bir politik güce ve ekonomik güce sahip olmuştur. Bu ülke, İran Platosu'nun doğu kısmını kontrol etmiştir (Steinkeller, 1982, s. 250-252, 263).

⁹ ETCSL c. 1.1.1 "Enki ve Ninhursağa"

belgelere göre bazı Asur krallarının zaman zaman Bikni Dağına seferler düzenlediği anlaşılmaktadır (CAD U-W, s. 197; Rosen, 1988, s. 40-41; Röllig, 1980-1983, s. 488; Schuster-Brandis, 2008, s. 454; Thompson, 1936, s. 130).

4. Mezopotamya Kültüründe Lapis Lazuli Taşının Algılanışı

Hemen hemen her kültürde bazı taşların kutsallaştırılması söz konusudur. Taşlarla ilgili kutsallık atfedilen durumlara bakıldığında onlar, biçimleri, büyüklükleri, ritüellerdeki ve ayinlerdeki konumları ile ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda taşlar inanç açısından başka bir şeye dönüşmekte ve onlar farklı bir anlam taşımaya başladıkları an kendilerini tezahür etmektedir. Farklı toplumlarda yer alan taşlarla ilgili tapım örnekleri de bu tezahüre göre değişmektedir (Eliade, 2009, s. 43).

Mezopotamya toplumlarının günlük yaşamlarında kullandıkları maddeleri nasıl algıladığına yönelik yorumlar bulunmaktadır. Bu yorumlardan biri Mezopotamyalıların maddelerin dış görünüşüne nasıl anlam yüklediğiyle alakalıdır. Dolayısıyla söz konusu anlamı değerlendirmek adına maddelerin Mezopotamyalılar tarafından algılanışını ele almak yararlı olacaktır. Bu bağlamda söz konusu coğrafyadaki insanların günlük yaşamlarında kullandığı nesnelere pozitif ve olumlu bir anlam taşınması, o nesnenin ışık ve parlaklık derecesine göre değişmiştir.¹⁰ Dolayısıyla parlak olan ve ışık saçan nesnelere ilahi saygı ve ilahi hürmeti gündeme getirmiştir. Bu parlaklık ve ışık, kullanılan nesnelere olumlu ve uğurlu görülmesine neden olmuştur. Mezopotamyalılar ışığı, kutsallık, saflık, neşe ve güzellikle ilişkilendirmişlerdir. Bu bağlamda kişisel süs eşyalarında ve kült objelerinde parlak ve ışıltılı değerli taşlar tercih edilmiş ve bu taşlar arasında lapis lazuli öne çıkmıştır. Mezopotamyalılar lapis lazulinin sahip olduğu koyu mavi rengi ve taşın kendine özgü parlaklığını onun pozitif/olumlu bir anlam taşıdığı şeklinde yorumlamıştır. Taşın parlaklığına yüklenen bu yorumlar onun Mezopotamyalılar tarafından fazlaca tercih edilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Mezopotamya’da hükümdarların ve seçkinlerin mezarlarında bulunan süs eşyalarının ve aksesuarların büyük bir çoğunluğunda lapis lazuli kullanılmıştır. Süs eşyalarında ve kült objelerinde çoğu kez lapis lazulinin kendi rengine özgü parlaklığına atıf yapılmıştır (Winter, 1999, s. 45-46, 49). Mezopotamyalılar için mühim bir yere sahip olan lapis lazuli bu bölgeye en fazla ithal edilen taşlardan biri olmuştur. Örneğin lapis lazuli Sumerlilerin en çok talep ettiği taşlar arasında ilk sırada yer almıştır. Lapis lazulinin gökyüzüne¹¹ benzeyen yapısı, onu kralların ve rahiplerin mücevherlerini süsleyen önemli bir taş haline getirmiştir. Mezopotamya’da gerçekleştirilen arkeolojik kazılar neticesinde elde edilen takı, aksesuar vb. gibi buluntu örneklerine göre lapis lazulinin çok fazla tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda lapis lazuli Sumerliler için âdeta kutsal bir taş dönüşmüştür (Uhlir, 2018, s. 164-167).

Hemen hemen her dini inancın temel unsuru olan “kutsal” kavramı Mezopotamya’da uygulanmış ritüellerde önemli bir yere sahip olmuştur. Mezopotamya dininde bu dünyaya ait olmayan güçlerin, insanlarla bağlantı kurmasında kutsal kavramı öne çıkmıştır. Bu kavram, korku ve hayranlık gibi duyguları içinde barındırmıştır. Bu bağlamda Mezopotamya’da gücün kendisini ifade ettiği şeyler kutsal kabul edilmiştir (Dilek ve Bahar, 2019, s. 1344-1346). Mezopotamya’da lapis lazulinin ham madde kaynağı bulunmamaktaydı. Bu duruma karşın lapis lazuli söz konusu coğrafyada varlığını sürdürmüş toplumlar için

¹⁰ Akadcada renklerle ilgili sözcüklere anlam yüklenirken çoğu kez materyalin taşıdığı parlaklık ve canlılık göz önünde bulundurulmuştur. Örneğin mavi renk genellikle taş veya boya gibi maddelerle tanımlanmıştır. Dolayısıyla Akadcada mavi renk için belirgin bir sözcük yer almamıştır (Thavapalan, 2016, s. 198-200).

¹¹ Dinler tarihi açısından ele alındığında gökyüzü doğrudan “Aşkınlık”, “Güç” ve “Kutsallık” gibi anlamları temsil etmiştir. Gökyüzü aydınlığın sembolü olmuştur. Eski Çağ toplumlarındaki bazı inançlarda gökyüzü tanrıların mekânı olarak görülmüştür (Eliade, 2009, s. 61-63).

son derece önemli bir konuma gelmiş ve o kutsal kabul edilmiştir. Bu kutsallık onu özel bir yere koymuştur. Bu bağlamda taşın Mezopotamya inancındaki konumunu anlayabilmek ve yorumlayabilmek için söz konusu coğrafyadaki toplumların kozmolojisi yol gösterici olmuştur. Nitekim lapis lazulinin taşıdığı önem ve kutsallık onun kozmolojik anlamıyla yakından ilişkilidir. Lapis lazuli Mezopotamya’da yıldızlı geceyi ve Ay Tanrısını¹² temsil etmiştir. Taşın yıldızlı gökyüzü rengine benzemesi ve üstündeki sarı parıltılar ona ışıltılı bir görünüş katmış dolayısıyla bu görünüş taşın Mezopotamyalılar tarafından Ay Tanrısı Sîn ile ilişkilendirilmesine sebebiyet vermiştir. Lapis lazuli Mezopotamyalılar için yıldızlı gökyüzünün timsali olmuştur. Gökyüzünün hâkimi Ay Tanrısı Sîn, çivi yazılı belgelerde lapis lazuliden yapılmış bir sakal ile tasvir edilmiştir¹³ (Eliade, 2009, s. 416-419; Eliade, 2020, s. 37-41; Rosen, 1988, s. 31). Mezopotamya’da hüküm sürmüş bazı kralların vücut kıllarının ya da onların sakallarının lapis lazuliyle temsil edilmesi tam anlamıyla maddi bir malzeme olarak ele alınmamıştır. Taşın bu kullanımı daha çok metaforik bir anlam taşımıştır. Lapis lazulinin renginin canlı ve parlak oluşu onunla ilgi sembollerin kullanımında ön plana çıkmıştır. Lapis lazulinin rengiyle özdeşleşen metaforik anlamlar, direkt mavi renk ile ilgili değil ve bu metaforik anlamlar daha çok mavi-siyah tonu temsil etmiştir (Winter, 1999, s. 47).

Işığın ve parlaklığın olumlu algılandığı Mezopotamya’da bu kavramlarla ilgili öne çıkan diğer öge ise Güneştir. Güneş ışık ve parlaklıkla bağlantılı olarak değerlendirildiğinde o, Mezopotamyalılar için yeni günü temsil etmiş ve onun doğuşuyla bu duruma farklı anlamlar yüklenmiştir. Güneşin gökyüzündeki hareketi, akşam üstünün olması ve geceyin havanın karanmasıyla birlikte gecenin yeryüzüne çökmesi Mezopotamya’da ölüm ve yeraltı kavramlarının gündeme gelmesine neden olmuştur. Mezopotamyalılar Güneşin gökyüzündeki hareketlerini bir tema gibi algılamıştır. Dolayısıyla onlar Güneşin gökyüzündeki seyrine göre bu hareketlere farklı anlamlar yüklemiştir. Güneşin gökyüzündeki hareketleri Mezopotamyalıların yaşamlarını şekillendirmiş ve onların algılayışlarını etkilemiştir. Şafak vakti olduğunda değişen bu durumun Güneşin Tanrısının gençliğini temsil ettiğine inanılmış ve bu bağlamda tanrıya çeşitli sıfatlar atfedilmiştir. Güneş Tanrısının günlük yükselişi esnasında gökyüzü azur mavisi (masmavi gökyüzü rengi) renge bürünmekteydi. Dolayısıyla Mezopotamyalılar bu durumu lapis lazuli taşıyla imgeler halinde tasavvur etmiştir. Bu imgelerden bazıları “*Lapis lazuli bir merdivenle yükselen*”; “*Lapis lazuli bir asa tutan*”; “*Lapis lazuli bir tahtta oturan*” veya “*Lapis lazuli bir sakal takan*” şeklinde tarif edilmiştir. Bu sıfatlar ve imgeler sembolik bir anlam taşımış ve bu bağlamda onlar şafaktan hemen önce azur mavisi renge bürünmüş gökyüzünün timsali olmuştur (Woods, 2009, s. 187-239).

Mezopotamyalıların günlük yaşamında Güneş’in önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Güneş Tanrısı, ışığın gücü olarak kabul edilmiş ve karanlıkta çevrilen tüm kötü işlerin düşmanı olmuştur. Mezopotamyalılar Güneş Tanrısı Şamaşın¹⁴ yeryüzüne adalet getirdiğine inanmışlar ve tanrının yeryüzüne canlılık getirdiğini düşünmüşlerdir (Jacobsen, 1976, s. 134). Mezopotamyalılar ışığın ve aydınlığın yaşam için oynadığı bu hayati rolü kavramışlardır. Dolayısıyla bu rolde önemli bir yere sahip olan Güneş Tanrısı

¹² Sumer kültüründe Ay Tanrısına Nanna(r) ismi verilmiştir. Ayrıca bu tanrı Mezopotamya’da bazı dönemlerde Su’en ve Sîn ismiyle de adlandırılmıştır. Mezopotamyalılar Ay Tanrısı Nanna’nın sıfatlarında Ay’ın parlaklığını belirtmek için “Aydınlık/ışık dolu” ifadesini kullanmıştır (Leick, 1991, s. 125-127). Bu tanrının temel kozmik işlevi gecenin aydınlatılması sağlamaktır. Bu bağlamda tanrının Ay’a hayat veren bir güç olmasıyla ilgili şu ifadeler dikkat çekmektedir: “... *berrak gökyüzünde beliren lamba, Sîn kendini sürekli yeniliyor, aydınlatıyor karanlığı, ışık sağlıyor sayısız insana.*” (Jacobsen, 1976, s. 122).

¹³ Benzer bir şekilde Eski Mısır’da Güneş Tanrısı Ra’nın saçları lapis lazuliden yapılmıştır (Eliade, 2009, s. 419; Eliade, 2020, s. 37-41; Rosen, 1988, s. 31).

¹⁴ Babil kültüründe Güneş Tanrısıdır. Sumerliler ise Güneş Tanrısına UTU ismini vermiştir. Akad kültüründe Güneş Tanrısı Şamaş adaletin yanı sıra kozmik anlamda da öne çıkmıştır. Mezopotamyalılar için Güneş Tanrısı ulusal bir öneme sahip olmuştur ve “*Gökyüzünün ve yeryüzünün efendisi*” olarak kabul edilmiştir (Leick, 1991, s. 147-148).

Şamaş'ın övülmesi için ilahiler yazmışlar ve tanrının yüceltilmesi için semboller kullanmışlardır. Çivi yazılı belgelerde Güneşin parlaklığıyla ilgili betimlemeler sık sık vurgulanmıştır. Parlaklıkla ilişkili betimlemeler tasvir edilirken lapis lazuli taşı kullanılmıştır. Krallar kendi güçlerini, kuvvetlerini ve yüceliklerini gösterebilmek için bu betimlemelerden faydalanmıştır. Örneğin Tanrı Şamaş'a yazılmış bir ilahide onun göğe yükseldiğini ve onun görülecek davalarda vereceği hükümler için lapis lazuli esasını kullandığını tasvir eden ifadeler kaydedilmiştir. Tanrının tasvirlerini betimlemek için kullanılan lapis lazuli taşının geçtiği bir metin örneği şu şekildedir: “*Ey Şamaş, gökyüzü kapılarının kilitlerini açtın; saf/temiz lapis lazuli bir merdivenle yükseldin, kaldırmak için (onu), davaları yargulamak için kolunda lapis lazuli bir asa taşırsın ...*” (Charpin, 2013, s. 65-69).

Sumer edebi metinlerinde gerçek dünyadan bazı referanslar lapis lazuli ile tanımlanmıştır. Örneğin bu tanımlamalardan biri gece gökyüzüdür başka bir deyişle AN'dır (Thavapalan, 2019b, s. 311). Tanrı An, özü itibariyle gökyüzündeki gücü ifade etmiş ve Mezopotamya panteonunda ilk sırada yer almıştır. Mezopotamyalılar için gökyüzü, Tanrı An'ın mutlak otoritesini ve ihtişamını gözler önüne sermiştir. Tanrı An, Mezopotamya dünyasını desteklemiş ve bu dünyaya iradesini yansıtmıştır. Onun buyrukları “*Gökyüzünün ve yeryüzünün dayanağı*” kabul edilmiştir (Jacobsen, 1976, s. 95-98). Gökyüzünün rengiyle ilişkilendirilen lapis lazuli, Tanrı An'a sunulmuş bazı nesnelerin yapımında kullanılmıştır. Bu bağlamda Mari kenti kazılarında bulunan lapis lazuliden yapılmış bir boncuk dikkat çekmektedir. M 4439 kodlu bu boncuk Tanrı An'a¹⁵ adanmıştır (Rosen, 1988, s. 33-34). Kraliyet hediyesi olduğu düşünülen bu boncuğun, I. Ur Hanedanlığının ilk hükümdarlarından olan Kral Mesannepada (MÖ ± 2600) tarafından ismi bilinmeyen bir Mari kralına takdim edildiği varsayılmaktadır. İnce ve uzun bir forma sahip olan boncuğun üstünde “*Efendisi Tanrı An için, Kiş Kralı Mes-KALAM-du oğlu, Ur Kralı Mes-Ane-pada (bu boncuğu) tanrıya adadı*” ifadesi okunmaktadır (RIME I, 1998, s. 391-392). Bu boncuk üzerinde yapılan analizler onun uzun bir süre kullanıldığı göstermektedir. Boncuğun bir amulet dizisinde ya da elbise iğnesinde kullanılmış olabileceği düşünülmüştür. Mezopotamya'da lapis lazuli uğurlu kabul edilen taşlardan biri olmuş ve taşın koruyucu bir güce sahip olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla mavi renkli boncukların onu kullanan kişiye kendi kişisel tanrısının yardım edeceğine inanılmıştır. Mezopotamya'da mavimsiye rengine sahip taşların büyümlü olduğu kabul edilmiş ve bu mavi taşlar içinde yer alan lapis lazuli büyümlü özelliğini muhtemelen renginden almıştır. Bu bağlamda taş kötülüğü ve kemi defetmek için amuletlerde ve tılsımlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla söz konusu boncuğun mavi rengine sahip olması onun büyümlü niteliklerinin olduğunu desteklemektedir (Boson, 1938, s. 269-270; Cholidis, 2003, s. 139-143; Goff, 1956, s. 23, 26; Rosen, 1988, s. 33; Röllig, 1980-1983, s. 489; Van Buren, s. 18; Winter, 1999, s. 50).

5. Mezopotamya Mitolojisinde Lapis Lazuli Taşının Yeri

Mezopotamya kültüründeki edebi türlerle ilgili çivi yazılı belgelerde pek çok mitos, efsane, ilahi ve hikâye bulunmaktadır. Bu edebi anlatı örneklerinde lapis lazuli en çok geçen taşlardan biridir. Lapis lazuli kimi zaman bir sakalda veya asada sembolik anlamıyla kullanılmış; kimi zaman ise taşları süsleyen kıymetli bir taş olmuştur. Bazı mitoslarda ise hem lapis lazuli taşı hem de karnelyan taşı gibi yarı değerli taşlar hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu bağlamda taşlar ve mineraller hakkında hem onların görünüşleri hem de onların kullanımına yönelik bilgiler sunması bakımından *Lugal.e* isimli mitos öne çıkmaktadır. *Lugal.e* mitosu bu isim dışında *Ninurta'nın Kahramanlıkları* ismiyle de bilinmektedir. Mitos kısaca Fırtına Tanrısı

¹⁵ Tanrı An'ın Sumer'de klasik sıfatı AN.GAL başka bir deyişle “büyük AN”dı. Mezopotamyalılar gökyüzünü takımyıldızların ve gezegenlerin krallığı olarak görmüştür (Leick, 1991, s. 4-6).

olarak adlandırılan Ninurta ile Asakku (Asag) isimli bir demon arasındaki savaşı konu edinmektedir. Asakku-demonu, Fırtına Tanrısı Ninurta'nın otoritesini tehdit etmektedir. Asakku-demonu, taşlar ordusu olarak bilinen dağ halkıyla birlikte tanrıya karşı müttefik olur. Fırtına Tanrısı Ninurta dağ halkına karşı verilen bu savaşta kendi yanında mücadeleye katılan taşları kutsar. Öte yandan tanrı, Asakku-demonuyla birlikte dağ halkıyla müttefik olan taşları ise lanetler. Mitos tanrının kutsanan taşlara ve lanetlenen taşlara kader tayin etmesiyle devam etmektedir. Fırtına Tanrısı Ninurta taşlara seslenerek hitap etmiş ve bu hitapta taşlarla ilgili bazı bilgilere erişmek mümkün olmaktadır (Bottéro ve Kramer, 1989, s. 355-366; van Dijk, 1983, s. 102-141). Fırtına Tanrısı Ninurta "Agat ve on bir başka yarı değerli taşlar" isimli bölümde taşlara şu şekilde hitap etmiştir:

"Kralım agata döndü, seslendi kalsedona, karnelyana, lapis lazuliye, jaspere, şaba-taşına, hurişuya, markazite, sarı karnelyana, balık gözüne, lâl taşına, anzugulme-taşına, serpentine (?), zi'ummud-taşına, Enlil'in oğlu, Efendi Ninurta, onları kutsadığını ilan etti: "Benim yerime, maskülen ve feminen formda, -ve yine kendi tarzınızda- nasıl da yanımda durdunuz! Hiçbir suç işlemeden beni desteklediniz: Ben de sizi mecliste yücelteceğim. Mecliste seçkin kişiler olarak (?), bal ve şarap yerine tercih edileceksiniz! Siz (hepiniz) değerli metallere incelikle süsleneceksiniz. O, tanrılar arasında (=Enlil) önceliği elinde tutan, yüziimizi yere (toza) gizlemeden önce dağlarınızı yere serecek!" (van Dijk, 1983, s. 120-122).

Fırtına Tanrısı Ninurta'nın agat ve on bir başka yarı değerli taş isimli bölümde taşlara hitap şeklinden anlaşıldığı kadarıyla lapis lazuli kutsanmış bir taştır ve dolayısıyla o tüm yarı değerli taşlar içinde övülmüştür. Lapis lazuliyle birlikte karnelyan, jasper ve serpantin gibi yarı kıymetli taşların değerli metallere kullanılacağı ve taş işçiliğinde tercih edileceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda lapis lazulinin önem verilen değerli taşlardan biri olduğu açıkça vurgulanmıştır.

Bazı mitoslarda ise lapis lazuli görkemli tapınakların dekorasyonlarda kullanılmak üzere elde edilmesi gereken bir taş olarak bahsi geçmektedir. Bu bağlamda Mezopotamya mitolojisinde yer alan Enmerkar ve Aratta Kralı isimli hikâye detaylı bilgiler içermektedir. Bu hikâye Mezopotamya toplumlarının diğer ülkelerle gerçekleştirmiş olduğu uluslararası ticari ilişkiler hakkında bilgiler sunmaktadır. Enmerkar ve Aratta Kralı hikâyesi, Uruk şehri kralı Enmerkar ile Aratta ülkesinde bulunan ve ismi hikâyede belirtilmeyen bir kral arasında verilen güç mücadelesini konu edinmektedir. Hikâyenin başlangıcında krallar arasında henüz uzak mesafe ticaretinin başlamadığı, gümüş, bakır, lapis lazuli ve dağlardaki taşların çıkartılmadığından bahsedilmektedir. Uruk kentinde Tanrıça İnanna için inşa edilecek Eanna tapınağının süslemeleri ve dekorasyonu için lapis lazuli taşı gereklidir. Bu taş Aratta ülkesinin dağlarında bulunmaktadır. Enmerkar, tanrıçaya ithafen yapılacak görkemli tapınak için lapis lazuli taşı elde etmeli bu yüzden mutlaka otoritesini göstererek taşın Uruk'a gelmesini sağlamalıdır. Söz konusu tapınağın tasviriyle ilgili bölüm şu şekilde tercüme edilmiştir:

"... altın, gümüş, bakır, kalay, lapis lazuli taşları, dağlardaki taşlar yerinde duruyor iken..., ... [Eana] rengârenk süslenmişti...kutsal yer... lapis lazuli ile süslenmiştir; içerisi meyve veren parlak bir mes-ağacı gibi güzeldi, Aratta kralı, İnana için, altın tacını taktı, Kulab kralı gibi (Tanrıça İnana'yı) memnun edememiştir; Ülkesi Aratta, Eana Tapınağı'ndaki gibi bir gipar-odasını, kutsal bir yeri yapamamıştı, [Aratta Kralı] Kutsal İnana için, Kerpiç Kulab gibi bir yer inşa edememişti, o günler, İnana'nın gönülden seçtiği kral, Zubi Dağı'nda (taht kuran), İnana'nun yüce gönlüne göre seçtiği, Güneşin Oğlu Enmerkar; hayırlı dualara cevap

veren eceye, Kutsal İnana'ya dua etti: "Kız kardeşim!, Aratta, Uruk için, hüneriyle altın ve gümüş çıkarsın benim için, cilalı lapis lazuli taşı [çıkarsın benim için], cilalı lapis lazuli taşı mükemmel [işlesinler benim için], Uruk'ta kutsal bir dağ yapılınsın [benim için], göksel bir tapınak, senin kalacağın bir yer; Eana'nın tapınağı (olarak), Aratta halkı inşa etsin, Kutsal gipar-odası, senin kalacağın bir yer; içini Aratta halkı özenle süslesin benim için, ben kalbi lapis lazuli olan buzağyım boynuma sarıl, Aratta, Uruk'a ve bana boyun eğsin, Aratta halkı, dağlardan taşlar getirsin benim için ..." (Adalı ve Görgü, 2016, s. 3-5).

Mezopotamya'da kutsal kabul edilen ve süs taşları arasında yer alan lapis lazuli, inşa edilen pek çok tapınağın süslemelerinde kullanılmıştır. Enmerkar ve Aratta Kralı hikâyesinde, Enmerkar Tanrıça İnanna'yı memnun edebilmek için Aratta halkından onların ülkesindeki dağlardan lapis lazuli gibi değerli taşları Uruk kentine getirmesini istemiştir. Bu değerli taşlar Tanrıça İnanna için yapılacak büyük bir tapınakta kullanılacaktır. Enmerkar, Aratta'daki dağdan lapis lazuli taşlarının olduğunu bilmekte ve taş bu ülkeden elde edilmektedir. Hikâye boyunca Enmerkar, lapis lazuli gibi değerli taşları elde etmek için mücadele eder. Bu mücadelede Aratta kralı boyun eğer ve kendi ülkesinin zenginliklerini Enmerkar ile paylaşmak zorunda kalır. Enmerkar ve Aratta Kralı hikâyesinde geçen olaylar, günümüzde İran Dağlarında bulunduğu düşünülen ve zengin bir şehir olduğu kabul edilen Aratta Ülkesi ile Mezopotamya'daki Uruk kenti arasındaki ilişkiler üzerinden anlatılmıştır. Aratta Ülkesinin bugünkü coğrafi konumu netlik kazanmamıştır. Hikâyedeki olay örgüsünden yola çıkılarak bu bölgenin günümüzde İran'da bulunan Tell Malyan (Anşan) ören yerinin yakınlarında olabileceği düşünülmektedir. İhtimal olarak Aratta Ülkesinin bu hikâye için yaratılmış bir yer olabileceği de diğer görüşler arasında yer almaktadır (Adalı ve Görgü, 2016, s. 5-21).

Mezopotamya mitolojisinde tapınakların zenginliği için blok olarak işlenmemiş lapis lazuli taşlarının oraya yığıldığını anlatan hikâyeler de bulunmaktadır. Örneğin Agade'nin Laneti isimli hikâyede lapis lazuli zenginlik sağlayan bir ham madde olarak tanımlanmaktadır. Tarihi kayıtlara bakıldığında Agade şehrinin önemi dikkat çekmektedir. Akad Kralı Sargon (MÖ ± 2334-2279) Mezopotamya'da hükümdarlığı boyunca Akad krallığının genişlemesi için önem vermiştir. Bu bağlamda Akadlı Sargon devletini zenginleştirmek için farklı çalışmalar yapmıştır. Akadlı Sargon hükümdar olduktan sonra ilk olarak yeni başkent olan Agade şehrini kurdu. Fakat bu şehrin ne zaman kurulduğu ve günümüzde nerede olduğu bilinmemektedir. Akadlı Sargon Döneminde Agade şehri limanlarına Basra Körfezi'nden gelen gemilerin demir attığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Dolayısıyla Agade zengin bir şehir olduğu tarihi kayıtlardan anlaşılmaktadır. Şehrin zenginliği hakkında bilgiler Agade'nin Laneti isimli hikâyede yer almıştır. Bu hikâye Akadlı Sargon'un torunu Naram-Sin'in (MÖ ± 2254-2218) Agade şehrindeki tanrılarla yüzleşmesini anlatmaktadır. Hikâyenin girişinde Agade şehrinin zenginlikleri anlatılmıştır. Şehre getirilen zengin malzemeler belirtilmiştir. Agade şehrine altın, gümüş, bakır, kalay ve lapis lazuli blokları sunulmuştur. Hikâyede Agade şehrine getirilen çeşitli materyallerin içerikleri şu şekilde sıralanmaktadır: "... daha sonra Agade'nin depolarını emmer-buğdayı için altınla doldurdu, o depolarını beyaz emmer-buğdayı için gümüşle doldurdu, o siloların depoları için bakır, kalay ve lapis lazuli bloklarıyla doldurdu ve siloların depolarını dışarıdan mühürledi..." (ETCSL c. 2.1.5 "Agade'nin Laneti" st. 25-39).

Hikâyede Tanrı Enlil, Nippur kentindeki Ekur tapınağında ikamet etmektedir. Akadlı Sargon'un torunu Kral Naram-Sin, Ekur tapınağına saldırır ve burayı tahrip eder. Naram-Sin bu tapınağı paramparça eder. Naram-Sin tapınağındaki lapis lazuli bloklarının da olduğu zengin materyalleri gemilere yükler ve kendi şehri Agade'ye götürür. Hikâye, tüm bu olup bitenleri öğrenen Sumer panteonun önemli büyük tanrıları ve

tanrıçaları olan Sin, Enki, İnanna, Ninurta, İşkur, Utu, Nuska ve Nisaba tarafından Agade kenti lanetlenmesiyle ilgili olayların anlatılmasıyla devam etmektedir (ETCSL c. 2.1.5 “*Agade'nin Laneti*” st. 25-244).

Lapis lazulinin kullanımına yönelik mitos örneklerinden onun güç sembolü olarak takılarda ve aksesuarlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla taşın bu kullanımı ile öne çıkan mitoslar da bulunmaktadır. Bu bağlamda *İnanna'nın Yeraltı Dünyasına Gidişi* isimli mitos örnek gösterilebilir. Mitos kısaca şu şekilde özetlenebilir: Tanrıça İnanna, ölümler diyarına kız kardeşi Ereškigal'i görmeye gider. Tanrıça İnanna bu diyara giderken veziri Ninşubur'a üç gün sonunda geri dönmezse kendisi için yardım bulunmasını tembih eder. Tanrıça İnanna, ölümler diyarına giderken yedi adet kapıdan geçer. Tanrıça kardeşi Ereškigal'in emriyle her bir kapıda sorgulanır ve bu sorgulamalar esnasında tanrıça üstündeki giysilerden ve takılardan her birini bırakmak zorunda kalır. Tanrıça tüm kapılardan geçtikten sonra üstünde hiçbir takısı ve aksesuarı kalmaz. Kural olarak ölümler diyarına gidenler oradan geri dönemez. Tanrıçanın veziri Ninşubur onun geri dönmediğini anlayınca Tanrı Enki'den yardım ister ve ona yardım eden tanrı “*Kurgarra*” ve “*Kalaturra*” isimli iki cinsiyetsiz varlık göndererek tanrıçanın kurtulmasına sağlar. Tanrıça İnanna'nın kendisi yerine birini bırakması şartıyla yeryüzüne geri gitmesine izin verilir. Mitosta tanrıçanın giydiği kıyafetlerin ve taktığı takıların anlatıldığı bölüm şöyledir:

“...*Yedi ilahi gücü aldı. İlahi güçleri topladı ve onları elinde tuttu. Faydalı ilahi güçlerle yoluna devam etti. Kirlilik için başına serpuşu koydu. Alnına peruğu taktı. Boynuna küçük lapis lazuli boncuklarını astı. Göğsüne yumurta şekilli çift boncuğu yerleştirdi. Vücudunu hanımlığın giysisi pala elbisesiyle kapladı. Gözlerine “Adam gelsin, gelsin” sürmesini sürdü. Göğsü üzerine “Gel dostum, gel” göğüs zırhını astı. Eline altın bir yüzük taktı. Elinde lapis lazuli ölçü çubuğunu ve lapis lazuli ölçüm ipini tuttu...*” (ETCSL c. 1.4.1. “İnana'nın Ölümler Diyarına Gidişi” st. 14-25).

Mitosta Tanrıça İnanna'nın kullandığı takıların ve aksesuarların güç sembolü olarak kullanıldığı düşünülmektedir. Tanrıça onların her birini teker teker çıkarıp bırakmak zorunda kalmıştır. Van Buren bu takılara ve aksesuarlara kutsallık atfedildiğini ve onların her birinin amulet olarak kullanıldığını belirtmektedir. Tanrıça İnanna'nın ölümler diyarına giderken kullandığı takıların ve aksesuarların tasvir edildiği bu örnek aynı mitosun Akadca versiyonu olan ve *İstar'ın Yeraltı Dünyasına Gidişi* ismiyle bilinen anlatıda da geçmektedir. Bu hikâyede Tanrıça İstar'ın kullandığı takılar ve aksesuarlar daha detaylı anlatılmıştır. Onlarla ilgili bölüme bakıldığında Tanrıça İstar yeraltı dünyasına giderken ihtişamlı aksesuarlarıyla kendisini donattığı görülür. Tanrıça eline yedi *parşû*'yu alır; başına *şugurra*-başlığını takar. Lapis lazuliden yapılmış asasını yanında götürür ve lapis lazuliden yapılmış bir kolye takar. Elbisesine göğüs süsü olarak bir çift *nunuz*-taşı yerleştirir ve parmağına altın bir yüzük takar. Tanrıça İstar'ın yeraltı dünyasına giderken taktığı ve beraberinde götürdüğü bu aksesuarların anlamları bulunmaktadır. Örneğin tanrıçanın kafasında taktığı başlık hâkimiyetin bir simgesi olarak kabul edilmiştir. Yanında götürdüğü lapis lazuliden yapılmış asa tanrıçanın hükümdar olarak statüsünü gösteren bir görev eşyasıdır. Boynuna taktığı lapis lazuliden yapılmış kolye mavi renktedir ve bu renk o takıya olumlu bir kuvvet katmakta dolayısıyla bu takı apotropaik başka bir deyişle kötülük kovucu özelliğe sahiptir. Göğüs süsü olarak kullanılan bir çift *nunuz*-taşının koruyucu bir işlevi bulunmaktadır. Parmağındaki altın yüzük ise bir mühür olarak kullanılmıştır. Tüm bu alametler tanrıça yeraltı dünyasına giderken birer birer ondan alınmıştır. Tanrıça yedinci kapıya geldiğinde artık hiçbir güç sembolü kalmamıştır. Van Buren, Tanrıça İstar'ın kendisini korumak için takıp takıştırdığı tüm bu güç sembollerin keme/şere karşı

korunmak üzere kullanıldığını, tanrıçanın elinden tüm bu nesnelere alınmasıyla onun tamamen savunmasız kaldığını belirtmiştir (Van Buren, 1945, s. 21-23).

6. Mezopotamya’da Bazı Ritüellerde Lapis Lazuli Taşının Kullanımı

Mezopotamyalılar ürettikleri her şeyin dini bir anlamı olduğunu düşünmüşler ve bu üretilen şeylere kutsal olarak bakılmasıyla ritüeller günlük hayatın hemen hemen her alanına yerleşmiştir. Mezopotamya’da ritüel uygulamaları hayatın merkezinde yer almıştır (Dilek ve Bahar, 2019, s. 1358-1359). Mezopotamya toplumları ritüellerde değerli metaller, değerli taşlar, su, silindir mühür, boynuz vb. gibi materyaller kullanmıştır. Ritüellerde tercih edilen değerli taşlardan birisi de lapis lazulidir. Taş çivi yazılı ritüel örneklerinde koruyucu işleviyle veya arındırıcı işleviyle tercih edilmiştir. Bazı ritüellerde ise taş doğumu kolaylaştıran nesnelere arasında yer almıştır (Goff, 1956, s. 18-19 ve 25; Rosen, 1988, s. 30).

Çivi yazılı belgelerde doğumla ilgili pek çok ritüel kaydedilmiştir. Bu ritüeller genellikle doğum anına odaklanmış ve bazı eylemler metaforik anlamlarla tarif edilmiştir. Doğum ritüellerinde mecazlı anlatımlar ve doğumun zorluğunu tasvir eden hikâyeler bulunmaktadır. Doğum ritüelleri üzerinden cinsiyet çalışmaları da yapılmaktadır. Bu ritüelleri içeren metin örneklerinde doğum yapmak üzere olan hamile bir kadın, bir kaptan gibi kendi teknesinin dümenini su üzerinde yönlendirmektedir. Tekneyi yönlendiren hamile anne, gideceği yola ya da yöne karar vermektedir. Hamile anne kontrolü elinde tutan biri olarak tasvir edilmiş ve anne doğum için hazırlanmıştır. Bu ritüellerindeki sembolik ifadeler genellikle “*Dümeni yönetmek*”, “*Yüklemek*”, “*Alıkoymak*”, “*Karnelyan taşı*” ve “*Lapis lazuli taşı*” gibi eylemlerle ve nesnelere tasvir edilmiştir. Bu sembolik ifadeler zorlu ve yavaş bir yolculuk olan doğumun sonunda kıymetli bir şeye ulaşılması sürecini anlatmıştır (Dilek, 2019, s. 160-162).

Mezopotamya’da sembolik anlamların gelişmesiyle bazı ritüel betimlemelerinde de değişimler olmuştur. Örneğin doğum ritüellerinde doğacak bebeğin cinsiyetine ima edecek bazı semboller kullanılmıştır. Bu bağlamda hamile anne genellikle kamında kargo yüklü bir tekneye benzetilmiştir. Bu tekne parfüm ve değerli taşlar gibi egzotik malzemelerle doldurulmuştur. Tekne içine yerleştirilen materyaller arasında iki taş öne çıkmaktadır. Bu taşlar karnelyan ve lapis lazulidir. Karnelyan ve lapis lazuli, Mezopotamya’nın doğusuna konumlandırılan bazı ülkelerden ticaret vasıtasıyla elde edilmiştir. Mezopotamyalılar için bu taşlar en değerli mineraller arasında yer almıştır. Bebeği taşıyan hamile anne, karnelyan ve lapis lazuli yüklü bir tekne olarak betimlenmiştir. Tekneye karnelyan taşı ve lapis lazuli taşı yüklenmiş ve bu taşların doğmamış bebeğin cinsiyetini ima edeceği varsayılmıştır. Koyu mavi renkli lapis lazuli taşının erkek bebeğin; kan kırmızısı renkli karnelyan taşının ise kız bebeğin habercisi olabileceği varsayılmaktadır (Farber, 1984, s. 311-316; Woods, 2009, s. 183-239).

Doğum ritüelleri incelendiğinde Eski Babil Dönemine tarihlendirilen ve zor bir doğumla ilgili olan metinde hamile anne kargo yüklü bir tekneyle özdeş tutulmuştur. Bu ritüel örneğine göre doğmamış bebek anne kamındaki amniyotik sıvı içinde yönlendirilen bir tekneye benzetilmiştir. Ritüel prosedüründe hamile anneye Tanrıça İnanna ve Tanrıça Ninhursag yardımcı olmaktadır. Ardından aynı tekneye sedir ağacından yapılmış ıtır, karnelyan ve lapis lazuli gibi değerli taşlar yerleştirilmiştir. Bu taşların henüz doğmamış bebeğin cinsiyeti bilinmediğinden söz konusu belirsizlik durumuna atıf yapılması için yerleştirildiği varsayılmaktadır. Farber’ın Chicago Assyrian Dictionary’in “*sāmtu*” maddesinden aktardığı bilgiye göre Akadca *sāmtu* ve Akadca *uqnû* kelimelerinin cinsiyet dağılımında bir rolü olabileceğini belirtmiştir. Metnin geri kalan kısımda kırk bölümler olduğu için herhangi bir anlam çıkarılması zorlaşmaktadır. Fakat metnin devamında Tanrı

Asalluġi'nin doğumda zorluk yaşayan kadının farkına vararak Tanrı Enki'den yardım istediği anlaşılmaktadır. Söz konusu ritüel metni şu şekildedir:

“Doğum yapmak üzere olan kadın, Gi-teknesini suda yönlendirdi, kusursuz İnanna, Gi-teknesini suda yönlendirdi, Ninhursag Gi-teknesini suda yönlendirdi. Teknede parfüm taşımak için, parfüm yüklenmiştir; teknede sedir ağacı taşımak için, sedir ağacı yüklenmiştir; teknede karnelyan ve lapis lazuli taşımak için karnelyan ve lapis lazuli yüklenmiştir...” (Farber, 1984, s. 311-316).

Farber çalışmasında kızlar için karnelyan taşının, erkekler için lapis lazuli taşının bebeğin cinsiyetini temsil etmiş olabileceğini belirtse de bu renk sembolizmine dair çivi yazılı belgelerde açık bir ifadenin bulunmadığını da vurgulanmıştır (Farber, 1984, s. 314-316). Diğer taraftan Scurlock çalışmasında günümüzde batı toplumlarında kabul edilen kızlar için pembe; erkekler için mavi modern renk çağrışımından yola çıkılarak yorumlanan bu düşünceye dikkatli yaklaşılması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim günümüzde farklı kültürlerde söz konusu klasik renk çağrışımının aksine inançlar bulunmaktadır. Örneğin Çin kültüründe erkekleri temsilen kırmızı rengin; kızları temsilen mavi rengin kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu taşların renkleriyle ilişkilendirilen modern cinsiyet çağrışımı noktasına yapılan benzetmeye dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Scurlock, 1991, s. 171 dipnot: 97). Hamile annenin tekneye benzetildiği farklı bir metin örneği Scurlock tarafından ele alınmış ve yazar değerli malzemelerle yüklü teknede karnelyanın erkek bebeği belirtmiş olabileceğini; lapis lazulinin ise kız bebeği belirtmiş olabileceğini ifade etmiştir. Söz konusu metin şu şekildedir:

“Doğum yapmak üzere olan kadın, tekneyi suda yönlendiriyor; ...ufuktan, doğum yapmak üzere olan kadın suda yönlendiriyor. Bir teknede parfümler taşımak için parfümler yüklenmiştir. Bir teknede sedir taşımak için sedir yüklenmiştir. Bir teknede sedir ıtı taşımak için sedir ıtı yüklenmiştir. Bir teknede karnelyan ve lapis lazuli taşımak için karnelyan ve lapis lazuli yüklenmiştir; lakin onun karnelyan olup olmadığını bilmez; onun lapis lazuli olup olmadığını bilmez. Tekne rıhtımında zaman harcadıktan sonra o rıhtımı terk eder. Tekne ölüm rıhtımında alıkonulmuştur. Magurru-teknesi sıkıntı rıhtımında zapt edilmiştir. Efsunların Efendisi Sîn'in emriyle tekne ölüm rıhtımından bırakılabilir; magurru-teknesi sıkıntı rıhtımından özgür bırakılabilir” (Scurlock, 1991, s. 146-147).

Lapis lazulinin farklı ritüel uygulamalarında da kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Namburbi ritüelleri ele alındığında bu uygulama bir arınma ayini olarak değerlendirilmektedir. Namburbi ritüelleri, sıkıntılı bir durumdan kaynaklanan herhangi bir kötü alamete karşı uygulanmıştır (Çeçen, Gürkan ve Akyüz, 2020, s. 159-160; Dilek, 2019, s. 125-128). Ritüel kötülüğü veya uğursuzluğu defetmek için gerçekleştirilmiştir. Bu ritüellerde lapis lazuli dahil farklı taşlar, bitkiler veya camlar kullanılmıştır. Örneğin bir Namburbi ritüel tabletinde Nisannu (Nisan) ayında görülen yılanın uğursuzluğunu defedici bir arınma ayininden bahsedilmektedir. Nisannu ayının birinci gününden otuzuncu gününe kadar görülen yılanın uğursuzluğunun defedilmesine yönelik uygulanan ritüel prosedürünün 25-31 satırlarına göre şu uygulamalar gerçekleştirilir: Tanrı Marduk tapınağının memba suyu alınır ve kutsal su ile dolu bir kâse hazırlanır. Gümüş, altın, kibrîtu-sülfürü, ru'tütu-sülfürü, ılgın odunu, maştakal-sabun otu, sikilli-bitkisi, şalâlu-kamışı, “tath” kamış, burâşu-ardıcı ve “boymuzlu” (tuz-bitkisi) gibi tüm bu malzemeler hazırlanan kâsenin içerisine atılır. Bu malzemeler yıldızların altında bütün gece bekletilir. Bu karışım ile kişi yıkanır böylece kötülük kovucu ayin başarı ile tamamlanmış olur. Bu ritüelin sonunda bir amuletin hazırlanışı yer almaktadır. Amulet için gerekli

malzemeler arasında lapis lazuli de bulunmaktadır. Amuletin hazırlanışı ise şöyledir: “[Böylece bir yılanın uğursuzluğa] işaret ettiği kötülük bir erkeğe yaklaşamaz: Karnelyan, lapis lazuli, abaşmû-taşı, alabaster; anzahhu-cami, kutpû-cami, gümüş, altın, kurşun, gişgirru-bitkisi, mercan ve amelânu-bitkisi, (bir parça) deriye sararsın; (onu) erkeğin boynuna takarsın.” (Schwemer, 2013, s. 193-194).

Yılanından uğursuzluğundan kaynaklanan kötülüğün defedilmesine yönelik farklı bir Namburbi ritüeli Çeçen, Gökçek ve Akyüz tarafından yakın bir zaman yayımlanmıştır. Maraş Tabletleri (MÖ 703-613) arasında yer alan AMM 119.109+36.2809 numaralı metin Nisan ayının birinci gününden otuzuncu gününe kadar görülen yılanın uğursuzluğa sebebiyet vermesinden ötürü gerçekleştirilen bir Namburbi ritüelini içermektedir. Ritüelin oldukça uzun talimatları bulunmaktadır. Ritüelde uğursuzluğun defedilmesi için bir amulet hazırlanmıştır. Amulet dizisi için kullanılacak malzemeler arasında lapis lazuli de geçmektedir. Tabletten arka yüzünde amuletin hazırlanışıyla ilgili bölüm şu şekilde yer almaktadır:

“st. 24-44: Şamaş ve Marduk benim davamda bana dikkat ediniz, sizin yargılamanızda adaleti bulayım. Nisan ayının 1. gününden 30. gününe kadar görülen yılanın uğursuzluğunda, onun uğursuzluğu bana yaklaşmasın, bana baskı yapmasın, yakınımaya gelmesin beni ele geçirmesin, nehri geçsin, dağı aşsın, bedenimden 3600 mil uzakta olsun. Duman gibi gökyüzüne yükselsin. Sökülmüş ilgin ağacı gibi yerine dönmessin. Bedenimden uzaklaşsın ve ilgin beni temizlesin. Maştakal bitkisi beni kurtarsın. Yeryüzü beni bağışlasın ve korkunç parlıtısını versin ve uğursuzluğu götürsün. [Şamaş ve Marduk] bana yardıma gel/koş. Uğursuzluğu ... benim için hazırla. 7 kez söyle v[e ... iyi kali]te bira ve suyu dök. Sunum/ritüel hazırlıklarını kaldır. [Kalbini tut]an/sıkıştıran şeyleri söyle. O adam ... görülen yılanın uğursuzluğu ... ona yaklaşmayacak akik, lacivert taşı, çizgili akik/kantaşı², yılan taşı, mknatis taşı, gümüş altın. (Bu) 7 taşı, yılanın uğursuzluğu adama yaklaşmasın (diye) keten ipliğe (geçirilmiş şekilde) onun boynuna as.” (Çeçen, Gürkan ve Akyüz, 2020,2020, s. 169-170).

Mezopotamya’da demonlardan kaynaklandığı düşünülen bazı durumlara yönelik uygulanmış ritüeller de söz konusuydu. Örneğin Lamaştu isimli dişi demonun hamile anneleri rahatsız ettiği düşünülmüş ve demonun kadınların doğum yaptığı esnasında onlara sorun yaşattığına inanılmıştır. Yeni doğan bebeklere saldıran bu demonun çocukları kaçırdığı düşüncesi bulunmaktaydı. Bu demondan korunmak için Mezopotamyalılar büyüleri kabul ettikleri bazı taşları amulet olarak kullanmışlardır. Bu amuletlerin anneleri ve onların çocuklarını koruduğuna inanılmıştır. Bu bağlamda hamile anneye yardımcı olmak için hazırlanan bir amulet yapımında lapis lazuli gibi değerli taşlar yer almaktadır. Amuletin hazırlanışı ve kullanışı şu şekilde tarif edilmiştir:

“Beyaz KA taşlarını beyaz yünden bir ipe diz, beş parmak arayla onları bağla: haltu taşından bir silindir mühürü, şubû taşından bir silindir mühürü, erkek ve dişi şû taşlarını kadının boynuna yerleştir; kadının sağ eli için bir sağ taraf şubû taşını bağla; kadının sol eli için bir sol taraf şubû taşını bağla; bir “hurma taşı”ni, bir ŞAB taşını, bir mûşu taşını, bir aşgigi taşını kadının beline bağla; bir nibu taşını, bir hulâlu taşını kadının sağ ayağına, bir karnelyan taşını, bir lapis lazuli taşını, kadını sol ayağına bağla ...”(Goff, 1956, s. 17-18).

7. Mezopotamya’da İmitasyon Lapis Lazuli Taşı

Mezopotamya tarihi boyunca bu coğrafyaya ithal edilen materyaller ve lüks objeler arasında yer alan lapis lazuli taşına her zaman aynı derecede erişim sağlanamamıştır. Lapis lazuli, kamelyan ve diğer kalsedon grubundan taşlar Mezopotamyalıların farklı ülkelerle gerçekleştirdiği uzak mesafe ticareti vasıtasıyla elde edilmiştir (Schuster-Brandis, 2008, s. 4 dipnot: 14). Fakat söz konusu ticari ilişkiler her zaman sistemli ilerlememiştir. Mezopotamya’da İran Platosunun yerleşim ağlarında yaşanabilecek herhangi bir kriz ya da problem karşısında değerli taşlara ve değerli minerallere erişmek o dönem şartlarına göre zor olmaktadır. Cam üretimi, özellikle lapis lazuli gibi değerli taşlara erişim sağlanamadığında ya da taşların tedarik zincirinde belli olmayan bir problem yaşandığında gündeme geliyordu. Bu bağlamda lapis lazulinin imitasyonu, hakiki olan taşın yerini almaya başlamış ve böylece imitasyon taşların kullanımı yaygınlaşmıştır (Liverani, 2014, s. 277). MÖ 3. binyılda Mezopotamya’ya ithal edilmiş renkli taşlara bir hayli talep bulunmaktaydı. Bu talebin devam etmesi MÖ 2. binyılda renkli cam yapımına da etki etmiştir. Bu etki lapis lazuli, azurit ve turkuaz gibi mavi ve mavi-yeşil taşlar için de geçerli olmuştur. MÖ 3. binyılda Mezopotamya’ya ithal edilmesinde problem yaşanan lapis lazulinin yerine kullanılabilir mavi ışıklı malzemelerin üretimine başlanmıştır. MÖ 2. binyıldan sonraki dönemde ise cam üreticileri, değerli taşların görünüşlerine yakın imitasyon materyalleri üretmeye devam etmiştir (Çınardalı-Karaaslan, 2013, s. 22; Dardeniz ve Öztan, 2020, s. 843; Thavapalan, 2019b, s. 263). Dolayısıyla yaklaşık MÖ 2. binyıldan sonra ustaca yapılmış imitasyon lapis lazuli üretimi cam ve camcılık¹⁶ faaliyetlerini içeren uygulamalarda büyük bir başarı elde edilmesine neden olmuştur¹⁷ (Boson, 1938, s. 269-270; Herrmann ve Moorey, 1980-1983, s. 489; Liverani, 2014, s. 277; Moorey, 1999, s. 85-86, 90; Thompson, 1936, s. 32).

Mezopotamya toplumları tarafından kaydedilmiş çivi yazılı belgelerde lapis lazuli, hem orijinal/hakiki taşı belirten “*dağ lapis lazulisi*” hem de imitasyon/taklit taşı belirten “*fırın/ocak lapis lazulisi*” ismiyle ayrı ayrı ifade edilmiştir.¹⁸ Cam metinlerinde ve farklı envanter kayıtlarında bazı taşların isimleri ifade edilirken Akadca *kūri* (fırından), *aššru* (Asur) veya *šadi* (dağdan gelen) gibi kelimeler kullanılmıştır. Bu bağlamda taşların isimleri kaydedilirken tercih edilen bu sözcükler taşların hakiki olup olamamasına vurgu yapılmak üzere seçilmiştir. Farklı metinlerde bazı mineraller için “dağ taşları” ismi ayrıca tercih edilmiştir (Schuster-Brandis, 2008, s. 7-8).

¹⁶ Mezopotamya’da cam üretim teknolojisi, MÖ 3500-3000 yılları arasında taş ve pişmiş topraktan üretilmiş boncukların kaplamasında kullanılan sır tabakası üretimiyle ortaya çıkmıştır. Mezopotamya’daki farklı şehirlerde yapılan arkeolojik kazılar neticesinde bazı cam buluntulara ulaşılmıştır. Örneğin Mezopotamya’daki Ešnunna (günümüz Irak/Tell Asmar) kentindeki kazılarda camdan yapılmış yarı saydam bir çubuk parçası bulunmuştur ve bu çubuk parçası MÖ 2300’lü yıllara tarihlendirilmektedir. Farklı buluntu örnekleri ise Mezopotamya’daki Eridu (günümüzde Irak/Tell Abu Şahreyn) kentinde ele geçirilmiştir. Bu buluntular arasında mavi renkli topak bir cam yer almaktadır (Çınardalı-Karaaslan, 2013, s. 34).

¹⁷ Mezopotamya toplumları tarafından kullanılmış hakiki taşlar ve imitasyon taşlar hakkında çivi yazılı belgeler her zaman açık bilgiler sunmamaktadır. Hakiki taşların ve imitasyon taşların fiyatı ve değeri onların rengine göre değerlendirilmiştir. Dolayısıyla taşları üreten ustalar cam üretim tekniklerini kullanarak onların fiyatı ve değeri için renk olgusunu kullanmıştır. Örneğin Mezopotamya’da yaklaşık MÖ 2. binyılda lapis lazuliden yapılmış kaplar ve balta başları üretilmiştir ve bu ürünler hem kolay işlenmiştir hem de o coğrafyada yaşamış toplumların moda anlayışlarına uygun kabul edilmiştir. Cam üretimi esnasında zanaatkarlar yaratılan malzemenin rengine göre bir sonraki aşamada o malzeme üzerinde nasıl bir işlem yapılacağına karar vermiştir. Çivi yazılı belgelere cam tariflerini kaydeden kâtipler eriyen camın parıldayan görünüşleri için bazı belirteçler kullanmıştır. Dolayısıyla cam metinlerinde Akadca *arqu* (solgun sarı), *hurāšu* (altın), *ruššu* (yanan kırmızı) veya *karānu bašlu* (olgun üzüm) gibi üretilen malzemenin rengine atfedilen sözcükler açıkça görülmektedir (Thavapalan, 2019, s. 180-181).

¹⁸ Lapis lazuli, Asur’da olduğu gibi Eski Mısır’da da yapay olarak üretilen bir taş olmuştur (Boson, 1938, s. 269-270); Tunç Çağı’nda pek çok Akdeniz toplumu fayans üretmiştir. Bu bağlamda Akdeniz toplumları tarafından yapay üretilmiş fayans, lapis lazuli gibi değerli taşların imitasyonunu yapmak için kullanılmıştır (Çınardalı-Karaaslan, 2013, s. 22).

Mezopotamya’da cam ve camcılık faaliyetleri hakkında bilgi sunan çivi yazılı belgelerden anlaşıldığı kadarıyla yapay olarak üretilmiş malzemelerin isimleri tabletlere kaydedilirken NA₄ (taş) determinatifi kullanılmıştır. Benzer bir şekilde tabletlere kaydedilen sırlı tuğlaların isimlerinde de NA₄ determinatifi tercih edilmiştir. Cam üretim teknolojisinin gelişkinliği sayesinde lapis lazuli ve kamelyan gibi popüler taşlar ve Mezopotamya toplumları tarafından talep gören farklı taşlar yapay olarak üretilmiştir. Cam üretim teknolojisi aracılığıyla pahalı ve değeri yüksek olan taşların yerine kullanılacak farklı imitasyon materyaller de meydana getirilmiştir. Örneğin çivi yazılı cam tariflerinde “*Kamelyan veya lapis lazuli yapmak için*” gibi ifadeler bulunmaktadır (Schuster-Brandis, 2008, s. 7, 9). Mezopotamya’da MÖ 2. binyılın ortasından itibaren cam endüstrisi geliştiğinden, kâtipler hakiki taşlar ile mavi camı malzemeler arasındaki ifade ayrımlarını metinlerde göstermeye başlamıştır. Bu ifadelerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

^{na4}uqnû ‘lapis lazuli’ (veya benzer koyu mavi taşlar)

^{na4}uqnû šadî ‘dağ lapis lazulisi’ (başka bir deyişle hakiki taş)

^{na4}ZA.GÎN ‘dağdan kesilmiş lapis lazuli’

^{na4}uqnû bašlû ‘lapis lazuli (kaynatılarak üretilen)’ (başka bir deyişle cam veya fayans)

^{na4}uqnû kûri ‘fırın lapis lazulisi’ (başka bir deyişle cam veya fayans)” (Thavapalan, 2019b, s. 312).

Lapis lazulinin hakiki veya imitasyon olup olmadığını vurgulamak için kaydedilen dağ lapis lazulisi veya fırın lapis lazulisi gibi ayrı ifadelerin bazı ritüel uygulamalarını içeren çivi yazılı belgelerde de yer aldığı görülmektedir. Örneğin Kassit Dönemi hükümdarlarından Kral Agum-Kakrime (MÖ ± 1500) Mezopotamya’da Babil şehrinde bulunan Ésağila tapınağındaki Tanrı Marduk ve onun eşi Şarpanitum’un heykellerinin onarımı için yabancı ülkelerden gelen zanaatkârlara talimat vermiştir. Kral, bu tapınağın onarılmasını ve tapınağın dekorasyon işlemlerinin yapılmasını emretmiştir. Söz konusu heykellerin süslemelerinde dağ lapis lazulisiyle birlikte dağdan gelen farklı hakiki taşların da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Heykellerin onarımında tercih edilen hakiki taşların ve yapay taşların kaydedildiği örnek metin şu şekilde tercüme edilmiştir:

“... ben gerçekten dağ lapis-lazulisini, marhaşu yeşil obsidiyenini, hulûlu-boncuklarını, muşşaru-taşını, pappardilû-taşını, papparmînu-taşını, meluhhadan boncuqları, alabasteri, değerli sêlu-taşını ve saf taşları, ki onlar dağdan seçildiler; Marduk ve Zarpanitu için bağışladım ...” (Oshima, 2012, s. 225-268).

Eski Yakın Doğu tarihinde Amarna Çağı (MÖ 14. yy) adıyla bilinen dönemde uluslararası diplomatik ilişkiler yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Günümüzde Tell el-Amarna olarak adlandırılan kentte arkeolojik kazılar yapılmıştır. Bu kazılar sonucu çıkarılan çivi yazılı belgelere Amarna Mektupları ismi verilmiştir. Bu mektuplara göre Amarna Çağı’nda Mısır’dan Anadolu’ya, Filistin’den Mısır’a ve Suriye’den Babil’e aktif bir hareketlilik yaşanmıştır. Amarna Mektuplarında söz konusu dönemin diplomasisi, krallar arası hediyeleşme ve çeyiz envanteri gibi konularda bilgiler bulunmaktadır. Hediyeleşme ve selamlaşma metinlerinde pek çok kez lapis lazuli taşından yapılmış nesnelere bahsedilmektedir. Bu mektup örneklerinin bazılarında ise taşın gerçekliğini belirten “hakiki lapis lazuli” ifadesi kullanılmıştır.¹⁹ Söz konusu

¹⁹ Amarna Mektuplarında yer alan hakiki lapis lazuliyle ilgili diğer metin örnekleri şu şekilde sıralanabilir: EA 13; EA 16; EA 19; EA 21; EA 22; EA 25; EA 26; EA 29 (Rainey, 2015).

metinlerden örnekler şu şekilde sıralanabilir: EA 9 numaralı belge Babil Kralı Burraburiyaş ile Mısır firavunu Nibhurrereya arasındadır ve mektupta “... *tebrik hediyesi olarak 3 mina hakiki lapis lazuli ve 5 ahşap araba için 5 at takımı gönderdim.*” cümlesi geçmektedir (Rainey, 2015, s. 93-95). EA 11 numaralı belge Babil Kralı Burraburiyaş ile Mısır Kralı Naphurure arasındadır ve metinde “*Tebrik hediyesi olarak 10 yumru (parça) hakiki lapis lazuli ve “evin hanımına” 20 hakiki lapis lazuli “çekirge” gönderdim...*” ifadesi yer almaktadır (Rainey, 2015, s. 101-105). EA 15 numaralı başka bir mektup ise Asur Kralı I. Aşşur-uballit (MÖ 1363-1328) ile Mısır kralı arasındadır ve metinde “... *size selamlama hediyeniz olarak bir harika araba, iki at ve hakiki lapis lazuliden bir hurma taşı gönderdim.*” (Rainey, 2015, s. 128-129) ifadeleri dikkat çekmektedir. Amarna Mektuplarından seçilmiş bu metin örneklerine göre taşın hakiki olup olmadığı noktasına dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu örnekler taşın hediyeleşme ve selamlaşma faaliyetlerinde onun ne kadar sık tercih edilen bir taş olduğu da göstermektedir. Dolayısıyla Amarna Mektupları lapis lazuliden yapılmış nesnelere hakkında da bilgi sunmuştur. Nitekim örneklerden lapis lazulinin ham bir şekilde tercih edildiği veya işlenerek takı vb. gibi kullanıldığı anlaşılmaktadır.

8. Lapis Lazuli Taşının Bazı Türleri

Taşlar ve mineraller hakkında hem onların tanımlarının hem de onların dış görünüşlerinin açıklandığı *Abnu şikinšu Serine* lapis lazulinin farklı türleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. Seride bazı taşlar tanımlanırken doğaya ait farklı öğelerden renkler seçilerek taşların türleri açıklanmıştır. Bu bağlamda *Abnu şikinšu Serine* göre lapis lazulinin dört türü kaydedilmiştir. Metinde lapis lazulinin tanımlandığı satırda kırık bulunmaktadır. Dolayısıyla taşın yapısı tam manasıyla anlaşılmamaktadır. Lapis lazulinin tanımlanan diğer türlerinin görünüşü ise şu şekilde açıklanmıştır:

“*Taş ki görünüşü (şöyledir): [...] Onun adı uqnû'dur.*”

Taş ki görünüşü (şöyledir): [...] Onun adı uqnû'dur.

*Uqnû: Beyaz noktalıdır: Onun adı sirrimānu'dur.*²⁰

Uqnû: Yeşil noktalıdır: Onun adı uqni marḥaşi'dir.” (Schuster-Brandis, 2008, s. 34).

Abnu şikinšu Serine göre lapis lazulinin farklı türlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda görünüşleri tanımlanan taş türleri hakkında literatürde birtakım araştırmalar bulunmaktadır. Fakat söz konusu taşların mineraloji alanında hangi mineral türünü temsil ettiği sorusuna verilen cevap netlik kazanmamıştır. Dolayısıyla bu taşların açıklamalarına dair veriler daha çok onların dış görünüşlerine yöneliktir. *Abnu şikinšu Serine* bazı taş türleri hayvanların dış görünüşüyle benzerlik kurularak açıklanmıştır. Örneğin lapis lazulinin farklı bir türü olan *sirrimānu*-taşını (taşın Sumerce adı ZA.GİN.ANŞE.EDIN.NA'dır) şu şekilde açıklamak mümkündür: Akadca *sirrimānu* kelimesi “*Vahşi bir eşek türü*” anlamına gelmekte ve dolayısıyla bu taş “*vahşi eşek*” (yaban eşiği) rengine benzetilmiştir. Ayrıca taş belirtilen hayvanın dış görünüşünde olan beneğe/noktaya sahiptir. Bu bağlamda *sirrimānu*-taşı beyaz benekli mavi bir lapis lazuli türüdür (Schuster-Brandis, 2003, s. 259-260; Schuster-Brandis, 2008, s. 11-12, 34, 40, 267; Thompson, 1936, s. 130). Schuster-Brandis *sirrimānu*-taşının tanımı için “*Vahşi eşek-lapis lazulis*” veya “*Parlak noktalı mavi taş ya da lapis lazuli*” açıklamasını yapmıştır. Hafif benekli karakterize edilen bu mavi taş gri-mavi rengine sahiptir (Schuster-Brandis, 2003, s. 455).

²⁰ MSL 10 II. 63. “Na₄.za.gin.anše.edin.na = *sir-ri-ma-nu*”

Abnu šikinšu Serine göre lapis lazulinin *uqni marḥaši* (taşın Sumerce adı ZA.GİN *marḥaši*'dir) adında başka bir türü bulunmaktadır. Taşın isminde Marḥaši Ülkesi belirtilmekte ve dolayısıyla bu taşın söz konusu ülkeyle bir bağlantısının olduğu anlaşılmaktadır. *Uqni marḥaši*-taşının tanımı için “*Marḥaši-lapis lazulisi*” ya da “*sarı-yeşil, mavi taş veya lapis lazuli*” açıklamaları yapılmıştır. *Abnu šikinšu Serine* göre taşın rengi sarı-yeşil tonlarındadır. Çivi yazılı belgeler değerlendirildiğinde *uqni marḥaši*-taşının mavi bir taş türü olduğu anlaşılmakta ve sarıdan yeşile değişen beneklere/noktalara sahip olarak karakterize edilmektedir. Bazı araştırmacılar *uqni marḥaši*-taşının turkuaz taşı olabileceğini ileri sürmüştür (Moorey, 1999, s. 85; Postgate, 1997, s. 217; Schuster-Brandis, 2003, s. 259-269; Schuster-Brandis, 2008, s. 11-12, 34, 454; Steinkeller, 1982, s. 250-252, 263). *Abnu šikinšu Seri* bağlamında tanımlanan lapis lazulinin bazı türlerinin yapısında nokta/benek bulunurken bazı taş türlerinin yapısında ise nokta/benek bulunmadığı anlaşılmaktadır (Boson, 1938, s. 270).

Lapis lazulinin bazı türleri *Abnu šikinšu Serine* göre değerlendirilmiştir. Bu seri dışında taşlar ve mineraller hakkında diğer önemli bir kaynak olan *ĦAR.ra=ḥubullū Serisi* incelendiğinde lapis lazulinin pek çok çeşidinin listelendiği anlaşılmaktadır. Fakat literatürde bu çeşitlerin hepsi hakkında detaylı analizler bulunmamaktadır. Dolayısıyla üzerine analizlerin ve değerlendirmelerin yapıldığı bazı taş türleri seçilerek onların incelenmesi uygun görülmüştür. *ĦAR.ra=ḥubullū Serisi*nde lapis lazuliyle ilgili kelimelerin listelendiği sütunda *zagindurū* ismiyle bir kelime kaydedilmiştir. Söz konusu seride Akadca *zagindurū* Sumerce ZA.GİN.DURU₅ ismiyle geçen bu tür hakkında son yıllarda detaylı analizler yapılmıştır. Seride *zagindurū* üç farklı isim ile kaydedilmiştir. Bu bağlamda *zagindurū*'nun bu türlerinde Akadca *ellu* (saf, arı), *ebbu* (parlayan, ışık saçan) ve *namru* (göz alıcı, parlak) kelimeleri seçilmiştir²¹ (Thavapalan, 2019b, s. 96-106). *Zagindurū* kelimesi, Diri²² ismiyle bilinen işaret listesinde, *ĦAR.ra=ḥubullū Serisi*nde kayıtlı olduğu gibi Akadca *ellu*, *ebbu* ve *namru* kelimeleriyle geçmektedir (Pfitzner, 2019, s. 237-257; Schuster-Brandis, 2008, s. 455; Thavapalan, 2016, s. 202; Thavapalan, 2019b, s. 356, 358).

Zagindurū kelimesinin, *ellu*, *ebbu* ve *namru* sözcükleriyle kaydedilen türleri hakkında ilk değerlendirmeler Thompson'ın sözlüğünde yer almıştır. Thompson bu türler için “*Açık/belirgin veya parlak/aydınlık görünüşe sahip lapis lazuli türleri*” açıklamasını yapmıştır (Thompson, 1936, s. 129, 132). *Zagindurū* kelimesi için farklı bir değerlendirme ise Schuster-Brandis tarafından yapılmıştır. Schuster-Brandis bu kelimeyi “*saf/temiz mavi taş*” ve “*bir lapis lazuli türü*” şeklinde açıklamıştır (Schuster-Brandis, 2008, s. 455). Son yıllarda çivi yazılı metin sayısının artması ve bu metinler üzerine yayınların çoğalmasıyla *zagindurū* Thavapalan tarafından yeniden ele alınmıştır. Ona göre *zagindurū* “*Açık mavi, yeşilimsi mavi renk cam türünden -camsı- materyal*” ve bu malzeme yapay olarak üretilmiştir (Thavapalan, 2019b, s. 355, 363). *Zagindurū*, Thavapalan'dan önce yapılan çalışmalarda değerli ve ışık saçan kıymetli bir taş olarak değerlendirilmiştir. Fakat yeni değerlendirmelerle birlikte *zagindurū*'nun daha çok pigment olarak ele alınması gerektiği ileri sürülmektedir. Pigment olan *zagindurū* ile ilgili erken kayıtlar yaklaşık MÖ 2. binyılın ilk yarısına tarihlendirilmektedir. Yeni Asur Dönemine tarihlendirilen cam yapımı talimatlarında yer alan *zagindurū*, frit malzemesinin bakır bileşiği ile renklendirilmesi işlemiyle elde edilen turkuaz-mavisi renk

²¹ MSL 10 II. 53. “Na₄.za.gin.duru₅=ŠU-*u*”; 54. “Na₄.za.gin.duru₅=MIN (=uqni) *el-lu*”; 55. “Na₄.za.gin.duru₅=MIN *eb-bu*”; 56. “Na₄.za.gin.duru₅=uq-nu-*u nam-r*”

²² İşaret listesi olarak bilinen Diri, genellikle birleşik işaretler, başka bir deyişle en az iki ayrı çivi yazısı işaret dizisi için referans kabul edilen bir listedir. Diri listeleri Sumerce bir kelimenin Akadca kelime karşılığını da vermektedir. Bunun yanı sıra Sumerce kelimelerin karşılıkları için geçerli olabilecek farklı eşdeğer sözcükler de kaydedilmiştir. Diri işaret listelerinin bazılarını Eski Babil Dönemi'ne tarihlendirilmektedir (Pfitzner, 2019, s. 237-238).

tonuna sahip bir camdır. Dolayısıyla *zagindurû* daha çok mavi değerli taşların rengine ve parlaklığına sahip bir materyal (cam veya camsız bir fayans) olarak tanımlanmaktadır. *Zagindurû* üzerine analizler yapan Thavapalan onun toz haline getirildiğinde günümüzde “*Mısır mavis*” olarak bilinen pigment olduğunu ileri sürmektedir. Çivi yazılı metinlerde *zagindurû* hakkındaki detaylar MÖ 2. ve 1. binyıla tarihlendirilen cam üretim teknolojisiyle ilgili metinlerle sınırlı kalmaktadır (Thavapalan, 2016, s. 202; Thavapalan 2019b, s. 199, 356-357).

Zagindurû'nun değerlendirilmesinden sonra, *HAR.ra=hubullû Serisinde* listelenmiş ve lapis lazulinin türleri olarak kaydedilmiş bazı taş türleri incelendiğinde onların günümüzde hangi isimle adlandırıldığı sorusuna verilen cevap netlik kazanmamıştır. Fakat bu taşlar hem lapis lazulinin türlerini görülmesi hem de taşların renklerine yönelik fikir oluşturulması açısından yol gösterici olacaktır. Bu bağlamda sırasıyla belirlenen taşlar incelendiğinde lapis lazulinin bazı türleri tanımlanırken doğaya ait öğelerden betimlemelere başvurulduğu anlaşılmaktadır. Taşların dış görünüşleri bazı hayvanların rengine ya da o hayvanın üstündeki desene benzetilmiştir. Bu türlerin tanımlamasıyla ilgili bilgiler için Thompson'un eseri (1936) ve taşların renkleriyle ilgili değerlendirmeler için Thavapalan'ın çalışması (2019b) takip edilmiştir. Bu bağlamda örneğin lapis lazulinin bir türünün ismi Akadca *ša kišadu asummatum* (taşın Sumerce adı ZA.GİN.GÚ.TU'dur) adıyla kaydedilmiştir.²³ Taşın isminde Akadca *summatu* kelimesi seçilmiş ve MUŞEN (kuş) sumeogramı kullanılmıştır. Akadca *summatu* kelimesi “(dişi) güvercin, kumru” anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla bu taşın tanımı için “*Kumru veya güvercin boynundaki gri*” açıklaması yapılmıştır (Thavapalan, 2019b, s. 26; Thompson, 1936, s. 129-130). Diğer bir lapis lazuli türünün adı Akadca *ša kišad aribi* (taşın Sumerce adı ZA.GİN.GÚ.UGA'dır) ismiyle kaydedilmiştir.²⁴ Taşın isminde Akadca *aribu* kelimesi yer almaktadır ve MUŞEN sumeogramı kullanılmıştır. Akadca *aribu* kelimesi “*Ekinkargası, küçükkarga, karga, karakarga*” gibi manalara gelmektedir. Dolayısıyla bu taş türü için “*Karga boynundaki boyu parıltı/parıltı*” açıklaması yapılmıştır (Thompson, 1936, s. 130).

Lapis lazulinin yukarıda açıklanan türlerinde taş betimlenirken bazı hayvanların dış görünüşlerine gönderme yapıldığı anlaşılmaktadır. Taşın bazı türleri tanımlanırken ise bitkilerin veya meyvelerin rengi seçilmiştir. Örneğin lapis lazulinin bir türü kaydedilirken Akadca *laptanû* (taşın Sumerce adı ZA.GİN.LU.ÚB'dur) kelimesi seçilmiş ve SAR (bitki) sumeogramı kullanılmıştır.²⁵ Akadca *laptu* kelimesi “*şalgam, turp*” gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bu taş *laptu*-bitkisinin rengine benzetilerek açıklanmıştır (Thavapalan, 2019b, s. 26; Thompson, 1936, s. 130). Lapis lazulinin başka bir türü ise Akadca *karanum* kelimesiyle (taşın Sumerce adı ZA.GİN.GEŞTİN'dir) kaydedilmiştir.²⁶ Akadca *karānu* kelimesi “*Şarap, asma (üzüm) ve üzüm*” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda taş şarap rengine benzetilmiştir (Thavapalan, 2019b, s. 26; Thompson, 1936, s. 130). Bitkilerle tasvir edilen taşlar dışında yıldızlı gökyüzüne benzetilerek tarif edilen taş türleri bulunmaktadır. Örneğin Lapis lazulinin bir türü Akadca *kakkabanu* (taşın Sumerce adı ZA.GİN.MUL.MUL'dur) kelimesiyle geçmektedir.²⁷ Akadca *kakkabu* kelimesi “*Yıldız, parıldamak, ışımak (ışık saçmak)*” gibi anlamlara gelmektedir. Bu taş türü yıldızların aydınlığı gibi ışıltılı bir görünüme sahiptir. Bu taş türü masmavi bir arka planda yıldızlarla donatılmış gökyüzüne benzer bir görünüme sahiptir (Thompson, 1936, s. 130 dipnot: 1).

²³ MSL 10 II. 58. “[Na₄za].gin.gú.tu <MUŞEN>=ŞU-u”; 59. “[Na₄za].gin.gú.tu <MUŞEN>=ša ki-ša-du su-um-ma[t]um”

²⁴ MSL 10 II. 60. “[Na₄za].gin.gú.uga <MUŞEN>=ša MIN a-ri-bi”

²⁵ MSL 10 II. 61. “[Na₄za].gin.lu.úb <SAR>=lap-ta-nu-ú”

²⁶ MSL 10 II. 62. “[Na₄za].gin.geštin=ka-ra-<na>nu-ú”

²⁷ MSL 10 II. 64. “[Na₄za].gin.mul.mul=kak-ka-b[a-n]u”

Sonuç

Çivi yazılı belgeler üzerine yapılmış yeni değerlendirmeler, Mezopotamya toplumlarının kullandığı taşlar ve mineraller hakkında detaylı bilgiler sunmaktadır. Geleneksel çevirisi lapis lazuli olan Akadca *uqnu* kelimesinin sadece bu taş ifade etmediği aynı zamanda maviden mavimsi renge kadar benzer taşları ve yapay üretilen mavi renkli materyalleri de ifade ettiği anlaşılmaktadır. Taşın görünüşünün koyu mavi renge sahip olması ve taşın üstünde sarı parıltıların bulunması onun ön plana çıkmasına etmen olmuştur. Lapis lazulinin sertlik derecesinin düşük olması taşın yumuşak bir yapısının olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla rahatça işlenebilen bir taş türü olduğundan bu özellik onun kullanımını kolaylaştırmış olmalıdır. Lapis lazuli yapısında pirit, kalsit, mika veya sodalit gibi farklı cevherler bulunmaktadır dolayısıyla bu durum ona farklı bir görünüş katmıştır. Bu bağlamda taş işlendiğinde karakteristik bir nitelik kazanmaktadır. Eski Çağ'da taşın görünüşüne önem verilmiştir. Nitekim Asur Ticaret Koloni Dönemi belgelerinden lapis lazulinin farklı kalitelere bulunduğu anlaşılmaktadır. Eski Yakın Doğu'da taşın ham madde kaynağının Afganistan'daki Bedağşan Bölgesi olduğu kabul edilse de yazılı belgeler lapis lazulinin ve onun bazı türlerinin Marhaşi Ülkesi, Tukriş Ülkesi, Dapara Dağı ve Bikni Dağı gibi farklı yerlerden de elde edildiğini göstermektedir.

Mezopotamyalılar ışığı ve parlaklığı olumlu algılamış ve ışığı kutsallığın bir işareti olarak kabul etmiştir. Bu durum koyu mavi renge sahip ve parıltılı bir yapısı olan lapis lazuliye kutsiyet atfedilmesine neden olmuştur. Taşın ilahi saygıyla bağlantı kurulması neticesinde o, diğer taş türlerine göre daha fazla öne çıkmıştır. Kutsiyet atfedilen lapis lazuli, Mezopotamya'da ham madde kaynağı olmamasına karşın tüm bu özelliklerinden dolayı en fazla talep gören taş türlerinden biri olmuştur. Lapis lazuli sahip olduğu görünüşü sebebiyle Mezopotamya'da yıldızlı gökyüzünü temsil etmiştir. Dolayısıyla bu temsil onun kozmolojik bağlantılarla ve göksel öğelerle ilişki kurulmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Ay Tanrısı Sîn, Güneş Tanrısı Şamaş ve gökyüzünde otorite sahibi olan Tanrı An ile ilgili betimlemelerde bu taş tercih edilmiştir. Lapis lazulinin göksel ve kozmolojik anlamının betimlemelere yansıtılması için onunla ilgili metaforlar oluşturulmuştur. Güneş Tanrısı Şamaş'ın günlük hareketi esnasında azur mavisi/masmavi renge bürünen gökyüzü lapis lazuliyle ilişkilendirilmiş ve bu bağlamda tanrının unvanlarında ve tasvirlerinde kullanılmıştır. Lapis lazulinin Tanrı An'a ithaf edilen bir taş olması onun söz konusu kozmolojik bağlantıyla ilişki kurulmasıyla alakalı olmalıdır.

Mezopotamya mitolojisinde lapis lazulinin nasıl algılandığına bakıldığında o hem tapınakları süsleyen ve onların depolarını zenginleştiren bir malzeme olarak kullanılmış hem de gücü sembolize eden takıların ve aksesuarların taşıdığı metaforik anlamlarda kullanılmıştır. Lugal.e mitosunda lapis lazulinin kutsandığı ve taşın övüldüğü açıkça belli olmaktadır. Bu durum Mezopotamyalıların taşta verdiği önemle ilişkili olmalıdır. Ayrıca mitostan lapis lazulinin taş işlemeciliğinde kullanıldığı da anlaşılmaktadır. Nitekim Mezopotamya'da takılarda ve aksesuarlarda en fazla tercih edilmiş taş türlerinden biri lapis lazuli olmuştur. Mavi renk Mezopotamya'da olumlu algılandığından bu renge sahip taşlar kötülük kovucu ve uğursuzluğu defedici fonksiyonlara sahip kabul edilmiş ve bu bağlamda lapis lazuli amuletlerde ve tılsımlarda fazlaca kullanılmıştır. Bu kullanım örneğinin *İnanna'nın Yeraltı Dünyasına Gidişi* isimli mitosta yansımalarının olduğu anlaşılmaktadır.

Mezopotamya'da uygulanmış ritüellerde lapis lazuli çeşitli eylemlerin betimlemelerinde kullanılmıştır. Bu bağlamda doğum ritüellerinde hamile anne tekneye benzetilmiş ve bu tekneye bebeğin cinsiyetinin sembolize ettiği düşünülen kamelyan taşı ve lapis lazuli taşı yerleştirilmiştir. Bu sembolizmle ilgili yapılan araştırmalarda söz konusu taşların hangisinin erkek bebeği hangisinin kız bebeği temsil ettiği sorusuna

verilen cevaplara dair farklı görüşler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu taş sembolizmi hakkında değerlendirmelerin yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu sembolizmin hem çivi yazılı belgelerin değerlendirilmesiyle hem de arkeolojik buluntu örneklerinin ele alınmasıyla bir bütün olarak araştırılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu sembolizmin günümüzde farklı toplumlarda da olabileceği göz önünde tutulduğunda disiplinler arası kültürel araştırmalarla daha aydınlatıcı bilgilere ulaşılabileceği beklenebilir. Lapis lazuli farklı ritüel uygulamalarında ise daha çok amuletlerde ritüelin prosedürüne uygun olan gerekli bir malzeme olarak kullanılmıştır.

Mezopotamya’da kutsal kabul edilen ve prestij göstergesi ürünler arasında yer alan lapis lazulinin bölgede yaşayan krallar ve seçkinler tarafından fazlaca talep edilmesi ve taşın her zaman ulaşılamaması onun imitasyonun yapılmasına neden olmuştur. İmitasyonu yapılan lapis lazuli Mezopotamya’da cam üretim teknolojisinin gelişmesini etkilemiştir. Çivi yazılı belgeler yapay olarak üretilen lapis lazulinin farklı isimlerle kaydedildiğini göstermektedir. Bu belgelerde lapis lazulinin özellikle “hakiki lapis lazuli” ve “dağ lapis lazulisi” şeklinde kaydedilmesi orijinal taşın başka yapay materyallerle karıştırılmaması için tercih edilmiş olmalıdır.

Taşlar ve mineraller hakkında detaylı bilgiler sağlayan *Abnu şikinşu Serisine* göre lapis lazulinin bazı türleri kaydedilmiştir. Bu taşların günümüzde hangi taş türü olduğu sorusuna verilen cevap netlik kazanmamıştır. Fakat bu taşların renginin gri-mavi ve sarı-yeşil tonlara sahip olduğu anlaşılmakta ve bazı taş türlerinin yapılarının noktalı olduğu görülmektedir. Öte yandan *HAR.ra=hubullû Serisinde* ise lapis lazulinin çok fazla çeşidi kaydedilmiştir. Fakat bu taşların nitelikleri üzerine veriler yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla bu taş türleri daha çok renk açısından bilgi sunmaktadır. Nitekim son yıllardaki araştırmalar Mezopotamya’da renk konusu ele alınırken taşlarla ilgili bilgilerden de yararlandığı göstermektedir. Bu bağlamda taşların bazıları kaydedilirken hayvanların, bitkilerin veya gökyüzünün rengiyle ilgili kelimeler tercih edilmiştir. Söz konusu serideki bazı taşların parlak görünümlere sahip olduğu, bazı taşların ise koyu renge sahip olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan *HAR.ra=hubullû Serisinde* üç farklı çeşit olarak kaydedilmiş *zagindurû* hakkında son yıllarda daha detaylı çalışmalar bulunmaktadır. Bazı çalışmalarda *zagindurû* lapis lazulinin bir taş türü olarak ele alınmıştır. Fakat literatürdeki yeni değerlendirmeler onun camı bir madde olduğunu ve günümüzde Mısır mavisi pigment olarak kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla çivi yazılı belgeler üzerine analizlerin çoğalmasıyla lapis lazulinin türleri ve camı maddeler üzerine daha net bilgilerin ortaya konacağı ve onlar hakkındaki mevcut bilgiler için yeni açılımların geleceği varsayılabilir.

Kaynakça

- [1] Adalı, Selim Ferruh ve Görgü, Ali T. (2016), Sümer Kral Destanları Enmerkar – Lugalbanda, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- [2] Albayrak, İrfan (2016), “Eski Anadolu’nun İlk Yazılı Belgelerinde Altın ve Kıymetli Taşlar”. Lidya “Altın Ülke” Uluslararası Katılımlı Altın, Gemoloji ve Kuyumculuk Sempozyumu. Salihli.
- [3] Aston, Barbara G.; Harrelland, James A. vd. (2000), Ancient Egyptian Materials and Technology Cambridge University Press, Cambridge.
- [4] Atakul, Ayşe; Küçükuysal, Ceren vd. (2012), Süs Taşları, ODTÜ Yayıncılık, Ankara.
- [5] Balkan, Kemal (1941), “Talimi-Destâni Sümer Edebiyatının Şaheserlerinden Biri”, Sumeroloji Araştırmaları, Sayı 1 (881-912)
- [6] Bonewitz, Ronald Louis (2012), Nature Guide Rocks and Minerals, DK Publishing, United States.
- [7] Boson, G. G. (1938), “Edelstein (Halbedelstein)”, RIA, Cilt 2, Berlin.
- [8] Bottéro, Jean ve Kramer, Samuel Noah (1989), Lorsque les dieux faisaient l’homme: Mythologie mésopotamienne, Éditions Gallimard, Paris.
- [9] Brauns, F. (1973), Özel Mineraloji, Çev.: Yusuf Tatar, Çağlayan Basımevi, İstanbul.
- [10] CAD: The Assyrian Dictionary of the University of Chicago (Chicago 1956 ff.)
- [11] CDA: Black, J.; George, A. vd. (2000), A Concise Dictionary of Akkadian, Wiesbaden, Germany.
- [12] Charpin, Dominique (2013), “‘I Am the Sun of Babylon’: Solar Aspects of Royal Rower in Old Babylonian Mesopotamia”, Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos and Politics in the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia, (65-97)
- [13] Cholidis, Nadja (2003), “The Treasure of Ur From Mari”, Art of The First Cities The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus, (139-164)
- [14] Çeçen, Salih ve Erol, Hakan (2018), “Kültepe’den Değişik Bir Ticari Mal Listesi (Kt n/k 1697)”, ArAn, Sayı 2. (53-75)
- [15] Çeçen, Salih; Gökçek L. Gürkan vd. (2020), “Marqasi’den Namburbi Ritüeline Ait Bir Tablet: Nisan Ayında Görülen Yılanın Uğursuzluğu”, ArAn, Sayı 2, (157-175)
- [16] Çeçen, Salih ve Gökçek, L. Gürkan (2021), “Asur Ticaret Kolonileri Çağı’nda Bir Zenginlik Alameti: Lapis Lazuli Taşından Mühür”, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi-Journal of Turkish Researches Institute, Sayı 72, Eylül. (83-90)
- [17] Çınardalı-Karaaslan, Nazlı (2013), “Arkeolojik ve Filolojik Veriler Işığında M.Ö. 2. Binde Frit, Fayans ve Cam Malzeme Üzerine Bir Çalışma”, Belleten, Sayı 278, Nisan. (15-72)
- [18] Dardeniz, Gonca ve Öztan, Aliye (2020), “Acemhöyük Fayans ve Frit Eserleri Üzerine Arkeolojik ve Arkeometrik Değerlendirmeler”, Belleten, Sayı 301, Aralık. (837-886)
- [19] DACG: Thompson, R. C. (1936), A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology, Oxford University Press, Oxford.
- [20] Dilek, Yeşim (2019), Eski Mezopotamya Dini Ritüelleri ve Kullanılan Objeler, Selçuk Üniversitesi, Konya. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- [21] Dilek, Yeşim ve Bahar, Hasan (2019), “Eski Mezopotamya Dininde ve Ritüellerinde Nesnelerin Kutsallığı ve Önemi”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, Sayı 3, (1340-1372)
- [22] Dilek, Yeşim (2022), “Eski Mezopotamya ve Eski Mısır’da Mavi Renk Kullanımının Sembolik Anlamları”, OANNES-Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi, Sayı 1, Mart. (163-179)

- [23]Duffin, C. J. (2014), “The pharmaceutical use of the Lapis Lazuli in the Ancient East”, *Pharmaceutical Historian*, Sayı 4, (84-87)
- [24]Eliade, Mircea (2009), *Dinler Tarihine Giriş*, Çev.: Lale Arslan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- [25]Eliade, Mircea (2020), *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, Çev.: Mehmet Emin Özcan, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- [26]ePSD: Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary Project
<http://psd.museum.upenn.edu/epsd/index.html> (Philadelphia)
- [27]ETCSL: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>> (Oxford)
- [28]Farber, Gertrud (1984), “Another Old Babylonian Childbirth Incantation”, *JNES*, Sayı 4, (311-316)
- [29]Goff, Beatrice L. (1956), “The Rôle of Amulets in Mesopotamian Ritual Texts”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Sayı 1/2, (1-39)
- [30]Günbattı, Cahit (2017), *Kültepe-Kaniş Anadolu’da İlk Yazı, İlk Belgeler*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri.
- [31]Gürgen, İlknur (2022), “Eski Çağ Renkleri ve Anlamları”, *OANNES-Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, Mart. (259-275)
- [32]Herrmann, G. ve Moorey, P.R.S. (1980-1983), “Lapislazuli. B. Archäologisch”, *RIA*, Cilt 6, Berlin.
- [33]Herrmann, Georgina (1968), “Lapis Lazuli: The Early Phases of Its Trade”, *Iraq*, Sayı 1, Bahar. (21-57)
- [34]Jacobsen, Thorkild (1976), *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven and London.
- [35]Kurt, Hüseyin ve Arık, Fetullah (2015), *Mineraloji*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- [36]Leick, Gwendolyn (1991), *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, Routledge, London and New York.
- [37]Liverani, Mario (2014), *The Ancient Near East History, Society and Economy* Translated by Soraiia Tabatabai, Routledge, New York.
- [38]Manutchehr-Danai, Mohsen (2009), *Dictionary of Gems and Gemology*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg.
- [39]MSL: Landsberger, Benno; Reiner, Erica vd. (1970), *The Series HAR-ra = hubullû: Tablets XVI, XVII, XIX and Related Texts*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Rome.
- [40]Moorey, P.R.S., (1999), *Ancient Mesopotamian Materials and Industries The Archaeological Evidence*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- [41]Morkoç, Ayşe Nur ve Uyanık, Hatice (2021), “Tunç Çağı’nda Mezopotamya ve Mısır İlişkileri Bağlamında Lapis Lazuli”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı 4, (1785-1799)
- [42]Oshima, Takayoshi (2012), “Another Attempt at Two Kassite Royal Inscriptions: The Agum-Kakrime Inscription and the Inscription of Kurigalzu the Son of Kadashmanharbe”, *Annual Of Ancient Near Eastern, Old Testament, and Semitic Studies*, (225-268)
- [43]Pfitzner, Judith (2019), “The Use of ellum, ebbum and, namrum in the Sign List Diri”, *KASKAL*, Sayı 16, (237-257)
- [44]Postgate, Nicholas (2019), “Mesopotamian Petrolog: Stages in the Classification of the Material World”, *Cambridge Archaeological Journal*, Sayı 2, (205-224)
- [45]Potts, Daniel T. (1997), *Mesopotamian Civilization The Material Foundations*, The Athlone Press, London.

- [46] Rainey, Anson F. (2015), *The El-Amarna Correspondence A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets*, Brill, Leiden-Boston.
- [47] Rapp, George (2009), *Archaeomineralogy*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg.
- [48] RIME I: Frayne, Douglas (1998), *Presargonic Period (2700-2350 BC)*, University of Toronto Press, Toronto.
- [49] Rosen, Lissie Von (1988), *Lapis Lazuli in Geological Contexts and in Ancient Written Sources*, Paul Åströms förlag, Sweden.
- [50] Rosen, Lissie Von (1990), *Lapis Lazuli in Archaeological Contexts*, Paul Åströms förlag, Sweden.
- [51] Röllig, W. (1980-1983), "Lapislazuli. A. Philologisch", *RIA, Cilt 6*, Berlin.
- [52] Schramm, Wolfgang (2010), *Akkadische Logogramme*, Georg-August-Universität, Göttingen.
- [53] Schuster-Brandis, Anais (2003), "Tupfen und Streifen Erkenntnisse zur Identifikation von Steinamen aus der Serie abnu šikinšu „Der Stein, dessen Gestaltung. . .'", *AoF, Sayı 2*, (256-268)
- [54] Schuster-Brandis, Anais (2008), *Steine als Schutz- und Heilmittel Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. V. Chr.*, Ugarit-Verlag, Münster.
- [55] Schwemer, Daniel (2013), "Prescriptions and Rituals for Happiness, Success, and Divine Favor: The Compilation A 522 (BAM 318)", *JCS, Sayı 65*, (181-200)
- [56] Scurlock, JoAnn (1991), "Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with some of the perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia", *Incognita, Sayı 2*, (135-185)
- [57] Steinkeller, Piotr (1982), "The Question of Marḥaši: A Contribution to the Historical Geography of Iran in the Third Millennium B.C.", *ZA, Sayı 2*, (237-265)
- [58] Steinkeller, Piotr (2013), "New Light on Marḥaši and its Contacts with Makkan and Babylonia", *Aux marges de l'archéologie. Hommage à Serge Cleuzious, Travaux de la Maison René-Ginouvès*, (261-274)
- [59] Şahin, Hasan Ali (2020), "Eski Mezopotamya Ticaret Yolları", *Journal of Universal History Studies, Sayı 3*, (84-98)
- [60] Thavapalan, Shiyanthi; Stenger, Jens vd. (2016), "Color and Meaning in Ancient Mesopotamia: The Case of Egyptian Blue", *ZfA, Sayı 2*, (198-214)
- [61] Thavapalan, Shiyanthi (2019a), "Stones from the Mountain, Stones from the Kiln: Colours in the Glass Texts from Ancient Mesopotamia", *The Value of Colour Material and Economic Aspects in the Ancient World*, (177-200)
- [62] Thavapalan, Shiyanthi (2019b), *The Meaning of Color in Ancient Mesopotamia*, Brill, Leiden-Boston.
- [63] Uhlig, Helmut (2018), *Tarihin Başlangıcında Bir Halk: Sümerler*, Çev.: Nilgün Ersoy, Totem Yayınları, İstanbul.
- [64] Uyanık, Hatice ve Morkoç, Ayşe Nur (2021), "Tunç Çağı'nda Mezopotamya'da Lapis Lazulinin Temini, Kullanımı ve Önemi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sayı 45*, (160-181)
- [65] Van Buren, E. Douglas (1945), *Amulets in Ancient Mesopotamia*, *Orientalia, Nova Series, Sayı 14*, (18-23)
- [66] Van Dijk, J. (1983), *Lugal Ud Me-Lám-Bi Nır-Ĝál: Le récit epique et didactique des Travaux de Ninurta, du Deluge et de la Nouvelle Création Texte, Traduction Et Introduction Tome I*, E.J. Brill, The Netherlands.

- [67] Winter, Irene (1999), “The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia”, *Cornaline et pierres précieuses: La Méditerranée de l’Antiquité à Islam*, (43-58)
- [68] Woods, Christopher (2009), “At the Edge of the World – Cosmological Conceptions of the Eastern Horizon in Mesopotamia, *JANER*, Sayı 2, (183-239)
- [69] Woolley, Leonard (1934), *Ur Excavations: Volume II, The Royal Cemetery: A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated Between 1926 and 1931 Text*, British Museum, London.
- [70] Yıldırım, Nurgül (2014), *Kültepe Tabletlerinde Geçen Süs Eşyaları ve Bunların Ticareti*, Ankara Üniversitesi, Ankara. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).



Journal of Universal History Studies

Mount Ida from the Iliad to Turkish Folk Beliefs: Some Notes on Its Origin and Mythological Continuity¹

İlyada'dan Anadolu Halk İnanışlarına Kaz (İda) Dağı Yolculuğu: Kökeni ve Mitolojik Sürekliliği Üzerine Bazı Notlar

Submission Type: Research Article

Received-Accepted: 16.10.2022 / 14.12.2022

pp. 164-180

Journal of Universal History Studies (JUHIS) • 5(2) • December • 2022 •

Nuriye Külahlı

Selcuk University, Dr, School of Foreign Languages, Konya, Turkey

Email: nuriye.kulahlı@selcuk.edu.tr

Orcid Number: 0000-0003-2287-8650

Cite: Külahlı, N. (2022). Mount Ida from the Iliad to Turkish Folk Beliefs: Some Notes on Its Origin and Mythological Continuity. Journal of Universal History Studies , 5 (2) , 164-180 . DOI: 10.38000/juhis.1189990

¹ This article is analyzed by two reviewers and it is screened for the resemblance rate by the editor/ Bu makale iki hakem tarafından incelenmiş ve editör tarafından benzerlik oranı taramasından geçirilmiştir.

* In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed/ Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur.

* This work is licensed under a [Creative Commons BY-NC-SA 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/) (Attribution-Non Commercial-Share Alike).

*There is no conflict of interest with any person/ institution in the prepared article/ Hazırlanan makalede herhangi bir kişi/ kurum ile çıkar çatışması bulunmamaktadır

Abstract

This study aims to find the origin of Kazdağı, which has an important place in both Greek and Anatolian mythology. Mount Ida had a geopolitical and economic importance for the people of Anatolia in ancient times. The significance of the mountain is also reflected to the myths, epics and the legends. Ancient writers give brief descriptions of the mountain and exemplifies the reasons why it is a holy place. A well-known epic, the Iliad emphasizes the richness of Ida in terms of its natural resources. This richness also enlightens the mythological importance of the mountain. Iliad clearly indicates the importance of Ida in Greek mythology. In Anatolia, Ida is known as “Kazdağı” and there have still been some folk beliefs and legends related to it. The most common of these is Sarkız, which is extremely famous around Balıkesir and Edremit. Sarkız, known as a local legend in Turkish culture, is unique as it shows its importance among the local inhabitants of “Kazdağı”. Given the fact that the origin of Ida, whose mythological importance was still kept among Turks, was rooted in Anatolia, it is inevitable to examine the journey from the Iliad to Sarkız. In this context, the ancient and modern sources are investigated and the data gathered are given in the main part of the study. In conclusion, the article aims to contribute to the researches whose purposes are mainly to compare the Greek and Anatolian cultures in terms of important places. We intend to find out whether there is an interaction between the two cultures and if there has been this intercultural connection, how and in what aspects it is going on in terms of the importance of Mount Ida.

Keywords: Mount Ida (Kaz), Greek Mythology, Anatolian Legends, Iliad Epic, Sarkız Legend

Öz

Bu çalışma, hem Yunan hem de Anadolu mitolojisinde önemli bir yere sahip olan Kazdağı'nın kökenini bulmayı amaçlamaktadır. Kazdağı, Antik Çağ'da ve Anadolu halkı adına jeopolitik ve ekonomik açıdan oldukça önemli bir konuma sahiptir. Dağın bu önemli konumu, aynı zamanda mitlere, destanlara ve efsanelere taşınmıştır. Antik yazarlar dağın tarifini detaylıca bizlere sunarken onun neden kutsal olduğunu da örneklendirmektedirler. Antik kaynaklar arasında oldukça iyi tanınan bir destan olan İlyada, İda dağının doğal kaynaklar yönünden zenginliği üzerinde durmaktadır. Bu zenginlik dağın mitolojik önemine de ışık tutmaktadır. İlyada, Yunan mitolojisinde İda dağının neden önemli olduğunu açıklıkla göstermektedir. Anadolu'da “Kazdağı” olarak bilinen bu dağ ile ilgili efsaneler ve halk inanışları hala varlığını korumaktadır. Bunlardan en yaygın olarak bilinen Sarkız efsanesi, Balıkesir ve Edremit illeri çevresinde oldukça ünlüdür. Türk kültüründe yerel bir efsane olarak tanınan Sarkız, Kazdağı'nın yerli halkı arasındaki önemini göstermesi bakımından eşsizdir. Mitolojideki önemini Türkler arasında da devam ettiren İda Dağı'nın kökeninin Anadolu topraklarında atıldığı göz önüne alınırsa, İlyada'dan Sarkız'a giden yolculuğu incelemek kaçınılmazdır. Bu kapsamda, antik yazarların konu ile ilgili eserleri incelenmiş ve bu eserler modern yazarlarınkilerle kıyaslanmıştır. Sonuç olarak, bu makale, ağırlıklı olarak Yunan ve Anadolu kültürlerini önemli yerler bağlamında kıyaslamayı amaç edinen araştırmalara katkı sağlayabilmeyi hedeflemektedir. İda Dağının önemi açısından, iki kültür arası etkileşimin olup olmaması ve eğer olduysa hangi konularda etkileşimin devam ettiğini bulmak niyetindeyiz.

Anahtar Kelimeler: İda (Kaz) Dağı, Yunan Mitolojisi, Anadolu Efsaneleri, İlyada Destanı, Sarkız Efsanesi

Introduction

Mount Ida of Troad, known as “Goose Mountain” (Kaz Dağı) in Anatolia, is a very remarkable mountain in the early periods of ancient history related to the economic, historical and cultural aspects (Evans, 2019, p. 61-99). It is located in the Southern Marmara Sea, the south of Biga Peninsula and the north of Edremit Gulf. It is the border of two modern cities Balıkesir and Çanakkale in Turkey. There are many hills, of which Sarıkız, Babadağ and Karataş are the most famous. (Turan, 2002, p. 158; Duymaz, 2001, p. 89; Duymaz & Şahin, 2008, p. 118; Aydemir, 2013, p. 64; Sezer, 2016, p. 4-5; Evans, 2019, p. 61; Külzer, 2020, p. 585). Despite its steep rugged cliffs and roads, the Mount Ida (Kaz) has always been an important place for its dense forests and water resources. (Ovid, *Fasti*, IV. 206; 247; Kapukaya, 2018, p. 103; Külzer, 2020, p. 586).

Thanks to its topography and resources, Mount Ida has a very important place in ancient history. It was famous for its wealth of wild forests, animals, plants and water sources. These properties also affected the myths of Greek and the mountain has become sacred. In late antiquity, around Ida, Assos (Behram Kale), Gargara (first on Kocakaya hill, since the fourth century BC the southwest of Anıklı) and Antandros (the west of Avcılar) are known to be the commercial centers and to receive the rank of bishoprics under the metropolis of Ephesos. These urban centers are also believed to have connected Constantinople and Propontis to the Aegean and Mediterranean Sea. Moreover, it is clear that the communication and exchange of goods with the other settlements, in the central parts of the Troad and beyond were provided by the extended Roman road system (Külzer, 2020, p. 585).

Since 1870, when Schliemann started to excavate the mound of Hisarlık, the researchers have frequently visited the region of Troad in order to discover more about Troy in Homer’s epic, *Iliad* (Easton, 1989, Korfman, 2003, p. 1-2; p. 26; Luce, 2003, p. 9-10; Begemann; Schmitt –Strecker and Pernicka, 2003, p. 173-174; Kitts, 2015, p. 623- 625; Ivanova, 2016, p. 39). The researches respectively headed by Wilhelm Dörpfeld, Carl W. Blegen, Manfred O. Korfmann, Ernst Pernicka, Brian Rose, and Rüstem Aslan have indicated much about Bronze Age Troy. The archeological findings show that there has been a continuous settlement from the pre-historic times to the present day Turkey (Begemann; Schmitt –Strecker and Pernicka, 2003; Körpe, 2016, p. 1-15; Ivanova, 2016, p. 39-48; Sezer, 2016, p. 15-24; Külzer, 2020, p. 585-586).

Ida has been the home of several legends and myths in both Ancient History and Anatolia. In Greek mythology, there have been some names of people related to Ida such as *Idaia* and *Idaios* (Homer, *Iliad* III. 247, V. 9; Apollodorus, I. I. 4-7; Erhat, 1984, p. 164; Berens, 2009, p. 62). Roman geographer, Strabo and some other subsequent ancient sources claim that the people migrating from Crete to Anatolia settled around Troad and gave the mount the name of Ida attributing to Ida in Crete (Strabon, 13. I. 48; Theophrastus, *IX*; Pausanias, V. 7. 5-8; Erhat, 1984, p. 308; Evans, 2019, p. 18-32).

In this study, it is aimed to clarify the importance of Ida both in Greek and Anatolian mythology. Since the first records dealing with Ida, the importance of Ida in Anatolia is searched on chronologically in ancient sources. The local beliefs that are common in subsequent cultures such as Romans, Byzantine, Ottoman and Turks briefly examined. A Greek epic, *Iliad*, and an Anatolian legend *Sarıkoz* have been chosen as key models. The similarities and differences related to the continuity of Ida across cultures in Anatolia tried to be explained in detail. There have been a number of researches and studies on the north-west of Turkey.

However, these studies are mainly in Turkish language. The lack of the studies in English language has led us to study on this topic. Here, in this study, it is aimed to give a brief description of the studies regarding Mount Ida in Greek mythology and the Mount Kaz in Anatolian one in terms of the epic Iliad and the legend Sarikiz and thus, to contribute to the researchers to bridge on the field.

1. Mount Ida In Ancient Sources

Mount Ida is often mentioned by many ancient writers such as Homer, Diodorus, Callimachus, Ovid, Herodotus, Thucydides, Theophrastus, Catullus, Vergil, Strabo, Pliny and Pausanias. They generally choose to refer the mountain for not only its location but also its sacred position. Ida always had a crucial place for Greek and Roman writers. However, they were not agreed as to whether the infant god, Zeus had been grown up on Mount Ida or Mount Dicte. Mount Ida is favoured by Diodorus (Library of History, V. 80; Callimachus (Hymn, I. 51) and Ovid (Fasti, IV. 207). Ida is the holy place where Zeus, his sons and grandchildren settle down in Anatolia such as Dardanus, Ilus, Assaracus, and Ganymedes and Ilus is known to found the city Ilium in Troad. Ida is also famous for Zeus' kidnapping Ganymedes, whose name means 'bright' or 'brilliant' and is said to be the most beautiful of mortals (Anthologia Graeca, 9. 77, CP 23. 369; Diodorus, IV. 75. 3; Ovid, Fasti, VI. 43; Duymaz, 2001, p. 89; Thanos, 2003, p. 89; Aydemir, 2013, p. 64). Moreover, in Greek mythology, Mount Ida is known as the place where the first beauty contest were held. The Goddess of love, Aphrodite became the queen of beauty after winning her rivals (Can, 1963, p. 249-267; Necatigil, 1988, p. 60; Aydemir, 2013, p. 64; Duymaz & Şahin, 2018, p.118).

The first written accounts about Ida comes from Homer's epic, the *Iliad*. It gives detailed information about the geographical location and its place in mythology (VIII, XIV, XV, XX). Herodotus mentions the Ida as a hunting place (I. 43), as the home of the gods (I. 59) and as an important geopolitical place (VII. 172): "*In order to protect Hellas, firstly, the straits of Ida should be defended*". Also, while categorizing the Aeolian cities, Herodotus attaches a particular importance to the cities neighboring Ida (I. 151). Besides, he tries to use term Ida while explaining the Persian excursion itinerary (VII. 42) He also mentions Ida as timber suitable for shipbuilding or (2) a particularly densely wooded forest (1.151.1, 7.42.2, 1.151.1, 7.42.2, 1.110.2, 4.109.2, 4.175.2, 5.23.2, 7.111.1; Evans, 2019, p. 79-80).

Thucydides mentions Ida as the suitable place for shipbuilding since it has the abundance of timber and plenty of other supplies (IV. 52. 3)². Xenophon also points out the importance of Ida as a home of shipbuilding. He noticed that the army built triremes at Antandrus by using the timber from Ida (I. 1. 25). Similarly, Theophrastus explains the various kinds of trees grown on Ida and notices the importance of these trees for shipbuilding. Ida is mentioned among the important timber centers (III; IV. 5. 5) (Evans, 2019, p. 71-75). In terms of forests of Ida, the most extended description on the forests of Ida as a wild and dangerous place is perhaps Catullus' poem 63. Although written by a Roman poet in the first century BC, the poem seems to replicate the world-view of a Greek polis in some key respects. Ida is portrayed as the kingdom of the goddess Cybele, in deep and shadowy forests, full of wild beasts which obey Cybele's commands, its freezing heights hostile to human habitation (Catullus, 63.3, Evans, 2019, p. 65-66).

Vergil clearly points out the sacred place on Ida (II. 682) and the forests of the mountain (II. 692-693). It is possible to claim that Strabo is the elaborator to clarify the position of Ida as he explains the geographical position and the borders of Ida (XIII. 1. 5). Moreover, he locates the cities orient to Ida. It is

² For wood and timber usage see also Buxton, 1992, p. 6; Evans, 2019, p. 58-79.

determined as the center of the cities' locations (XIII. 1. 10, 24, 25, 51). In addition, he mentions about the timber coming from the mountain (XIII. 1. 51) and the water sources and the rivers of the mountain in detail (XIII. 1.43). Like Strabo, Pliny also presents the names of the rivers of the mountain (V. 122), the cities (V. 96) and the kinds of trees grown around Ida (XIII. 54). Pausanias (V. VII. 5-8) underlines the importance of Ida in Greek mythology. The gods are believed to come from "Cretan Ida". Ida is a holy place for the humanity. He also uses the term "*Trojan Ida*". He points out that local people grow cornel trees on the mountain and they cut down them to make the Wooden Horse in Troy (Pausanias, III. XIII. 2-5)³.

1.1. Mount Ida In Iliad

The *Iliad* is the epic of Ilium or Troy. The *Iliad* in fact tells about the Trojan War⁴ but one could learn all about the gods/goddess, wars, weapons, journeys, hunting, mines, houses, furniture, clothing, men and women. The traditions, beliefs, respects, horrors, hopes and sorrows of the Greek people are clearly determined (Kitts, 2015, s. 629-630). Among the places regarded as important and sacred, Olympus and Ida have the leading roles as well as Troy. Firstly, Ida appears as the place which Zeus wants to go up with his chariot and watch the wars (Hom. *Iliad*, VIII. 43-52; Mylonas, 1946, s. 203; Myres, 1954, p. 130):

"...stepped upon his car and touched the horses with the lash to start them; and nothing loath the pair sped onward midway between earth and starry heaven. To Ida he fared, the many fountained, mother of wild beasts, even to Gargarus, where is his demesne and his fragrant altar. There did the father of men and gods stay his horses and loose them from the car, and shed thick mist upon them; and himself sat amid the mountain peaks exulting in his glory, looking upon the city of the Trojans and the ships of the Achaeans." (Murray, 1928, p. 341-342).

Here, Ida is regarded as a very important place in terms of three main reasons. First, Zeus chooses Ida to observe the wars between two nations. He never intervenes the wars but leaves the result of the wars to the people's fate. As an observer god, Zeus considers that Ida is the most suitable place to watch over his people. Zeus is not only the observer but also the organizer of the wars (Myres, 1954, p. 130-131). The importance of Ida in the divinity of Zeus is clearly indicated as follows: "*Then the son of Cronos stretched evenly for them the line of battle, as he looked down from Ida, and they kept slaying one another.*" (Murray, 1928, p. 505). On Ida, Zeus organized the course of events and he equalized the armies and the war started (XI. 336).

Ida is often mentioned as the home of Zeus. In the myth of Zeus and Hera, which we learn about their love affair, Ida is depicted as the place where Zeus lives and everything can be seen (XIV. 332). In the final part, Hecabe asks her husband Priam, who wants to visit Zeus after Hector's death to pray to Zeus, who sits on Ida and looks down over all Troy. The fact that Zeus lives on Ida and watches the city is so clear (XXIV. 291). The godship of Zeus is combined with the sanctity of Ida. In the epic of Patroclus, it is clear that Zeus is the god of Ida and Ida has a priest called Laogonus (XVI. 605).

³ For the importance of Trojan horse, see Apollodorus, XIV, 16-25.

⁴ Ant. Gra. 9. 522, CP, 23.446.

Secondly, it is clear in the lines that Ida has plenty of animals. Therefore, Ida is a fertile place for husbandry and hunting. Finally, Ida is overflush in terms of its resources. This prolificacy must come from its various kinds of trees and rivers⁵. The power of Ida is directly expressed by the people and gods during the war. Poseidon and Apollo decide to use of its rivers in order to demolish the high wall in the city of Priam: “*Poseidon and Apollo would agree to destroy it, channeling the force of all the rivers against it, those that flow from Ida to the sea.*” (Kline, 2009). It is clear that the will of gods could only be carried out with the power of Ida. This power stems from water sources and fertility of Ida (XII.17-19). That power does not only come from the rivers but also the winds from the crests of it. Zeus uses this power to destroy the ships of Achaeans (XIII. 254-259).

The fertility of the Ida is clearly referred in the myth of Hera and Sleep (XIV. 283-288). The mountain is depicted as its abundant natural sources:

“They soon reached Ida of the many streams, mother of wild creatures, by way of Lectum where they left the sea and crossed the land, the forest crowns quivering beneath their feet. Sleep halted then, before Zeus could see him, and settled on the tallest fir-tree on Ida, one that pierced the mists and reached the sky” (Kline, 2009).

It seems to have various adjectives dedicated to Ida related to its holiness and fertility. They are frequently used in the epic, yet the one that is once used is “*many-ridged*” (XXI. 448) (Kline, 2009).

2. Mount Ida During the Turkish Period

The historical, cultural and geographical values of Ida continues to exist in Anatolia, albeit regionally. With its high and majestic appearance, heavy and various vegetation, rivers, fertile lands and coasts suitable for ship trading, the region of Ida has been a settlement for many civilizations for thousands of years. With its legends and common types of living, Ida has been a great model of the cultural continuity of human history.

Recent studies and findings in the neighborhood of Mount Ida clearly indicate that the region was continually inhabited in Archaic, Classical, Hellenistic, Roman, Byzantine and Ottoman Periods (Arslan, 2003, p. 31-32; Göbel; Satır; Kadereit, Wagner and Kayan, 2003, p. 341; Körpe, 2011, p. 23; Yalçıklı, 2011, p. 27-35; Kaplan, Şen and Günaydın, 2016, p. 1098). It means that so many civilizations settled in the region of Ida including the Greeks, Romans, Byzantines, Turks and Ottomans. During the Roman period, following the Polytheist beliefs, the sanctity of Mount Ida continued during 350 AD, when Christianity became influential in the region. With the Christianity, the mountain referred a female cult again thanks to the Mother Mary after the long stable Hellenistic period. However, the female cult entirely came into existence with the legend of Sankız, a Turkish legend; that is Ida reached its old power and sanctity with the help of a Turkish local legend which is kept by Tahtacı Turkmens (Çoban, 2012; Aydemir, 2013, p. 65).

As Cook (1973) and Arslan (2003, p. 31-32) state that the Turkish occupation of the region started in the 14th century. The inhabiting area around Troy itself, however, was not densely populated during the Turkish era. This area only became more populated at the beginning of the 17th century. The settlement history of the region during the Ottoman-Turkish period remains unclear.

⁵ The term “many-fountained” is also used in chapter XI. 184; XIV. 157 and XIV. 283, 307; XV, 151; XX. 59, 218; XXIII: 116). The term “mother of wild beasts” is also referred in XIV. 283; XV. 151. Gargarus, where there are the grove and altar of Zeus is depicted as the topmost peak of Ida in XIV. 293 (Mylanos, 1946, p. 203; Thanos, 2003, p. 90).

As Roux (1994, s. 127) points out that the fertility and the sanctity of the mountain with its Greek and Christian properties first combined with the Shamanist then Muslim beliefs. The fertility of the mountain turned to appear in a female cult during Turkish period. This pre-Islamic form of mountain cult included three main divine themes: tree, water and mountain. In fact, this female cult coming from Greek culture glorified Sarı Kız or “*Blonde Girl*”, the daughter of Fatima, who was the beloved daughter of Muhammad the Prophet. Bonnefoy (2000, p. 147), Önal (2003, p. 114) and Duymaz and Şahin (2018, p. 117) agree with Roux and claim that before the Turkification of Anatolia, the mountain cult held with the one coming from Central Asia. This pre-Islamic form of cult was then added Islamic characteristics and Ida became one of the inhabitations of Turkish tribes.

The settlement of Tahtacı Turkmens in the Mount Ida and its surroundings dates back to the period of Mehmet the Conqueror (Kaplan, 1996, p. 17; Tanyu, 1987, p. 121-122; Eröz, 1990, p. 23; Duymaz, 2001, p. 89; Duymaz and Şahin, 2008: 118; Kapukaya, 2018, p. 112; Evans, 2019, p. 63). The Sultan wanted to benefit from the trees of Ida for the conquest of Istanbul and Lesbos. Prior to the conquest, he wished to build the fleet and invited the Turkmens to cut the trees necessary for the teakwood. A group of Turkmens started to settle down the region and as their jobs were to cut down the trees for timber necessary for shipping. They provided a logistic support for Ottoman navy (Tanyu, 1987, p. 121-122; Eröz, 1990, p. 23; Duymaz, 2001, p. 89; Duymaz and Şahin, 2008, p. 118; Kapukaya, 2018, p. 112). As they were wood-workers, there were given a nickname “*Tahtacı*” (Evans, 2019, p. 63). These people still live on the foothills of Ida but after the settlement of Ahmet Vefik Paşa, they changed the Greek effects in their favor (Kaplan, 1996, p. 17; Duymaz and Şahin, 2018, p. 118).

Ida bears all the characteristics of a sacred place in the legends of Anatolia such as Sarıkız and Hasan Boğuldu, after the Turks settled down the region (Çoban, 2012; Kapukaya, 2018, p. 111; Koçak and Demirlıkan 2018, p. 13). Both legends refer the same settings and motifs. The story of legends is related to love of young men and their eager interests in two strong and beautiful women. The setting in both of them is Ida (Koçak and Demirlıkan, 2018, p. 14). The holiness of the Mount Ida is closely related to the legend of Sarıkız and “*Sarıkız Peak*” (Blonde-Maiden Peak) (Evans, 2019, p. 61), where there is the tomb of Sarıkız, is one of the peaks of Ida that shows the beliefs of local people. This peak is among the other sacred places such as “*Babatepe*” (Father Peak) (Evans, 2019, p. 61), where there is the tomb of Cılbak Baba (Destitute Father) (Evans, 2019, p. 62-63), the father of Sarıkız, “*Cılbak Peak*”; “*İkrar Hill*”; “*Kaz Avlusu*”, where Sarıkız built herself in order to keep the geese (in Turkish “*Kaz*”) together; “*Çatalçimi*”, which is considered to be the place for the water need of her flock of geese and lastly “*Karataş Peak*” (Black Stone Peak) (Evans, 2019, p. 61), which is also called Gargarus and where Zeus directed the wars of Troy (Ataman, 1941, p. 251-253; Duymaz and Şahin, 2018, p. 118; Kapukaya, 2018, p. 111; Evans, 2019, p. 61-62). All these places are related to the legend of Sarıkız and the mountain cult of Turkish culture.

Nowadays, in Gargarus, which is in modern Çanakkale-Küçükkuşu, one can see a center of the local belief, “*Altar of Zeus*”, where Zeus stays during the wars and which is the highest point of Ida in Iliad (Homer, Iliad, XIII 41; Uluocak, 2014, p. 62; Duymaz and Şahin, 2018, p. 121-123; Kapukaya, 2018, p. 111; Sezer, 2016, p. 43; Evans, 2019, p. 26). Gargarus is regarded as a place where ancient Greeks sacrificed to the gods in order to win the wars, to protect from the illnesses and famine and to get fertile crops. The sanctity of

Gargarus has still been alive in Anatolia. Today it is the place where one can see Edremit Gulf, Greek islands such as Lesbos and ancient cities like Assos and Troy. Having mythological importance, Gargarus is still famous for its wish trees for Anatolian people. It is an area especially famous for Turkmens as they have their rituals, offer their sacrifices and celebrate the *Hidirellez*, a local and seasonal festival (Somuncuoğlu, 2011, p. 102; 5; Uluocak, 2014, p. 62; Kumartaşlıoğlu, 2017, p. 285; Duymaz and Şahin, 2018, p. 121-123; Kapukaya, 2018, p. 111). In fact, Hidirellez festival is believed to come from Christianity and the sanctity of Ida passed to Turks by means of Christian beliefs and customs (Hasluck, 1929, p. 100). When one considers the cultural and mythological continuity of Ida in history, this assumption is likely true.

The fertility and the sanctity of mythological Ida also reflects to an Anatolian poem by a Turkish poet, Mustafa Seyyid Sütüven. The poem “*Kazdağı*” clearly indicates the holiness of the mountain in Greek mythology (Sütüven, 1976, p. 162-163; Kapukaya, 2018, p. 115): “*Ida is the mountain of love, love lives on the mountain, Ida is the mountain of love as much as in Ancient Greece. On this mountain, glorious poems gave Homer the wings. Here Achilles rode horses and gained so many victories.*”⁶. Moreover, the poem *Sarı kız Marbles (Sarı kız Mermerleri)* by Ömer Bedreddin Uşaklı gives a brief explanation about Ida and addresses Ida itself (Turan, 2002, p. 159): “*Aphrodite lived on your blue hill.... The mountains of the universe are some part of you... Homer wrote the Iliad under your pine trees... Barbarus built his ships in your green forests...*”⁷

2.1. A Turkish Folk Tale About Mount Ida: Sarıkız

Among the local folk tales and legends, the most famous one is Sarıkız, which has an influence on Turkish oral literature. It is considered to have different versions in time and the researches show the versions have the same settings and mainly the same plot (Karadağ, 1996, p. 18; Duymaz and Şahin, 2008, p. 118; Aydemir, 2013, p. 65; İlhan, 2014, p. 71-78; Gök, 2021, p. 9-10). Although there are some differences in the plot, four versions have so much in common related to the main subject of the legend⁸.

The most popular version of the legend is mainly about a very beautiful blonde girl, called Sarıkız, who lives in Ayvacık with her father, “*Cılbak Baba*”. After the mother dies, as Cılbak wishes they have to move to Güre. A shepherd of Ida, Cılbak went on pilgrimage and left Sarıkız in the village. The young men there wanted to have a relationship with her or marry her. The more she refuses the offers, the worse reputation she gets. Once Cılbak returns the hometown, he learns the disrepute of his daughter and takes her to the peak of Ida in order to protect her⁹. He knows he can not kill her so he asks her to live on the mountain with her geese. Cılbak wants to worship and he needs water, Sarıkız fetches the water but it is salty. As Cılbak gets surprised, Sarıkız told that she took it from the sea. As soon as she finishes her words, she dies. Meanwhile, Cılbak he deeply regrets and realizes that she is innocent and a sainted girl. He leaves her on the hill; walks there for a while and dies there. The villagers find Sarıkız dead on the peak where her father leaves her. The peak is then called Sarıkız and the mountain is called Kaz, not Ida. (Karadağ, 1996, p. 18; Kalay, 1997, p. 58, Turan, 2002, p. 152, Aydemir, 2013, p. 65; Evans, 2019, p. 62-63). The importance of Sarıkız

⁶ The translation is done by the writer herself.

⁷ The translation is done by the writer herself.

⁸ The first four versions have the same subject in spite of minor differences but the last version is totally different (İlhan, 2014, p. 71-76; Gök, 2021, p.16-20). There are six versions of the legend and they are mainly similar (Duymaz, 2001, p. 90-93).

⁹ There are different ideas about Cılbak’s intention. For example, Turan (2002, p. 152) and Aydemir (2013, p. 65) state that the father wants to kill Sarıkız so he takes her to the top of the mountain and Evans (2019, p. 62) claims that he leaves her die up there.

Peak is clearly seen in the work of Sabahattin Ali (2015, p. 115) and he informs us about Mount Kaz and states that Sarıkız Peak is the highest hill of the mountain (Koçak and Demirlikan, 2018, p. 15).

The names of places around Ida are derived from the tale of Sarıkız such as *Kaz*. Since Sarıkız was the shepherdess of the geese (*Kaz*) on the mountain, it was named as Mount Kaz. According to the legend which also explains the name of the neighboring village of Akçay, the villagers who are thirsty ask Sarıkız for help and Sarıkız calls out to the stream and says “*Ak çay!*”, that is, “*Stream, flow! The stream suddenly starts to flow and then both the stream and the village there are named as Akçay*” (Çelik, 1988, p. 7; Turan, 2002, p. 160-161). In modern Akçay, one of the biggest avenues, Sarıkız Avenue has the monument of Sarıkız and her geese in a pool and the name Sarıkız is given to some places, kinds of food and drinks in Akçay (Turan, 2002, p. 160-161). During the Olive Festival of Akçay, Sarıkız is symbolically revived every July (Çelik, 1988, p. 7; Duymaz, 2001, p. 100). Similarly, Güre is given its name in the same way. As soon as Cılbak understands that his daughter is innocent, he pleads her to return to the village but Sarıkız refuses it and says “*I am slandered there. May those men be güre and the women be widow.*” Then the village becomes to be known as “*Güre*” (Ataman, 1986, p. 32-36; Duymaz, 2001, p. 99) Furthermore, one of the peaks of Ida that is believed to have the tomb of Sarıkız is called “*Sarıkız Peak*” and the other peak on the mountain that is considered to have the tomb of her father, is named as “*Babatepe*” (Sakaoğlu, 1976, p. 103-104; Kurç, 1982, p. 65-66; Duymaz, 2001, p. 100; Evans, 2019, p. 61).

The Turkish and Islamic beliefs around Ida and Sarıkız are extremely striking. These beliefs are generally of Alevi and Bektashi origin. Alevis and Tahtacı Turkmens are claimed to visit the tomb of Sarıkız. These visits are known to be performed in August per year (Balçioğlu, 1937, p. 87; Boratav, 1984, p. 228-229; Karadağ, 1996, p. 18; Kalay, 1997, p. 58-59; Baha Said Bey, 2000, p. 135; Önal, 2003, p. 111; Duymaz and Şahin, 2008, p. 121; Aydemir, 2013, p. 65, Evans, 2019, p. 61). It is also claimed that Alevi Turks consider the tomb of Sarıkız as “*Kaaba*” and the visitors as “*hajji*” (Balçioğlu, 1937, p. 87; Duymaz, 2001, p. 96; Koçak and Demirlikan, 2018, p. 15). One of the highlights of this festival is a pilgrimage to the Tomb of Sarıkız where the visitors make vows by tying *yazmalar*, the colourful embroidered cotton scarves traditionally used by Turkmen women, to the loose stones of the enclosure. The enclosure of the festival becomes a riot of color, with the walls swathed and the flagpole swaddled in scarves of every color (Evans, 2019, p. 61).

It is widely believed that Turkmens visit the tomb just for a wish or an offering and they have some rituals (Kalay, 1997, p. 59; Duymaz, 2001, p. 97; Turan, 2002, p. 154; Önal, 2003, p. 11; Gök, 2021, p. 30). During the 2-day visits, first, the tomb is visited, the prayers are said and the wishes are made. Then, in order to find out that the wishes will come true or not, the visitors use the pebbles around the tomb. These pebbles are regarded to be the stones that Sarıkız has collected on the mountain before she dies (Kalay, 1997, p. 58; Turan, 2002, p. 153)¹⁰. As a result, they are extremely important for the people who come for their wishes. After the wishes are made, people remove the stones and if they see some insects like ladybug, it means that their wishes will come true. Finally, the ceremony is ended with Mawlid and the public meals such as “*Asure and Keskek*”. This ceremony is today carryout out by the municipality of Güre (Kalay, 1997, p. 58, Turan,

¹⁰ According to a different version of the legend, the stones that Sarıkız uses to build a yard for geese and this yard is called “the yard of geese” (“*Kaz Avlusu*”). Kartalçimen Fountain is in this yard (Turan, 2002, p.153).

2002, p. 154-157)¹¹. Sarıkız Hill is also visited by the women who wish to have a baby. For the wish, the women have to take a stone from the ground near the tomb by the foot without touching the hands. While getting the stone, they make their wishes and vows; they move backwards and leave there. If their wishes come true, they have to come back there with that stone and the vow. ; throw the stone; sacrifice the vow and give the people to eat (Yaşar, 2018, p. 36). However, Karadağ (1996, p. 19) and Turan (2002, p. 151) claim that there is another Sarıkız, who was a daughter of an Ottoman Sultan and died as a child. Her tomb in Ovesli becomes a place where the women who hope to have a baby come and make a wish.

Today, Sarıkız is mentioned in some Turkish poems. Ömer Bedreddin Uşaklı addresses Mount Ida and mentions Sarıkız in his poem Sarıkız Marbles (Sarıkız Mermerleri) (Turan, 2002, p. 159): “*Your cliffs cracked because of the sorrow of Sarıkız... You wind is blowing by commemorating Sarıkız. Her voice is crying in your rocks and water... I want a piece of marble on which the tears of Sarıkız fell off.*”¹². In addition, Aşık Bektaş Gazeloğlu mentions Sarıkız as the sultan of the sainted, the daughter of Fatima (Turan, 2002, p. 160).

2.1.1. Sarıkız: Beauty, Purity and Water

Sarıkız has some similarities with Aphrodite and Artemis. Sarıkız is depicted as a very beautiful girl who lives on Ida. The beauty of her is resembled to the goddess of love and beauty, Aphrodite. (Duymaz, 2001, p. 89; Aydemir, 2013, p. 64; Gök, 2021, p. 21, 33). Aphrodite is also known as her love affairs. In contrast, Sarıkız is referred as innocent and sainted. In spite of many attempts of young men, Sarıkız never accepts the offers and manages to preserve her honor. From this respect, Sarıkız is resembled to Artemis, who is famous for her purity and benevolence. Despite her vow of chastity, Artemis is slandered owing to unchastity (Yolcu, 2020, p. 77; Gök, 2021, p. 34-35). Despite all the slanders and villainies, Sarıkız continues to live without any sense of revenge and so survives with her purity, as well (İlhan, 2014, p. 79; Yolcu, 2020, p. 77; Gök, 2021, p. 34-35). Both Sarıkız and Artemis are also referred as helpful characters in the myths (Gök, 2021, p. 35). Sarıkız is also considered to resemble to Aphrodite in terms of her hair as she is referred as “*Golden Aphrodite*”. In fact, although the hair of the girl is not blond, she is named as Sarıkız. Researches around the region indicate that while the girl is leaving the village, the children throw eggs upon her, so her hair turns to yellow color and so she starts to be called like that (Gök, 2021, p. 32-33).

Another common motif between Sarıkız and Aphrodite is the reference of water. There is a strong relationship between Aphrodite and the sea as Aphrodite is believed to be born out of the sea foam (Ant. Gra. 9.485, CP. 23, 441; Apollodorus, I. III. 1-2; Ovid, IV. 65). Similarly, Sarıkız has a close relation with the sea. On Ida, as her father Cılbak wants to perform an ablution, Sarıkız reaches her hand down from the top of the mountain towards the sea below and takes the seawater easily. In fact, it is impossible to fetch the water from the sea for a person who is on the peak of a mountain. This performance makes the father trust her and her saintness spreads throughout the region of Ida (Karadağ, 1996, p. 18; Kalay, 1997, p. 58, Duymaz, 2001, p. 95; Turan, 2002, p. 152; İlhan, 2014, p. 79; Gök, 2021, p. 33). After this oracle, she becomes a healer figure in the region. This curative figure is closely associated with the water cult. This water oracle is a common motif in Anatolian epics, Quran and hadiths (Ocak, 1984, p. 71-94; Duymaz, 2001, p. 96).

¹¹ The main meal is the sacrifice meat for the public endowment (Boratav, 1984, s. 228; Turan, 2002, p.158).

¹² The translation is done by the writer herself.

Bringing water from the sea as an oracle, Sarıkız is regarded as the “*master of the waters*” and that is, she rules the water. In Anatolian legends, she is widely related to water and the hot springs¹³. In a folk tale, she is described as a beautiful girl living with her mother and her cows. One day, she falls asleep while she is feeding her cows and she hears a noise in her dream. The noise asks the question “*Will I come crying or babbling?*” She answers the question by saying, “*Come bursting.*” Then, the rocks crackles and water pulses from the mountain. The waters take Sarıkız away, she vanishes and comes out to be the hot spring here and becomes a healing source of the region¹⁴ (Sakaoğlu, 1976, p. 171-172; Boratav, 1984, p. 50; Duymaz, 2001, p. 94-95). In another tale that is told by the local people of Gülpınar, a girl with long blonde hair went out of a bath called “*Çamaşırhane*” in Çoklum Stream and walked towards the Sankız Peak (Kaplan, Şen and Günaydın, 2016, p. 1105).

Near Sankız Peak, there is a strong spring water that single girls drink on purpose. It is believed that the girls who would like to get married have to drink that water, wash their hands or have a bath and their wishes will come true (Boratav, 1984, p. 228; Turan, 2002, p.155). Sankız is still believed to live in water and the children of Turkmens are known to pray for the “*almighty streams*” in order to recover from their stomachache or nuisance (Duymaz, 2001, p. 96). Moreover, in Çanakkale and Balıkesir, the children who come close to the rivers or the sea and who bend to the wells are urged by using the name of Sankız: “*Do not come too close, Sankız is there and she pulls you up!*” (İlhan, 2014, p. 79). This saying becomes a proverb nearby Ida and is used as warn for careless children. These beliefs may be based on the stream called “*Blonde Stream*” (Sarı Çay) (the ancient Rhodios), which passes through the center of Çanakkale (ancient Abydos) (Akarca, 1978, p. 2; Evans, 2019, p. 83).

2.1.2. Sankız: Mountain

Mountain has always been a respected and sacred phenomenon and it has become a cult for the Turks (Roux, 1994, p. 127; Önal, 2003, p. 100-101; Çevik, 2007, p. 183). In all the versions of the tale, Sankız has always been in relation with the mountain (Roux, 1994, p. 127; Duymaz, 2001, p. 96; İlhan, 2014, p. 79; Gök, 2021, p. 24). From the childhood to the youth, Sarıkız or her father are on or around Ida. The father is the shepherd and Sarıkız is the shepherdess of her geese on Ida. It is the reason why the name of *Kaz* is given to the mountain. Indeed, Sarıkız’s flock of geese are also important in this regard, since in Turkmen culture goose has a range of divine associations on account of the belief that, as the highest flying bird species, it is the the only animal that is capable of communication with the god (Evans, 2019, p. 64).

Ida is the place where Cilbak chooses to kill her daughter or protect her and the mountain motif is evident in terms of her saintliness. Sankız performs the signs of miracles; her father refuses to kill her and realizes that she is not a normal human but has a supernatural power. That is, Sarıkız proves her saintliness and innocence on Ida. Among the Shamanist Turks, the mountain is one of the sacrificial places for the gods. Mountain is regarded as a holy place because of its majesty and closeness to the sky. In the mythological documents of the Turks, one could easily find out so much data indicating the mountain is a cult. The rituals and sacrifices related to the gods were carried out on the tops of the mountains. These places were considered the nearest points to the Tengri. The mountains whose tops were inside the clouds were regarded as “*the*

¹³ For Sankız springs, see Marini, 1972, p. 520.

¹⁴ The translation is carried out by the writer herself.

residence of the Tengri” and thus there were some rules in order to reach these mountains and hunt there (Roux, 1994, p. 124-128; Ögel, 1995, p. 430-437; Önal, 2003, p. 114; İlhan, 2014, p. 79).

It is also believed that Sankız lives on Ida until she dies and she helps the people in need and trouble (Kalay, 1997, p. 58; Turan, 2002, p. 151). After so many years, when her father visits to see her on Ida, he finds her with the same appearance and beauty as if she did not get older. She looks just the same exactly like she was years ago. In fact, she is considered to survive for years on Ida without any difference in her size, appearance and age. In spite of the difficulties and harsh effects of the nature, she keeps surviving on Ida. In the place of the ordeals she has, she is assigned to the saintness level (İlhan, 2014, p. 79-80). In Turkish mythology, it is mentioned that there is a reference of Sankız in Shaman prayers of Urenha Turks as “*six blonde girls living on the rocks*”. It is also regarded that the Kazakh, Kirgiz and Bashkir Turks believe the soul which is in the shape of Sankız. The soul means a remedy for troubles and they call her whenever they are in danger or they have in difficulty (İnan, 1987, p. 262; Turan, 2002, p. 151; Duymaz, 2001, p. 94).

Similarly, a legend in Afyon presents us a rock called Sankız. The rock is like a statue and the face is showily dressed. This unique rock is served as an entombed saint. Having chased by infidels, Sankız took refuge in the cave here and was protected by the God here. Today, this entombed is visited, served food and lit candles by local people. Also, the ones who have troubles or problems look for remedies from Sankız rock (Tanyu, 1987, p. 109-110; Duymaz, 2001, p. 95).

Conclusion

Having a very important place both in economy and geopolitics, Mount Ida became prominent in ancient history. It provided rich natural resources for the neighboring settlements. With this property, it was regarded as a very fertile place for the inhabitants. This fertility also helped the beliefs of the local people and in time it reflected to the mythology. In Greek mythology, Mount Ida was the home of Olympian gods and goddesses in Anatolia. This glorious mountain is mentioned in the works of many ancient writers. Homer's Iliad presents a thorough description of the gorgeous mountain. Since later writers often drew on Homer's descriptions, the ancient sources have a great deal of similarities in their accounts of Mount Ida. Ida becomes the symbol of fertility in terms of natural resources. In Anatolia, Mount Ida (Kaz) has been continuously inhabited. It is highly respected as a sacred place in Anatolia. As a striking example for intercultural effects of the holy places since pre-historic times, Ida may be regarded as the leading one in spite of its local properties. As the mountain cult is highly remarkable in Turkish culture, Ida serves the cult place for the local people, Turkmens. This significance appears in the folk tales in the region. It is also noteworthy that these legends contributed to the Turkification of Mount Ida and its surroundings, which have an important place in Greek mythology. *Sankız* is the symbol of both the mountain and water cult of Turks just as in Greek myths. It still reflects the beliefs, wishes, hopes of the local people.

In Greek mythology, the gods and the goddesses show the divinity of Ida but in Anatolian mythology, just a human being, Sankız displays it. The divinity which starts to appear in Iliad, has been preserved in Anatolia among the cultures and has continually survived until today. The rituals of Turkmens in the region are considered to be passed by the Christians. Thus, there are some assumptions about the origin of Mount Ida and its mythological continuity. However, our current knowledge is not yet sufficient to say how these stories and the sanctity of Mount Ida were perpetuated. The Christian Greeks who were already living in the region when the Turks arrived may have passed on various narratives about Mount Ida to the Turks. Another suggestion is that the Turks may have adapted an already existing story to Mount Ida. Probably, the

Turks might have combined their cult belief with the Islamic traditions. In fact, their oral tradition must have formed via the experiences, intercultural effects and the religious beliefs of local people. In addition, even though there has been so many Turkish studies on this local mountain, it is confirmed that there is still a lack of the research and studies dealing with folk tales of the region. Our suggestion is that the folk tales and legends of the region should be more in order to understand its mythological continuity better. In addition, the studies carried out on the north-west of Anatolia are mainly in Turkish. The legends that now seem to be local may be more international with the help of foreign written sources and studies. Finally, it would be better for the increased number of researches and studies on the Edremit and Balıkesir region should inspire for the others in all the regions of Turkey and thus, we could find out more about the mythological and historical continuity of the folk tales, myths and legends of the ancient civilizations and modern ones.

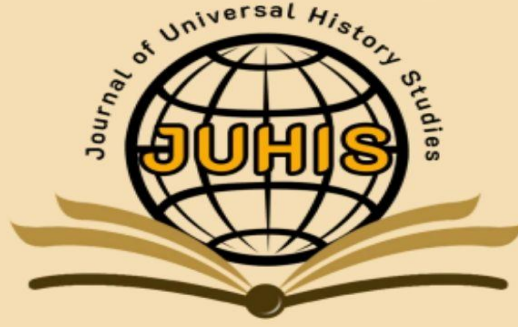
References

- [1] Akarca, Aşkıdil (1978), “Troas'ta Aşağı Kara Menderes Ovası Çevresindeki Şehirler, Türk Tarih Kurumu, Belleten, XLII/165, (1-52).
- [2] Anthologia Graeca (1916), Greek anthology (Trans. W.R. Paton), William Heinemann Ltd. London.
- [3] Apollodorus (1921), The Library (Trans. Sir James George Frazer), William Heinemann, LOEB Classical Library, London.
- [4] Aslan, Rüstem (2003). “The Relationship Between Man and Landscape in the Troad During the Ottoman Period”, In: Wagner, G.A., Pernicka, E., Uerpmann, HP. (eds) Troia and the Troad. Natural Science in Archaeology. Springer, Berlin, Heidelberg. (31-41).
- [5] Ataman, Sadi Yaver (1941), “Kaz Dağı'nda Sankız”, Varlık, Sayı 203, Aralık, (251-253).
- [6] Ataman, Sadi Yaver (1986), “Bölgelerimiz 10 / Balıkesir”, Türk Folkloru, 80-81, Mart-Nisan, (32-36).
- [7] Aydemir, Adem (2013), “Sankız Efsanesindeki Sankız ve Eski Türk İnançlarındaki Albız Üzerine”. Turkish Studies, Sayı 8/6, (61-67).
- [8] Baha Said Bey (2000). Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler II. Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri, (Ed. İsmail Görkem), Ankara Kitabevi, Ankara.
- [9] Balcıoğlu, Tahir Harimi (1937), Tarihte Edremit Şehri, Edremit Halkevi Yayınları, Edremit.
- [10] Begemann, Friedrich; Schmitt-Strecker vd. (2003), “On the Composition and Provenance of Metal Finds from Beşiktepe (Troia)”, In: Wagner, G.A., Pernicka, E., Uerpmann, HP. (eds) Troia and the Troad. Natural Science in Archaeology. Springer, Berlin, Heidelberg, (173-201).
- [11] Berens, Eric (2009), The Myths and Legends of Ancient Greece and Rome, (Ed. S. M. Soares), Metalibri, Amsterdam.
- [12] Boratav, P. Naili (1984), 100 Soruda Türk Folkloru, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul.
- [13] Buxton, Richard (1992), “Imaginary Greek Mountains”, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 112, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, (1-15).
- [14] Callimachus (1921), Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus. (Trans. Mair, A. W. & G. R.), Loeb Classical Library Volume 129, William Heinemann, London.
- [15] Can, Şefik (1963), Klasik Yunan Mitolojisi, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul.
- [16] Catullus (1984), The Carmina of Gaius Valerius, (Trans. Leonard C. Smithers), Smithers, London.
- [17] Conon (2019), Fifty Narrations, in the Bibliotheca (Library) of Photius, Patriarch of Constantinople, (Trans. Brady Kiesling), Topos Text Online. <https://topostext.org/texts>.
- [18] Cook, J. Manuel (1973) The Troad: An Archaeological and Topographical Study, Oxford.
- [19] Çelik, Hayati (1988), Akçay'ın Güzel Sankız'ı Anıtladı, İzmir Bayram Gazetesi, 27 Temmuz, (7-9).
- [20] Çevik, Nevzat (2007), “Dağlardaki Tanrılar ve Tanrı Dağlar, Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan VITA”, (Ed. Metin Alparslan, Meltem-Doğan Alparslan and Hasan Peker), Ege Yayınları, İstanbul, (175-194).
- [21] Çoban, R. Volkan (2012), “İda Dağı'ndan Kaz Dağı'na: Yöre Anlatıları'nın Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi”, III. Ulusal Kazdağları Sempozyumu, Balıkesir.
- [22] Diodorus Siculus (1939), Library of History, Volume III. (Trans. C. H. Oldfather), Loeb Classical Library, MA: Harvard University Press, Cambridge.
- [23] Duymaz, Ali (2001), “Kaz Dağı ve Sankız Efsaneleri Üzerine Bir Değerlendirme”, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 5, (88-102).

- [24]Duymaz, Ali and Şahin, H. İbrahim (2008), “Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar”, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı 11/19, (116-126).
- [25]Easton, D. Fyfe (1989), Schliemann's Excavations at Troy 1870-1873, London, Institute of Archaeology, University College (PhD Thesis).
- [26]Erhat, Azra (1984), Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- [27]Eröz, Mehmet (1990). Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- [28]Evans, A. Ellis (2019), The Kingdom of Priam, Lesbos and the Troad between Anatolia and the Aegean, Oxford University Press.
- [29]Gobel, J.; Satub, M. vd. (2003), “Stratigraphy, Geochemistry and Geochronometry of Sedimentary Archives Around Hisarlık Hill - A Pilot Study”, In: Wagner, G.A., Pernicka, E., Uerpmann, HP. (eds) Troia and the Troad, Natural Science in Archaeology. Springer, Berlin, Heidelberg, (341-359).
- [30]Gök, Mahmut (2021), Kaz Dağları ve Çevresinde Sarıkız Ziyareti Olgusu, On Sekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- [31]Hasluck, F. William (1929) Christianity and Islam Under the Sultan, The Clarendon Press, Oxford.
- [32]Herodotus (2006), Tarih, (Trans. Furkan Akderin), Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- [33]Homer (1928), The Iliad, (Trans. A. T. Muray), London: William Heinemann Ltd, London.
- [34]İlhan, Fatmanur (2014), Efsane ve Mitlerin İşlevleri ve Modern Toplumdaki Yansımaları: Sarıkız Efsanesi Örneği, Uludağ Üniversitesi, Kayseri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- [35]İnan, Abdülkadir (1987), Makaleler ve İncelemeler I, Ankara.
- [36]İvanova, Mariya (2016), “Stratigraphy and Architecture of Troy I: the Excavations in Schliemann’s Trench”, Studia Troica, Monographien 8, (Ernst Pernicka, Sinan Ünlüsoy, and Stephan W. E. Blum (eds.) in Early Bronze Age Troy: Chronology, Cultural Development and Interregional Contacts, Proceedings of an International Conference held at the University of Tübingen May 8–10, 2009, Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn, (39-48).
- [37]Kaplan, Davut; Şen, Mediha vd. (2016), “Gülpinar’ın Unutulan Yapıları: Çeşme ve Çamaşırhaneler”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 9 Sayı: 43, (1097-1117).
- [38]Kapukaya, Zeliha (2018), “İlyada Destanı’nda İda (Kazdağı)”, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi, Sayı 19/41 (103-116).
- [39]Karadağ, Metin (1996), “Sarıkız Efsanesi Varyantları ve Karşılaştırması”, Türk Halk Kültürü Araştırmaları Sonuçları Sempozyumu Bildirileri II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, (16-24).
- [40]Kitts, Margo (2015), “Anthropology and the Iliad”, In The Ashgate Research Companion to Anthropology, Ashgate Publishing Ltd. (622-658).
- [41]Koçak, Aynur N. and Demirlikan, Y. Usta (2018), “Kadın Kahramanın Yolculuğu: Hasanboğuldu Hikâyesi Örneği”, Folklor/edebiyat, cilt: 24/96, (13-27).
- [42]Korfmann, Manfred (2003), Troia and the Natural Sciences, Troia and Troad, (Ed. Günther A. Wagner, Ernst Pernicka, Hans-Peter Uerpmann), Springer, (1-8).
- [43]Körpe, Reyhan (2011), “The Archeological Investigation in North of Mount Ida and Agonya Plain”, International Symposium on Kaz Mountains (Mount Ida) and Edremit, Bildiriler ve Özetler Kitabı (Ed. R. Efe; M. Öztürk and İ. Atalay), Edremit Belediyesi Kültür Yayınları, No: 6. (23-26).

- [44]Körpe, Reyhan (2016), “2014 Troia Kazı Çalışmaları”, 37. Kazı Sonuçları Toplantısı 3. Cilt, 11 - 15 Mayıs 2015, Erzurum, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, Ankara, (1-15).
- [45]Kullman, Wolfgang (1985), “Gods and Men in the Iliad and the Odyssey”, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 89, Department of the Classics, Harvard University, (1-23).
- [46]Kumartaşloğlu, Satı (2017). “Edremit ve Burhaniye Tahtacılarında Hıdırellez”, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , 20/37, (275-292).
- [47]Kurç, Sıddıka (1982), "Balıkesir Mehmetalan Köyü Folkloru", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Erzurum, (Yayınlanmamış Lisans Tezi).
- [48]Luce, John (2003), The Case for Historical Significance in Homer's Landmarks at Troia, Troia and Troad, (Ed. Günther A. Wagner, Ernst Pernicka, Hans-Peter Uerpmann), Springer, (9-30).
- [49]Marini, Robert (1972), “Planning Water Supply for Ancient Izmir, Turkey”, Journal American Water Works Association, Vol. 64, No. 8, Wiley, (516-521).
- [50]Mylonas, George (1946), “The Eagle of Zeus”, The Classical Journal, Vol. 41/5, The Classical Association of the Middle West and South, Inc. (CAMWS), (203-207).
- [51]Myres, J. Linton (1954), “The Structure of the Iliad, Illustrated by the Speeches”, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 74 The Society for the Promotion of Hellenic Studies, (122-141).
- [52]Necatigil, Behçet (1988), 100 Soruda Mitolojya, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- [53]Ocak, A. Yaşar, (1984), Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- [54]Ögel, Bahaeddin (1995). Türk Mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) II, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- [55]Önal, M. Naci (2003). “Dağ Kültü, Eren Kültü ve Şenliklerinin Muğla'daki Yansımaları”, Bilig, Sayı 25, (99-124).
- [56]Ovid (1931), Ovid's Fasti, (Trans. Sir James George Frazer), Loeb Classical Dictionary, London.
- [57]Pausanias (1926), Description of Greece, (Trans. W.H.S. Jones and H. A. Ormerod), Book III-V, The Loeb Classical Library.
- [58]Pliny (1952), Naturalis Historia, (Trans. H. Rackham), Loeb Classical Library, Cambridge.
- [59]Roux, J. Paul (1994), Türklerin ve Moğolların Eski Dini (Trans. Aykut Kazancıgil), İşaret Yayınları, İstanbul.
- [60]Ali, Sabahattin (2015), Bütün Eserleri, Yapı Kredi Yayınları, 3, İstanbul.
- [61]Sakaoğlu, Saim (1976), 101 Anadolu Efsanesi, Damla Yayınevi, İstanbul.
- [62]Sezer, D. Serhad (2016), Antik Çağda İda Dağı: Antik kaynaklar Işığında Tarihsel-Kültürel Bir Değerlendirme, On Sekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- [63]Somuncuoğlu, S. (2011). Tahtacılar Kazdağı Erenleri. Atlas, 216, 88-106.
- [64]Strabon (2012), *Geographika*, (Trans. A. Pekman), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- [65]Sutüven, Mustafa Seyyid (1976), Bütün Şiirleri, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- [66]Thanos, Costas, A. (2003), “Mt Ida in Mythology and Classical Antiquity: A Plant Scientist's Approach”, Book of Proceedings, 1st National Symposium on the past, present and future of the Kazdağları Mountains, Ankara, (87-102).
- [67]Tanyu, Hikmet (1987), Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- [68]Theophrastus (1916) Historia Plantarum (Enquiry into Plants), (Trans. Hort, Arthur), William Heinemann and G.P. Putnam's Sons, Loeb Classical Library, London, New York.
- [69]Thucydides (1910), The Peloponnesian War, (Trans J. M. Dent), Loeb Classical Library, London.

- [70] Turan, F. Ahsen (2002), "Sarıkoz Efsanesi Sosyal ve Kültürel Tesirleri", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl 8, Sayı 22, (149-164).
- [71] Xenophon (1918), *Hellenica*, Xenophon in Seven Volumes, 1, (Trans. Carleton L. Brownson), Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London. vol. 1.
- [72] Vergil (1910), *Aeneid*, (Trans. Theodore C. Williams), Houghton Mifflin Co, Boston.
- [73] Yalçıklı, Deniz (2011), "Kazdağları'nın Arkeolojik Potansiyelinin Saptanmasına Yönelik Bir Araştırma", International Symposium on Kaz Mountains (Mount Ida) and Edremit, Bildiriler ve Özetler Kitabı (Ed.R. Efe; M. Öztürk and İ. Atalay), Edremit Belediyesi Kültür Yayınları, No: 6, (27-35).
- [74] Yaşar, Halide (2008), *Balıkesir ve Yöresinde Çocuk Folkloru Ürünleri Üzerine Derlemeler ve İncelemeler*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- [75] Yolcu, Mehmet A. (2020), *Kutsaldan Ritüele: Çanakkale Tahtacılarının Geleneksel Dünya Görüşü*, Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale.



Journal of Universal History Studies

Arşag Alboyacıyan'ın Kayseri Ermenileri Tarihi Kitabına Göre Kayseri Nüfusu¹

The Population of Kayseri According to Arshag Alboyadjian's the Book of History of Kayseri Armenians

Submission Type: Research Article

Received-Accepted: 06.08.2022 / 28.11.2022

pp. 181-202

Journal of Universal History Studies (JUHIS) • 5(2) • December • 2022 •

Batuhan Yüksel

Researcher, Kayseri, Turkey

Email: batuhanyuksel_38@hotmail.com

Orcid Number: 0000-0003-3640-3410

Haşim Erdoğan

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Associate Professor, Department of History, Nevşehir, Turkey

Email: hasimerdogan@nevsehir.edu.tr

Orcid Number: 0000-0003-0557-4866

Cite: Yüksel, B. & Erdoğan, H. (2022). Arşag Alboyacıyan'ın Kayseri Ermenileri Tarihi Kitabına Göre Kayseri Nüfusu. Journal of Universal History Studies, 5 (2), 181-202. DOI: 10.38000/juhis.1158590

¹ This article is analyzed by two reviewers and it is screened for the resemblance rate by the editor/ Bu makale iki hakem tarafından incelenmiş ve editör tarafından benzerlik oranı taramasından geçirilmiştir.

* Bu çalışma tezdin türetilmiştir ve tezin künyesi şu şekildedir: Yüksel, Batuhan (2022), Arşag Alboyacıyan'ın Kayseri Ermenileri Tarihi Kitabının Kayseri Şehri (I. Cilt) Adlı Bölümünün Tercüme ve Değerlendirmesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir. (Tamamlanmış).

* In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed/ Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur.

* This work is licensed under a [Creative Commons BY-NC-SA 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/) (Attribution-Non Commercial-Share Alike).

* There is no conflict of interest with any person/institution in the prepared article/ Hazırlanan makalede herhangi bir kişi/kurum ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Öz

Arşag Alboyacıyan, 1937 yılında Kahire’de iki cilt olarak yayınlanmış olan “Kayseri Ermenileri Tarihi” adlı kitabının ilk cildinin üçüncü bölümü içerisinde 692-700 sayfaları arasında yer alan “Ahali ve Ermeni Nüfusu” başlığı altında Kayseri’nin hem genel nüfusunu hem de Ermeni nüfusuna ait verileri sunmuştur. İstatistiksel verileri çoğunlukla Ermeni yazar ve yayınlarına, patrikhane kayıtlarına ve yabancılara ait olan seyahatnamelere dayandırmıştır. Genel olarak bu çalışmada XIX. yüzyılın başlarından itibaren tutulan nüfus istatistiklerinin verileriyle hareket edilmiştir. İlk olarak 1813’te ortaya konulan Kinneir’in hazırladığı istatistikî verilerle Kayseri’deki Ermeni nüfusunun genel nüfusa oranı açıklanmaya çalışılmıştır. 1839’da Ainsworth, 1850-1859 arasında Anadolu’yu dolaşan H. Barth ve ekibinde bulunan Mordtmann’ın vermiş olduğu bilgiler daha önce istatistik sunan Kinneir’in verileriyle karşılaştırılmıştır. Alboyacıyan, çalışmasındaki verilerin büyük kısmını Ermeni araştırmacıların verilerine, yabancı kaynaklara ve patriklik kayıtlarına dayandırmıştır. 1800’lü yıllardan itibaren Anadolu’yu gezen ve buralarla ilgili raporlar tutan beraberinde misyonerlik faaliyetleri de yürüten yabancı seyyahların tuttuğu notlar, ayrıca ansiklopedik mahiyetteki eserlerdeki nüfus bilgileri derlenerek dönemin Kayseri’sinin adeta bir fotoğrafı çekilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonraki nüfus sayımlarıyla birlikte oluşan veriler de eserde konu edilmiştir. 1924 yılı, 1925-1927 arası nüfus istatistikleri, 1928, son olarak da 1932 yılına ait Kayseri ili ve ilçelerinin nüfus yapısı ve burada yaşayan gayrimüslimlerin sayısı tablolar halinde verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arşag Alboyacıyan, Kayseri, Ermeni, Şehir, Nüfus.

Abstract

Arshag Alboyadjian presented both the general population of Kayseri and data on the Armenian population under the heading “People and the Armenian Population”, which is located between 692 and 700 pages in the third part of the first volume of his book “History of the Armenians of Kayseri”, published in two volumes in Cairo in 1937. He mostly based the statistical data on Armenian authors and publications, patriarchate records and travelogues belonging to foreigners. It has been acted with the data of the population statistics kept since the beginning of the 19th century. With the statistical data prepared by Kinneir, which was first revealed in 1813, it was tried to explain the ratio of the Armenian population in Kayseri to the general population. The information given by Ainsworth in 1839, H. Barth, who travelled around Anatolia between 1850 and 1859, and Mordtmann, who was in his team, were compared with the data of Kinneir, who had previously presented statistics. Alboyadjian based most of the data in his study on the data of Armenian researchers, foreign sources and patriarchate records. A photograph of Kayseri of the period was taken by compiling the notes taken by foreign travellers who travelled to Anatolia since the 1800s and kept reports about these places, and also carried out missionary activities, as well as the population information in the encyclopaedic works. The data formed together with the population censuses after the establishment of the Republic of Turkey are also included in the work.

Keywords: Arşag Alboyadjian, Kayseri, Armenian, City, Population.

Giriş

Dünyada 19. yüzyıldan itibaren önem kazanan kent tarihi araştırmaları Türkiye’de Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte başlamış ve son yıllarda yoğunluk kazanmıştır. Kentlerin sosyo-kültürel durumlarının açığa çıkarılmasında önemli rol oynayan bu çalışmalar kentlerin kimlik oluşumu ve hafızalarının kaydedilmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu çalışma, Ermeni yazar Arşag Alboyacıyan’ın 1937 yılında Batı Ermenicesiyle 2476 sayfa ve 2 cilt olarak Kahire’de yayınlanmış olan Badmutyun Hay Gesarioy (Kayseri Ermenileri Tarihi) adlı eserinin birinci cildindeki Kayseri nüfusuna dair verilerinden yola çıkarak ve döneme ait diğer bilgilerle kıyaslanıp tenkit süreci işletilerek hazırlanmıştır.

Alboyacıyan, kitabın ilk cildinin üçüncü bölümü içerisinde 692-700 sayfaları arasında yer alan “*Ahali ve Ermeni Nüfusu*” başlığı altında Kayseri nüfusuna dair veriler sunmuştur. Yazar bu verileri daha çok Kayseri’yi ziyaret eden seyyahlara, Ermenice yayınlara, patriklik kayıtlarına ve Ermeni yazarların araştırmalarına dayandırmaktadır. Daha önce Türkçe’ye tercümesi yapılarak yayımlanmamış Kayseri tarihi hakkında geniş bir çalışma olan bu eserin içerisinde yer alan nüfus konusunu makale aracılığıyla ele alıp konuya ilgi duyan araştırmacılara tanıtılması faydalı olacaktır. Bu kapsamda Arşag Alboyacıyan’ın yapmış olduğu bu çalışma orijinal hali olan Ermenice metinden tercümesi ile birlikte aktarılacaktır.

Toplumların nüfuslarının sayıca ve yapıca bilinmesi o toplumun kimliğinin belirlenmesinde oldukça önemlidir. Nüfusu üzerinde araştırmalar yapılan yer bir kent ise kendi kültürü içerisinde geçmiş ve gelecek bağlantısının kurulması açısından bunun niceliğinin ve niteliğinin bilinmesi zaruridir. Nüfus araştırmaları içerisindeki kadın-erkek sayısı, okuryazarlık oranı, genç-yaşlı nüfusu, dini durum, nüfusu oluşturanların konuştuğu diller gibi veriler toplum özelliklerinin bilinmesi elzemdir. Bu yönüyle kent nüfusu araştırmaları, birçok araştırmaya ışık tutabilecek verilerin ortaya konması açısından oldukça önemlidir.

Kayseri şehrinin, Selçuklu ve beylikler dönemlerindeki nüfusuna ilişkin bir veri günümüze ulaşmamıştır (Demir ve Çabuk, 2013, s. 97). Ancak Osmanlı dönemi tahrir defterlerinde Selçuklu ve Beylikler Devri ile ilgili bazı kayıtları, özellikle evkaf kayıtlarını bulmak mümkündür (Yinanç ve Elibüyük, 2009, s. IX). Osmanlı kentlerinin geçmiş yıllardaki nüfusları mali nedenlerle düzenlenen tahrir defterlerinde ve şer’iye sicillerinde yer alan asker sayıları ya da hane sayılarından hareket edilerek belirlenebilmektedir (Demir ve Çabuk, 2013, s. 97).

Tahrir defterleri belli bir dönem ve alan için idarî, malî, askerî, dinî, iskân, sanat tarihi, tarihî coğrafya konuları ile toplumun etnik, demografik yapısı hakkında bilgiler içeren özetle tarihi, coğrafi, toplumsal, ekonomik, kültürel tarihimizi aydınlatan önemli resmî kaynaklardandır. Arşivlerimizde bulunan Osmanlı Devleti dönemine ait tahrir defterlerinin en eskileri XV. yüzyıla ait olup çoğunluğu XVI. yüzyılda tanzim edilmiş ve XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde de bazı sancakların tahriri yapılmıştır (Yinanç ve Elibüyük, 2009, s. IX).

Kayseri, 1243 Moğol ordularının işgalinden 257 yıl sonra 1500 yılında yapılan tahrirde, 39 mahallede 1579 hane (1249 Müslim, 330 Gayrimüslim) bulunan Kayseri’nin nüfusu 9042 olarak belirtilmiştir. Bu dönemde Kayseri sancağına bağlı köylerle birlikte toplam nüfusu 30.822’dir (Özdem, Cömert vd., 2013, s. 248). 16. yüzyıl sonlarında 1584 yılı tahririnde; 6573 Müslüman, 1976 gayrimüslim olmak üzere 8519 vergiye tabi nüfus bulunuyordu (Özdem, Cömert vd., 2013, s. 348-349).

Kayseri, Osmanlı Devleti'nin farklı toplumları hoşgörü ortamında bir arada yaşatma anlayışının örneklerinden birini oluşturan şehirlerdendir. Osmanlı Devleti döneminde Kayseri'nin köy ve merkez nüfusunun büyük çoğunluğu Müslümanlardan oluşmaktaydı. Müslümanların yanında, Ortodoks ve Gregoryen Hristiyanlar da Kayseri'de bulunuyorlardı (Korhan, 2020, s. 10). Asrın başında 60.000 kadar olan şehrin nüfusunun üçte ikisini Türkler, üçte birini Rumlar ve Ermeniler teşkil ediyordu. Bunlar şehrin merkezinde, kaza, kasaba ve köylerde bazen ayrı mahallelerde, bazen de bir arada yaşıyorlardı (Çayırdağ, 2022, s. 221). 1831-1860 tarihli nüfus müfredat defterine göre, XIX. yüzyılda Kayseri'de 75 mahalle bulunmaktaydı. Bu mahallelerin 36'sında Müslümanlar, 2'sinde Rumlar ve 17'sinde Ermeniler yaşıyordu. 3 mahallede Müslümanlarla Rumlar, 8 mahallede Müslümanlarla Ermeniler, 1 mahallede Müslümanlarla Rumlar ve Ermeniler birlikte yaşarlarken 8 mahallede de Rumlar ile Ermeniler ortak yaşıyorlardı (Keskin ve Hülügü, 2007, s. 145).

XIX. yüzyılın başlarında, imparatorluğu dağılma ve çöküşünü durdurma çabalarıyla birlikte nüfus, arazi ve mal-mülk sayımı yeniden önem kazanmaya başlamıştır. Nitekim II. Mahmud, Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra oluşturduğu özel bir meclisle bütün ülkeyi kapsayan genel bir nüfus sayımının yapılmasına karar verdi. 1830 baharında çoğunluğunu din görevlilerinin oluşturduğu nüfus sayım memurları Anadolu ve Rumeli'deki bütün eyalet, sancak, kasaba ve köylerde sayıma başladılar. Sayım işinde din görevlilerinin tercih edilmesindeki asıl amaç, sayımın şeriata aykırı olmadığını halka kabul ettirmektir. Sayımdaki amaç, erkek nüfusunu tespit etmektir. Mahalle mahalle gezilerek yapılan sayımda Müslüman-Hristiyan ayrımı esas alınmış, Müslüman olmayanlar Rum, Ermeni ve Yahudi ayrımına tabi tutulmuşlardır (Köse, 2018, s. 95).

Hristiyan tebaa nüfus sayımında reaya diye gösterilmiştir. Bulgarlar, Rumlar, Ermeniler, reaya nüfus içinde sayılmışlardır. Kıpti ve Yahudi olanlar bu gruba dâhil edilmemişler ve ayrı başlıklar altında sayılmışlardır (Karal, 1995, s. 19). 1828/29-31 sayımı, bugüne kadar "ilk" nüfus sayımı olarak bilinmektedir ki; bu sayımın sonuçlarını özet halinde ilk kez yayınlayan Enver Ziya Karal'ın kitabının başlığında böyle geçer. Karal, bu sayım defterinin içeriğini, sayım sonuçlarının takviye edilmiş ve düzeltilmiş bir özetiyle birlikte Latin alfabesine aktarmıştır (Karpat, 2010, s. 62-63). Bu nüfus sayımında asıl amaçlanan ülkenin askeri durumunu tespit etmektir. Ayrıca gayrimüslimlerin sayılmasıyla da ülkenin vergi durumu hakkında bilgi sağlanmıştır (Korhan, 2020, s. 20). Kayseri, bu nüfus sayımında Karaman eyaletine bağlı olduğundan Karaman'a bağlı kazalarla birlikte nüfus sayımına dâhil edilmiştir. Sayımda merkez ve köylerde yaşayan Rum ve Ermeniler ayrı bir deftere kaydedilmiştir. Ayrıca sayımlara genel itibariyle erkek nüfusun dâhil edildiği görülmektedir (Erkiletlioğlu, 2016, s. 104).

Bu verilere göre 1831 yılında Kayseri şehir merkezinde 13.220 Müslüman erkek nüfus kayıtlı bulunmaktadır (Cömert, 2018, s. 16). 1831 Kayseri şehir merkezi nüfus sayımına göre, Kayseri'de Gayrimüslimler 2.010 hanede 6.690 erkek nüfus olarak yaşamaktaydı. 1843 tarihli cizye defterine göre ise şehir merkezinde, Rumlardan 606, Ermenilerden 2.615 olmak üzere toplam gayrimüslim sayısı 3.221 gayrimüslimdir (Korhan, 2020, s. 20). 1872 yılına ait vergi defteri kayıtlarına göre şehir merkezinin toplamı 8119 hanedir ve bunun 2326'sı gayrimüslimlere aittir. 1875 istatistiklerinde de şehir 8137 hane ve 7288 Gregoryen, 1339 Ortodoks, 13.714 Müslüman ve toplamda 22.341 erkek nüfus bulunmaktaydı (Cömert, 2018, s. 16).

1889 Ankara vilayeti salnamesine göre Kayseri sancağı nüfusunun 136.590 Müslüman, 43.318 Gregoryen Ermeni, 1575 Katolik Ermeni, 1800 Protestan Ermeni ve 25.449 Ortodoks Rum olmak üzere toplamda 208.732 kişidir (Büyükmihçi, 2005, s. 20).

Kayıtlarda “*Millet-i Ermeniyan*” olarak geçen Ermeniler, Kayseri nüfusu içerisinde yoğunluk bakımından Müslümanlardan sonra ikinci sırayı almıştır. Ayrıca Kayseri merkezi haricinde buraya bağlı 112 köy ve 114 mahalle içerisinde (karma köy ve mahalleler hariç) 109 köy ve mahallede Müslümanlar, 66 köy ve mahallede Rumlar ve 23 köy ve mahallede Ermenilerin yaşadığı tespit edilmiştir. Şehir merkezi ile kıyaslandığında Ermenilerin köylerde ve bağlı mahallelerde daha az bir orana sahip oldukları görülmektedir (Alan, 2015, s. 229).

1893 yılında mahalle sayısı 105'e çıkmasına rağmen genel manzara pek değişmemiştir. XIX. yüzyıl itibarıyla Ermenilerin yaşadığı Kayseri mahalleleri şu şekilde tespit edilmiştir: Baldöktü, Batman, Bektaş, Dader, Emîr Sultan, Eslem Paşa, Fırıncı, Genlik, Gürcü, Hacı Kasım, Hacı Mansur, Harput, Hasan Fakih, Hasınlı, Hisayunlu, Karabet, Karakiçi, Kiçikapı, Germir, Köyyıkan, Mürekepçi, Oduncu, Puşegan, Rumiyan, Sayacı, Selaldı, Sımıkçı, Sisliyan, Sultan, Süleyman, Şarkıyan, Tavukçu, Tus, Tutak, Varsak. Ancak bazı mahallelerin karma nüfustan oluştuğu bilinmektedir. Kayseri merkezdeki bu durum karyelerde de aynı idi (Alan, 2015, s. 229).

1914 sayımı, Türkiye Cumhuriyeti dönemi öncesinde yapılan son sayımdır. Bu sayımda bir vilayet olarak görülen Kayseri'nin toplam nüfusu 263.074 kişiydi (Altuncuoğlu, 2020, s. 3842). 1914 resmi nüfus istatistiklerinde Kayseri'nin de nüfus dağılımı gösterilmiştir. Bu göstergeye göre Müslümanların sayısı 184.292 olup, genel nüfusun %71,5'ini meydana getirmektedir (Keskin ve Hülagü, 2007, s. 144). Bu tarihte Kayseri'de ikinci sırayı Ermeniler almaktadır. Sayıları 51.192 olan Ermeniler toplam nüfusun %18,4'ünü, üçüncü sırada yer alan ve 26.590 kişiden ibaret Rumlar da %10,1'ini teşkil etmektedir. Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Kayseri'de de Ermeniler savaş sırasında ülkenin güvenliğinin sağlanması ve ülkenin farklı bölgelerindeki isyancılarla iş birliği yapmamaları gerekçesiyle 14 Mayıs 1915 tarihinde tehcire tabi tutulmuşlardır. Kentte sadece Müslümanlığı kabul eden Ermeniler ile Katolikliği ve Protestanlığı önceden kabul etmiş olan Ermenilerin kalmasına izin verilmiştir. Kayseri Rumları ise Lozan anlaşması çerçevesinde 30 Ocak 1923 tarihinde imzalanan “*Türk ve Rum Nüfus Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol*” hükümlerine göre zorunlu mübadeleye tabi tutulmuştur (Demir ve Çabuk, 2013, s. 126). Murat Bardakçı'nın hazırlamış olduğu Talât Paşa'nın Evrak-ı Metrûkesi adlı kitaba göre, Kayseri'den 1915 yılında tehcir edilen Ermeni sayısı ise 47.617'dir (Bardakçı, 2022, s. 77). Kayseri Ermenilerinden 44.271'i tehcir süresince Halep, Suriye ve Musul vilayetlerine sevk edilmiştir. Kayseri Sancağı'ndan Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen 22 Ekim 1916 tarihli bilgilere göre ise tehcir sonrası sancakta kalan Ermenilerin sayısı 6.761'e inmiş ve kalanların büyük çoğunluğu da din değiştirmiş yani Müslüman olmuştur (Durmaz, 2015, s. 13). Yusuf Halaçoğlu'nun Osmanlı Arşiv belgeleri ışığında hazırlamış olduğu “*Ermeni Tehciri*” adlı eserine göre ise 27 Mayıs-9 Haziran 1915 tarihleri arasında ve 8 Şubat 1916 tarihine kadar Kayseri'den 45.036 Ermeni tehcir edilmiş ve 4.911 Ermeni şehirde kalmıştır (Halaçoğlu, 2013, s. 96).

Çalışmanın ana metnini Arşag Alboyacıyan'ın “*Kayseri Ermenileri Tarihi*” adlı kitabın içerisinde 692-700 sayfaları arasında yer alan “*Ahali ve Ermeni Nüfusu*” bölümü oluşturmaktadır. Alboyacıyan bu başlık altında Kayseri şehrinin hem genel nüfusu hem de Ermeni halkının nüfusu hakkında tespitlerde

bulunmuştur. Kayseri Ermenileri Tarihi (Badmutyun Hay Gesarioy) adlı kitap 2 cilt 7 bölüm ve toplamda 2476 sayfadan oluşmaktadır. Batı Ermenicesi ile yazılmış olup 1937 yılında Kahire’de yayınlanmıştır.

Ermeni filolog ve biyografi yazarı olan Arşag Alboyacıyan, 17 Haziran 1879 tarihinde İstanbul Üsküdar’da doğmuş, 24 Haziran 1962 tarihinde Kahire’de vefat etmiştir (Parnaksız, 2007, s. 141). Bazı metinlerde Arşag Asdvadzadur Alboyacıyan olarak da anılır (Demirci, 2014, s. 45). Berberyan ve Getronagan liselerinde eğitim öğretim gördükten sonra bir müddet ticarethanelerde kâtiplik yapmıştır (Pamukciyan, 2003, s. 12).

Yazı hayatına 1897’de günlük Püzantiyon (Bizans) gazetesinde başladı. S. Ankeğya ve Şavarş mahlasıyla Hantes Amsorya (Aylık Mecmua), Goçnag (Çan), Püragn (Binbir Kaynak), Masis (Ağrı Dağı) ve Dzağig (Çiçek) gibi süreli yayınlara yazdı. Araştırmacı ve Salnameci Teotig’in (Teotoros Lapçincıyan) yıllıklarında yazıları yayımlandı. 1910-1922 arasında İstanbul Ermeni Patrikhanesi’nin sekreterliğini yaptı. 1922’de Mısır’a göç etti, orada uzun süre öğretmenlik yaptıktan sonra Kahire’deki Ermeni Kilisesi Ruhani önderliğinde başkâtiplik görevini üstlendi. Azad Midk (Özgür Akıl, 1936-1937) haftalık gazetesini, Kraseri Araçnortı (Edebiyatseverin Rehberi, 1938-1949) adlı süreli yayını ve T. Şahlamyān ile Geank yev Kir (Hayat ve Yazı, 1948) yıllığını yayımladı.

Arşag Alboyacıyan, Badmutyun Hay Gesarioy (Kayseri Ermenileri Tarihi, 2 cilt, 1937), Badmutyun Yevtogyo Hayots (Tokat Ermenilerinin Tarihi, 1952), Arapagan Miyatsyal Hanrabadutyān, Yekibdosi Nahankı yev Hayerı (Arap Birleşik Cumhuriyeti, Mısır Eyaleti ve Ermeniler, 1960), Badmutyun Malatyo Hayots (Malatya Ermenileri Tarihi, 1961), Huşamadyān Gudinahayeru (Kütahya Ermenileri Anı Kitabı, 1961) çalışmalarını kaleme aldı. Bu eserler ele aldıkları yörenin coğrafi, kültürel, toplumsal ve iktisadi tarihini, meslekler, önemli kişilerin biyografilerini, günlük hayat ve âdetler ile folkloru kapsamaktadır. Kahire’de vefatının ardından tüm kütüphanesi ve arşivi Ermenistan’a gönderilerek buradaki Mesrop Maştots Kütüphanesi’nde koruma altına alınmıştır (Demirci, 2015, s. 75).

“*Arşag Alboyacıyan’ın Kayseri Ermenileri Tarihi Kitabı’nın Kayseri Şehri (I. Cilt) Adlı Bölümünün Tercüme ve Değerlendirmesi*” adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak şehir tarihçiliğine katkı sunması için bir öngörü niteliğinde bu çalışma hazırlanmıştır. Bütün bu bilgiler çerçevesinde yapmış olduğumuz bu çalışmanın Kayseri’nin tarihsel, sosyolojik ve kültürel açıdan daha iyi tanınması, sonraki çalışmalara fayda sağlaması amaçlanmaktadır.

Arşag Alboyacıyan’da Kayseri Ahalisi ve Ermeni Nüfusu

Arşag Alboyacıyan “*Ahali ve Ermeni Nüfusu*” başlığı altında nüfus bölümüne başlarken ilk olarak eski dönemlere ait kayıtlara ilişkin bir verinin günümüze ulaşmadığını aktarmış ve şehir hakkında en eski veri olarak Bizanslı vakanüvis ve din adamı İoannis Zonaras’ın araştırmalarına yer vermiştir (Alboyacıyan, 1937, s. 692). Alboyacıyan araştırmalarından yola çıkarak bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

“*İoannis Zonaras’a göre, o (Kayseri) yalnızca ikincil bir kentti. Fakat 260 yılında I. Şapur Sasani (242-272) şehri fethetmeye ve tüm nüfusunu acımasızca katletmek için geldiğinde şehrin nüfusu 400.000 kadardı. Yalnızca bu durum bile şehrin ne kadar önemli bir merkez ve kalabalık bir nüfusa sahip olduğunu gösterir*” (Alboyacıyan, 1937, s. 692).

Doğuda manastır nizamını kuran kişi olarak tanınan Aziz Barseğ'in (Aziz Basileios) zamanına da değinen Alboyacıyan, bu dönemden kalma bir nüfus verisi olmadığını ayrıca belirtmiştir (Alboyacıyan, 1937, s. 692). Alboyacıyan yazının devamında Kayseri'nin son 120 yıllık süreç içerisindeki nüfus kayıtlarını aktarmış ve genel itibariyle yabancı seyyahların ve Ermeni yazarların tespitlerini aktarmış, ayrıca kilise kayıtlarından da yararlanmıştı.

Alboyacıyan ilk olarak İngiliz seyyah Kinneir'in 1813 yılında hazırlamış olduğu istatistiklere göre Kayseri'nin toplam nüfusunu 25.000 kişi olarak aktarmıştır (Alboyacıyan, 1937, s. 693). John Macdonalds Kinneir (1813) Anadolu'da yaptığı uzun seyahati sırasında Kayseri'ye de uğramış ve şehir hakkında bilgiler vermiştir. Gezgin, doğum ve ölüm kayıtları tutulmadığından Türk kentlerinde nüfusun doğru olarak tespit edilemeyeceğine dikkat çekmiştir (Açıkgöz, 2007, s. 11). XVIII. ve özellikle de XIX. yüzyıl başında Anadolu'ya gelen batılı seyyahlardan ilk gelenler, daha sonraları gelecek olan Avrupalı seyyahlara öncülük etmiştir. Almanlara Moltke; Fransızlara Lucas öncülük etmişken; İngiliz seyyahların öncülüğünü ise John Macdonald Kinneir yapmıştır. Seyyahın kendisi East India Company adlı bir şirketin görevlisidir (Eravşar, 2000, s. 75). Alboyacıyan bölüm içerisinde Kinneir'in istatistiklerini tablo şeklinde aktarmıştır:

Tablo 1: Kinneir'in İstatistikleri

Ermeni	15.000
Müslüman	9.550
Rum	300
Yahudi	150
Toplam Nüfus	25.000

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 693.

1839 yılına ait Ainsworth'un istatistiklerini aktaran Alboyacıyan, fazla ayrıntı vermeden Kayseri nüfusunu 18.552 olarak aktarmıştır (Alboyacıyan, 1937, s. 693). Anadolu'yu 1839 yılında dolaşan Ainsworth, büyük Erciyes dağının eteklerinde kurulu olduğunu belirttiği Kayseri'den uzunca bahsetmektedir. Şehir ve nüfusu hakkında detaylı bilgiler veren Ainsworth, şehirde 1100 Rum, 5200 Ermeni ve 12.176 Müslüman olduğunu aktarmıştır. (Eravşar, 2000, s. 121).

Alboyacıyan, Mordtmann ve H.Barth'ın istatistiklerine yer vermiş ve Kinneir'in istatistikleri ile karşılaştırmıştır. Alboyacıyan, bu konudaki düşüncesini şu şekilde aktarmaktadır:

“1852 yılında Mordtmann, Kapadokya'yı ziyaret etmiştir. Kayseri nüfusunu 52.630 kişi olarak belirtmiş olsa da bu rakam biraz fazla olarak değerlendirilmekte. H. Barth ise 1858 yılında şehrin nüfusunu 8-10 bin hane kadar olduğunu değerlendirmiştir. 1874 yılında yayınlanmış olan bir Tarih ve Coğrafya Sözlüğü içinde, Kayseri nüfusu sadece 25.000 kişi olarak değerlendirilmiştir. Belki bu istatistiksel veriler sayı olarak biraz düşük olsa da Kinneir'in değerlendirmeleriyle benzerlik göstermekteydi” (Alboyacıyan, 1937, s. 693).

Ünlü bir oryantalist olan Mordtmann, 1850-1859 yılları arasında Anadolu'nun birçok bölgesine seyahatler gerçekleştirmiştir. Kendisinin bu seyahatler esnasında yazdığı mektupları ve tuttuğu notlar daha sonra F. Babinger tarafından derlenerek yayınlanmıştır. Kayseri'ye kuzeyden, Erkiyet üzerinden geldiği bilinen Mordtmann, geçtiği yollar üzerinde bulunan bazı köylere de uğrayarak ve bunların fiziki yapılarını da notlarında tasvir etmiştir (Eravşar, 2000, s. 129). H. Barth'ın ekibinde Mordtmann'da bulunuyordu. Mordtmann, Barth'a kılavuzluk etmiş ve kendisinin daha önceki gezisinde yapamadığı işlerini tamamlamıştır (Eravşar, 2000, s. 139).

Alboyacıyan, Kayseri tarihi ve şehirdeki İslam eserleri hakkında "*Kayseri Şehri*" adlı kitabı olan Halil (Edhem) Eldem'e de yer vermiş ve şehrin nüfusunu 70.000 kişi olarak aktarmıştır (Alboyacıyan, 1937, s. 693). Halil Eldem, Sadrazam İbrahim Paşa'nın oğlu ve Ressam Osman Hamdi Bey'in küçük kardeşidir. Kayseri'nin Tarihi ve şehirdeki Türk İslam eserlerini konu edinen "*Kayseri Şehri*" adlı kitabını 1916 yılında yayınlamıştır (Satoğlu, 2002, s. 97).

Alboyacıyan eserinde, 1896 yılında Kayseri'ye gelen iki araştırmacı Roman Oberhummer ve Heinrich Zimmerer'in istatistiklerine yer vermiş ve Kayseri nüfusunun 60.000 civarında olduğunu aktarmıştır. Ayrıca nüfusun bir çeyreği yani 15.000 kadarını Hristiyan ve bu sayının 10.000 kadarının da Ermeni olduğunu devamında dile getirmiştir (Alboyacıyan, 1937, s. 693). İki araştırmacı Kayseri'ye gelmeden önce, Bizans tarihi açısından önemli bir bölge olan Ürgüp ve Göreme bölgesini dolaşmış ve daha çok kentlerin arkeolojik eserleri ile ilgilenmiştir. Kayseri'ye batıdan Ürgüp üzerinden gelen iki araştırmacı, Ürgüp'ten sonra uğradıkları yer olan İncesu Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Kervansarayı'nda konaklamışlardır (Eravşar, 2000, s. 231).

Alboyacıyan, İngiliz Jeolog William John Hamilton ve Arthur Guy'un istatistiklerine de yer vermiştir. William John Hamilton, kendisinin kaleme aldığı "*Küçük Asya*" kitabı içinde, Kayseri'de hane sayısını "*10.000 olan hane sayısının 5000'i Türk, 2500'ü Ermeni ve 500'ü Rum*" olarak belirtmekte. Nüfusu ise toplamda 70.000 olarak değerlendirmektedir. Onunla aynı görüşte olan Arthur Guy ise geliş güzel olarak Kayseri nüfusunu 70.000 olarak değerlendirmektedir. Bu sayının 14.400'ü Rum, 9.500'ü Ermeni ve az bir sayıyı da Ermeni-Katolik ve Protestan olarak değerlendirilmektedir (Alboyacıyan, 1937, s. 693).

Coğrafyacı Vital Cuinet 1891 yılındaki değerlendirmelerine göre Kayseri'nin nüfusu (az bir farkla) bu sayının devamı niteliğindedir (Alboyacıyan, 1937, s. 693-694). Fransız bir seyyah ve araştırmacı olan Vital Cuinet, Anadolu'ya kesin olmamakla birlikte 1888-1889 yılları arasında gelmiş ve çeşitli araştırmalar yapmıştır. Cuinet, aslında Osmanlı Dünyu-u Umumiyesi tarafından çağrılmıştır. Kendisine Osmanlı devletinin öz kaynaklarının durumunun tespit edilmesi görevi verilmiştir. Bu amaçla Anadolu'nun bütün şehirlerini dolaşan seyyah, eserinde özellikle nüfus, demografik yapı, sosyal ve ekonomik yapıyla, coğrafya ve tarihe yönelik çok önemli bilgiler vermiştir (Eravşar, 2000, s. 175) Alboyacıyan, Cuinet'ten derlediği istatistikleri tablo şeklinde sunmuştur:

Tablo 2: Vital Cuinet'in İstatistikleri

Müslüman	45.600
Rum-Ortodoks	14.400
Ermeni	9000
Ermeni-Katolik	800
Protestan	1200
Toplam Nüfus	71.000

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 694.

İngiliz ansiklopedisi içerisinde Sir Ouseley Wilson, Kayseri nüfusunu 50.000 olarak aktarmakta ve bunlardan 23.000'ini Hristiyan olarak değerlendirmektedir (Alboyacıyan, 1937, s. 694). Sir Ouseley Wilson'a 1800'de, şarkiyat çalışmalarına katkılarından dolayı İngilizlerin Hindistan genel valisi olan Charles Lord Comwallis tarafından "*Sir*" unvanı verilmiştir (Kurtuluş, 2007, s. 12-13).

1914 yılında Karl Baedeker'in araştırmalarına göre, Kayseri'nin 54.000 kadar nüfusu vardı ve bu nüfusun sadece üçte birini Hristiyanlar oluşturuyordu (Alboyacıyan, 1937, s. 694). Karl Baedeker, aynı zamanda seyahat edenlerin gereksinim duyduğu pratik bilgileri içeren rehber kitaplar hazırlayan bir yayıncıdır (Kaya, 2020, s. 24-37).

Alboyacıyan'ın bir diğer başvurduğu kaynak olan Nouveau Atlas Larousse'daki istatistiklere göre, Kayseri şehrinin 54.000 nüfusu vardı. Alboyacıyan, 1927 yılına kadar Türk Hükümeti'nin yapmış olduğu sayımları güvenilir istatistikler olarak görmemiş ve şehrin nüfusunun toplamda 40.000 olduğunu aktarmıştır (Alboyacıyan, 1937, s. 694).

Cumhuriyet tarihinde ilk nüfus sayımı olarak bilinen 28 Ekim 1927 tarihli genel nüfus sayımına göre Kayseri'de şehir merkezi, köyler ve dört ilçede 118.488 erkek, 132.882 kadın olmak üzere 251.370 kişi sayılmıştır. Bu nüfus sayımında Ermenilerin sayısı 1578 (613 Erkek-965 Kadın) olarak sayılmıştır (Altuncuoğlu, 2020, s. 3843).

Alboyacıyan, çalışmasındaki verilerin büyük kısmını Ermeni araştırmacıların verilerine, yabancı kaynaklara ve patriklik kayıtlarına yer vermiştir. İlk olarak Ermeni Mikhitarist (Katolik Ermeniler) tarikatına mensup tarihçi ve coğrafyacı H. Ğugas Vardapet İnciciyan'ın nüfus hakkındaki verilerini paylaşmıştır. İnciciyan'ın Kayseri şehrinin nüfusunu hane sayısı şeklinde tablodaki gibi sunmuştur:

Tablo 3: H. Ğugas Vardabet İnciciyan'ın İstatistikleri

Müslüman Hane	6000
Ermeni Hane	2000
Rum Hane	1500
Toplam	9500

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 694.

Alboyacıyan ardından H. Ğugas Vardapet İnciciyan ve Rahip H. Ğevond Alişan'ın verilerinden yola çıkarak şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

“Bu verilerden anlaşılacağı üzere bir Ermeni kaynağından alınmış hemen hemen tek olan bu istatistik yaklaşık 7-8 yıl sonra Kinneir'in 1813 yılında vermiş olduğu rakamlarla hiç uyuşmamaktadır. Buna göre, 15.000 Ermeni nüfusu ile şehirde daha fazla Ermeni olduğu eğer gerçekse H. Ğ. İnciciyan tarafından elbette bunun gururla belirtilmesi gerekirdi. Ondan yarım yüzyıl sonra, diğer başarılı bir coğrafyacı Rahip H. Ğevont Alişan, kendi hazırlamış olduğu coğrafya kitabı içinde mütevazı bir şekilde şehirdeki nüfusu 20.000 kişi olarak belirtir ve Ermeni nüfusunu bu sayı içinde 6-8 bin kişi arasında olduğunu değerlendirmektedir. Bu oranlar, diğer kaynaklardaki oranlarla fazla uyuşmuyordu. Yaklaşık bu yüzyılın sonunda Venedikli Rahip H. İnciciyan, bir diğer kaleme almış olduğu araştırma yazısına göre, mevcut Kayseri nüfusunu 10.223 hane olarak değerlendirmektedir” (Alboyacıyan, 1937, s. 694).

1883 yılında Hınçakyan Cemiyeti Kayseri Şubesi Murahhasa (Delege) Kâtibi (Aktan ve Tok, 2009, s. 207) Agop G. Çamuryan, Kayseri hakkında kaleme almış olduğu bir makale içinde Kayseri nüfusunu 18.000 hane (bunlardan 5000 hane Ermeni) ve toplamda 70.000 kişi olarak değerlendirmektedir (Alboyacıyan, 1937, s. 694). 1889 yılında Ğevond D. Stepanyan'ın kaleme almış olduğu makalelerinden biri içinde Kayseri nüfusunu 11.000 hane olarak değerlendirmektedir. Bu oranlardan 6000'i Türk, 4000'i Ermeni ve diğer kalanı ise Rum ve Protestan olarak değerlendirmektedir. 1897 yılında Kayseri'de bir muhabir kaleme aldığı bir yazıda şehirde 50.000 nüfus olduğunu ve bunlardan 16.000'inin Ermeni olduğunu aktarmıştır (Alboyacıyan, 1937, s. 694).

Dikran Frenkyan hanelerin sayısını 12.000 ve nüfus sayısını da 43.000 olarak değerlendirmektedir (Alboyacıyan, 1937, s. 695). Ayrıca Frenkyan, Kayseri'de 108 mahalle olduğunu ve bunların 25'inde Ermenilerin yaşadığını (Alboyacıyan, 1937, s. 690) belirtmektedir ve araştırmalarına göre Kayseri nüfusu hakkında aşağıdaki tabloyu sunmaktadır:

Tablo 4: Dikran Frenkyan'ın İstatistikleri

Müslüman Hane	7500
Ermeni Hane	3000
Ermeni-Protestan Hane	600
Ermeni-Katolik Hane	300
Rum Hane	600

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 695.

Alboyacıyan, 1901 yılında K. K. Develiyân'ın, Kayseri'de 15.000 hane olduğunu aktarmıştır. Alboyacıyan bu sayının doğruluğunun şüpheli ve genel bir tanım olduğuna atıf yapmıştır. 1905 yılında Kayseri'yi ziyaret eden Hagop Terziyan'ın seyahat notlarından da faydalanmış ve bu veriler ışığında gerçekte şehrin nüfusunun 20.000 hane olduğunu ve çevre köylerde de 30.000 hane nüfusu olduğunu belirtmiştir (Alboyacıyan, 1937, s. 695).

Alboyacıyan, 1915 yılında gazeteci Püzant Keçyan'ın dönemin önemli gazetecilerinden Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından başyazarlığı yapılan ve 1 Ağustos 1908-31 Ekim 1918 tarihleri arası yayımlanan (Huyugüzel, 2010, s. 565-567) Tanin gazetesine karşı cevap olarak nüfusun 13.000 hane ve 60.000 kadar olduğunu aktarmıştır. Alboyacıyan ardından Kayseri nüfusunun sayıca düşmüş olması gerektiğini *“Ermeniler ve Rumlar ayrıldıktan sonra, kaçınılmaz bir gerçek olarak bu sayı 40.000'lere kadar düşmüş olmalıydı”* yorumuyla sunmuştur (Alboyacıyan, 1937, s. 695).

Alboyacıyan, en eski Ermeni nüfus kaynağı olarak Tbir (kilise kâtibi) (1584-1673) olan Polonyalı Simeon'un, Hrand Der-Andresyan tarafından Türkçeye tercümesi yapılan 1608-1619 yıllarına ait seyahatnamesini göstermiştir. Alboyacıyan, seyahatnameden yola çıkarak şu yorumda bulunmuştur:

“Kayseri'nin Ermeni nüfusuna dair istatistiklere gelecek olursak, 1617 yılında Polonyalı Simeon'un seyahatnamesinde geçen satırlardan anlaşılacağı üzere Kayseri'de o yıllar içinde “beş yüz hane Ermeni ve daha fazla nüfus” olduğunu aktarmakta. Bu nedenle üç yüz yıl önceki değerlendirmelere göre Kayseri'de yaklaşık olarak 2500 kadar Ermeni nüfusu vardı” (Alboyacıyan, 1937, s. 695).

Alboyacıyan bu değerlendirmenin ardından, Simeon'un seyahatnamesi içerisinde yer alan bu bilgilerden yola çıkarak genel bir değerlendirme daha yapmaktadır:

“Zaten aktardığımız gibi H. Çugas İnciciyan, 1806 yılında Ermeni hane sayısını 2000 olarak belirtmekte. Fakat farklı yabancı kaynaklar, Ermeni coğrafyacılar veya istatistikçiler Kayseri içinde nüfusu hep aynı oranda önceki aktarmış olduğumuz istatistikler gibi 2000-2500 kadar hane ve 9-10 bin kişi olarak değerlendirmektedirler” (Alboyacıyan, 1937, s. 695).

1891 yılında Dırtad Balyan'ın (Piskopos) derlemiş olduğu istatistiklere göre Kayseri'deki Ermeni nüfusu aşağıdaki tablodaki gibidir (Alboyacıyan, 1937, s. 695).

Tablo 5: Dırtad Balyan'ın İstatistikleri

Ermeni Hane	2500	Erkek	6850	Kadın	6980
Ermeni-Protestan Hane	75	Erkek	250	Kadın	265
Ermeni-Katolik Hane	40	Erkek	175	Kadın	220

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 695.

Alboyacıyan'ın verilerine başvurmuş olduğu Dırtad Balyan hakkında detaylı bilgi vermek yerinde olacaktır. Zira Balyan; 1887-1910 yılları arasında Kayseri Ermenilerinin ruhani reisliği görevinde bulunmuştur. Ermeni âşıklar üzerine iki ciltlik eseri 1911 ve 1913'te İzmir'de, Ermeni manastırları hakkındaki kitabı 1912 yılında ve Kayseri bölgesindeki Ermenice yazma eserlerin kataloğu 1963 yılında yayınlanmıştır (Pamukciyan, 2013, s. 88). Efkere'de (Gesi yakınlarında bir yerleşim yeri) bulunduğu sırada çevreyi gezerek halk ağzındaki masal ve kelimeleri derlemiştir. Bu derlemeler arasında Dede Korkut masallarından biri olan Akkavak kızı ve Bey Börek hikâyelerini, Bala Gesi mahallesinde yaşayan bir Ermeni ihtiyar kadının ağzından derleyerek, 24 Eylül 1898 tarihinde, İstanbul'da Binbir Kaynak (Püragn) adlı Ermenice mecmuada Ermeni harfleri ile Türkçe yayınlamış. Bu kaynakları yeni yazıya aktaran Kevork Pamukciyan, hikâyeleri okurken çok zorlandıklarını söyler. Özellikle “*gadasını aldığım, kınlamak...*” gibi bazı kelime ve terimleri anlayamadıklarını, bundan dolayı da söz konusu destanın dilini, kendine has “*Bala Gesi Ağzı*” olarak adlandırma tercihinde bulduklarını söylemiştir (Cömert, 2010, s. 31-32).

Alboyacıyan, nüfus ile ilgili aktarımlarında patriklik kayıtlarına da yer vermiştir. Alboyacıyan, “*1897 yılında piskoposluktan alınan raporlar karşılaştırıldığında Kayseri'deki Ermeni sayısı, Ermeni kilisesinin güvenilir kayıtları doğrultusunda aşağıdaki tabloda verilmiştir*” diyerek aynen alıntıyı eserinde aktarmıştır (Alboyacıyan, 1937, s. 695).

Tablo 6: Ermeni Kilisesi kayıtları

Erkek	7304
Kadın	7317
Yabancı Erkek	121
Yabancı Kadın	24
Toplam	14.766

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 695.

Alboyacıyan bu tabloyu şu şekilde yorumlamıştır:

“Buradan da anlaşılacağı üzere bunlar gerçek sayılar değildi. Bu veriler İstanbul, İzmir ve Mısır’da bulunan 2000 kadar Kayserilileri de içine alıyordu. İddiaya göre göçmen, yabancı veya Bedel-i Askeriye’den yararlananlar kayıtlardan çıkarılmamışlar ve halen bu şehirde yaşıyorlarmış gibi Kayseri nüfusuna kayıtlı görünüyordular. Bundan dolayı bu kayıtlardan yola çıkarsak, şehir içinde 12.000 kadar Ermeni nüfusunun olduğu sonucu çıkıyordu” (Alboyacıyan, 1937, s. 696).

Bu konu hakkında yapmış olduğu araştırmalar doğrultusunda Justin McCarthy, patrikhane veya piskoposluk kayıtları hakkındaki görüşünü ‘Müslümanlar ve Azınlıklar’ adlı kitabı içerisinde şu şekilde ifade etmiştir:

“İddia edildiğine göre Ermeni Patrikhanesinin sağladığı istatistikler, kilise görevlilerinin tuttuğu vaftiz ve ölüm kayıtlarına dayanmakta imiş. Kayıtların [gerçekten de yapılmış doğru olduğunun] desteği olarak da, Ermenilerin kendi dinsel inançları gereğince [doğumlarından sonra] vaftiz etmeye getirilmelerinin gerektiği, [belediyede veya başka bir yerde değil] kilisede evlendikleri ve dinsel [papazın katıldığı] bir cenaze töreni ile gömüldüklerini gösteriyordu. Bunlardan başka, Patrik’in [Patrikhanenin], dinsel bağımlılığa dayanan bir verginin [cizye; sonra, bedel-i askeriye] yükümlülerini belirlemek için kullanılan, keza Ermenilerin siyasal ve dinsel kurallarına her bir bölgeden girecek üyelerin sayısını saptamak için kullanılan, kayıtlar tutmakta bulunduğu ifade ediyordu” (McCarthy, 1998, s. 48-49).

“En olmayacak bir rastlantının gerçekleşmesi durumu hariç, tek tek görüp yazımlama ile sayım yapmaya, survey [genel bir gözden geçirme]’ye ya da sicil kayıtları verilerine dayanmayan bir nüfus tahmini, Ermenilerce, Osmanlılarca, Avrupalılarca ya da Amerikalılarca, kim tarafından yapılmış olursa olsun gerçeğin uzağına düşer. Osmanlı imparatorluğu ülkesi gibi istatistik uygulamaları açısından az gelişmiş bir bölgede, nüfus sayımına ya da kayıtlardan nüfus sayısı çıkarmaya dayanan ayrıntılı sayılar, eksik yazımlama [insanlardan bir haylisini kayıtlara geçirme, geçirmeme] yüzünden az çok yanlışdır, ama bırakılmış yazım eksiklikleri, [nüfusbilim uzmanlarının yararlandığı düzeltme hesabı yapma teknikleriyle] giderilebilir. Ancak ve ancak sayım verileri yahut nüfus kayıtlarına bakılarak sayı çıkarma verileri, Osmanlı nüfusunun gerçeğe uygun bir tablosu ortaya koyabilir” (McCarthy, 1998, s. 59).

Alboyacıyan, Kayseri’deki Ermeni nüfusunun düşüş nedenini doğum oranlarının ölüm oranlarından daha düşük kalmasına ve diğer birçok ilde olduğu gibi Kayseri’den Ermenilere dair büyük göçlerin yaşanmasına bağlamaktadır. Bu değerlendirmenin ardından Alboyacıyan, Kayseri’de doğum, evlilik ve ölüm istatistikleri üzerinden bir değerlendirmede daha bulunmuştur (Alboyacıyan, 1937, s. 696).

Alboyacıyan’ın aktarmış olduğu 1896 yılının resmi kayıtlarına göre doğumlar toplam olarak 374’tür, evlilikler toplam olarak 112’dir, ölümler ise toplam olarak 144’tür. İlgili tablolar ise şöyledir:

Tablo 7: Doğumlar

197 Erkek	172 Yerli (Erkek)	25 Yerli olmayan (Erkek)
177 Kadın	164 Yerli (Kadın)	13 Yerli olmayan (Kadın)

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 696.

Tablo 8: Evlilikler

95 Bakir (Erkek) - Bakire (Kadın) ile
9 Dul (Erkek) - 9 Bakire (Kadın) ile
8 Dul (Erkek) - 8 Dul (Kadın) ile

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 696.

Tablo 9: Ölümler

85 Erkek	80 Yerli (Erkek)	5 Yerli olmayan (Erkek)
59 Kadın	54 Yerli (Kadın)	5 Yerli olmayan (Kadın)

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 696.

Doğum oranının, ölüm oranından ($374-144=230$) 230 kişi fazla olduğu görülmektedir (Alboyacıyan, 1937, s. 696).

Alboyacıyan ayrıca evliliklerin genellikle 23-35 yaş arası erkekler ile 16-20 yaş arası kızlar arasında olduğunu belirtmiştir (Alboyacıyan, 1937, s. 696).

Alboyacıyan devamında ölüm yaşlarını ve istatistiklerini paylaşmıştır:

Tablo 10: Ölüm oranları

Yaş (Aralık)	Erkek (Ölüm-sayı)	Kadın (Ölüm-sayı)
1	18	8
1-5	16	7
6-10	8	6
11-15	4	2

16-20	4	4
21-30	6	3
31-40	8	2
41-50	8	4
51-60	10	6
61-70	6	6
71-80	7	6
81-100	5	5
Toplam	+70	+59=129

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 696.

Alboyacıyan, sonuç olarak bu istatistikleri yüzdeler halinde tablo halinde sunmuştur:

Tablo 11: Doğum, evlilik, ölüm oranları

Doğum oranı	% 8
Evlilik oranı	% 1
Ölüm oranı	% 11/2

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 696.

Alboyacıyan, resmi kayıtlarda buna benzer istatistiksel veri kayıtlarının devam ettirilmediği eleştirisinde de bulunmuş ancak bu eleştirinin hemen akabinde 1 Ocak 1896 tarihinden 31 Aralık 1900 tarihine kadar olan beş yıllık bir istatistiksel veri sunmuş ve Ermeni doğum oranlarına da ayrıca dikkat çekmiştir (Alboyacıyan, 1937, s. 696-697).

İstatistikler

Tablo 12: 1896-1900 Yılları Arasında Kayseri’de Ermeni Nüfusu

Yıl	Doğum			Ölüm			Evlilikler			
	Erk.	Kad.	Topl.	Erk.	Kad.	Topl.	Bakir (Erk.) İle Bakire	Dul (Erk.) İle Bakire	Dul (Erk.) İle Dul	Toplam
1896	196	178	374	86	59	145	103	12	6	121
1897	184	184	368	205	147	352	89	15	5	109
1898	215	185	400	108	120	228	127	17	13	157
1899	214	207	421	161	141	302	106	13	2	121
1900	326	196	432	84	97	181	103	12	5	120
Topl.	1135	950	1995	644	564	1208	528	69	31	628

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 697.

Alboyacıyan bu tabloyu şu şekilde yorumlamıştır:

“Bu tabloda görünen veriler; 1896 yılında toplanan istatistiklerdir. Burada çıkan sonuçlar kesinlikle çarpıtılmış gibi görülüyor ve genel olarak doğum oranının arttığı anlaşılıyor. Genel bir değerlendirme olarak beş yıllık süreçte 787 doğum artış oranı olumlu olarak değerlendirilebilir” (Alboyacıyan, 1937, s. 697).

Yani doğum sayısı oranının, ölüm sayısı oranından (1995-1208=787) 787 kişi fazla olduğunu aktarmıştır.

Alboyacıyan, bu nüfus azalışının en büyük nedenini 1915 yılındaki tehçire bağlamış ve ardından da şu yorumda bulunmuştur:

“Fakat her şeyin belli belirsiz olduğu fırtınaların binlerce insanın hayatını biçtiği Türkiye’de tıpkı tehçirin Kayseri Ermenilerini neredeyse tamamen mahvettiği 1915 felaket yılı gibi. 1918’deki ateşkesin ardından çöllerde sürünen perişan kalabalıklardan geriye kalan az sayıdaki insanlar ile Anadolu’nun başkaca vilayetlerinden gelen sakinleri oralarda kümeleniler ve yeniden evlerini kurmaya, ekonomilerini yeniden oluşturmaya çabaladılar” (Alboyacıyan, 1937, s. 697).

Alboyacıyan Kayseri’nin ilçelerinden biri olan ve eski adı Rumdigin olan ve günümüzde Felahiye olarak bilinen yerleşim yerine ait istatistiksel verileri de paylaşmıştır. 1924 yılı nüfusu hakkında bilgi verirken

Kayseri'de 2653 Ermeninin yaşadığını söylemekle birlikte bunlardan 1114'ünün Kayseri'nin yerlisi, 1141'inin Rumdigin'li olduğunu ve 398'inin ise çeşitli yerlerden olduğunu ifade etmektedir (Alboyacıyan, 1937, s. 697-698).

Tablo 13: 1924 yılı nüfus istatistikleri

1114	Yerli Kayserili
1141	Rumdiginli (Felahiye)
398	Çeşitli yerlerden olanlar

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 698.

Ardından Alboyacıyan, "1925 yılında bu durum neredeyse değişmeden kaldı. Fakat 1926 yılında bu sayıda gittikçe azalmalar görüldü. Çünkü bu sayı 2348'e düşer" şeklinde yorumlamıştır (Alboyacıyan, 1937, s. 697) ve 1925-1927 yılları arasındaki veriyi tablo şeklinde sunmuştur:

Tablo 14: 1925-1927 yılları nüfus istatistikleri

	Yerli Kayserili	Rumdiginli, (Felahiyeli)	Çeşitli Yerlerden Olanlar
Erkek	225	168	131
Kadın	358	239	196
Oğlan	224	208	117
Kız	224	158	99
Toplam	1034	773	543

Kaynak: Alboyacıyan, 1937, s. 698.

Alboyacıyan, 1927 yılında yayınlanan raporları dayanak olarak gösterdiği istatistiklere göre Kayseri şehrinin nüfusunun 500 hane olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir. Onun verdiği istatistiğe göre 1927'de 2347 kişi, 1928 yılında 1930 kişiye düşmüştür. Hane sayısının ise 335 haneye düştüğünü ifade etmektedir. Bunlardan 140 hanenin Kayserinin yerlileri olduğunu ifade etmekle birlikte bunların 144'ünün erkek, 190'ının kadın, 186'sının oğlan ve 180'inin kız olduğunu ve toplamda 700 kişi olduğunu söylemektedir. Geri kalan sayının ise ayrıntılı istatistikleri yayınlanmış olan farklı bölgelerden olan kişiler olduğunu söyleyen Alboyacıyan, 1 Ocak 1932 de hazırlanmış olan istatistiklere göre Kayseri'de Ermeni nüfusunun 397 hane (148 yerli, 83 Rumdiginli (Felahiye) ve farklı yerlerden olanlar) ve toplamda 1600 kişi (554 yerli, 331 Rumdiginli (Felahiye) ve 715'i farklı yerlerden) olduğunu kaydetmiştir. Bu yıldan sonra meydana gelen

nüfus değişiklikleri hakkında bilgisinin olmadığını söylemekle birlikte sayıların giderek azaldığını ve artmadığını ifade etmektedir. (Alboyacıyan, 1937, s. 698).

Alboyacıyan nüfus hakkında araştırmalarına son vermeden önce Kapadokya bölgesinde yaşayan halkların sosyolojisine dair bilgiler vermiştir. Alboyacıyan bu konu hakkında şunları aktarmıştır:

“Kayseri nüfus sayısı üzerine vermiş olduğumuz bu bilgileri sonlandırmadan önce burada yaşayan nüfusun etnografyası hakkında birkaç satır daha bilgi vermekte faydalı olacaktır. Rum-Ortodoks soyundan gelenler Bizans bölgesinin Ortodoks nüfusedir ve ardından gelenlerin de Bizans’a dâhil edilmiş olduklarını belirtmemiz gerek. “Tek devlet, tek millet, tek din” ideolojisinin sonucu olarak Rum olan yerli Kapadokyalılar dışında özellikle çok büyük sayıda Ermeni ve çeşitli halklardan olanlarda bu bölgeye göçmüşlerdi. Bu nedenle Ortodokslar asla Rum veya saf Helen olarak değerlendirilemezdi. Fakat buradaki yerli halk ortodoksluğun bir parçasıydı. Bu durumda orada yaşayan Türkler ve Ermeniler kültür bakımından da büyük benzerlikler taşıyordu. Ayrıca bunların yerli halk olduğu da düşünülebilirdi. Türkler; daha önce de belirttiğimiz gibi çoğunlukla büyük kısmı Müslüman olmuş yerli halktı ve bir kısmı da Selçuklu döneminde buraya yerleştirilen Türkmen soylarıydı. Daha önceki dönemde sayıları oldukça azdı. Zorunlu ve başka nedenlerden dolayı yerlilerin Müslümanlaşmasıyla sayıca çoğalmışlardı. Bu nedenle kendileri ve yerli halk arasında birçok benzerlik vardı. Olabildiğince detaylı ifade edecek olursak Ermeniler çok eski zamanlardan beri Ermenistan’dan sürekli olarak göç etmişler ve her zaman yerli unsurlarla karışarak milliyetlerini kaybetmelerine rağmen her zaman Kapadokya’nın merkezinde var olmuşlardır. Tükenme noktasına gelen bu koloni bu merkezde yeniden canlanıp güçlenmiştir” (Alboyacıyan, 1937, s. 698-699).

Alboyacıyan, Kayseri’de Ermeni nüfusuna yönelik değerlendirmelerle kalmayıp Yahudi nüfusunun varlığına dair de yorumlarda bulunmuştur. Alboyacıyan’ın Kayseri Ermenileri Tarihi adlı eserinde Yahudilerin nüfusuna dair tespitleri şu şekildedir:

“Eski zamanlardan beri Kayseri’de içinde asla Yahudi yaşamadığı yönündeki görüşün aksine geçmişte Kayseri içinde güçlü bir Yahudi topluluğu olmalıydı. Çünkü I. Sasani Şapur 260 yılında Yahudi efsanelerine göre kendisi Küçük Asya seferi sırasında en az 12.000 Yahudi’yi katletmiştir... Sebeos ayrıca 610 yılında Kayseri içinde Pers’lerin tarafına geçerek şehre saldıran Yahudilerin olduğunu yazmaktadır: 1813 yılında Kinneir; burada 150 Yahudi yaşadığını söylüyordu. Görünen o ki onlar Ermeni rekabeti karşısında kalıcı olmayıp burada tutunamamışlardı” (Alboyacıyan, 1937, s. 699).

Bunun ardından Alboyacıyan, Kayseri’de Yahudilerin neden tutunamadıklarını trajikomik fıkralarla aktarmıştır (Alboyacıyan, 1937, s. 699-700). Alboyacıyan anonim olarak anlatıldığı düşünülen bu fikrayı eserine şu şekilde konu etmiştir:

“Rivayete göre bir Yahudi Kayseri’ye yerleşmek niyetiyle gelir. Etrafına baktığında ise toplum arasında hiç Yahudi olmadığını görür. Bu bölgenin insanını tanıyınca kendince, “buradaki insanların kibar ve iyi niyetli olmasından dolayı burada ekmeğimizi rahatça kazanabiliriz” diye düşünür. Yahudi bu düşünceyle sokakta yürürken biranda uzaktan 4-5

yaşındaki bir çocuğun elinde 'beşi-birlik' altın gibi parlayan bir cisim ile oynadığını fark eder. Elinde birkaç bakar kırkık para olan Yahudi, çocuğa elindekileri göstererek şöyle der; "İşte sana beş altı tane para." Çocuk, Yahudi'nin uzattığı bakar paralara şaşırarak bakar ve ardından cevap verir: "Eğer üç kere eşek gibi anırmayı kabul edersen, ben asla senden para almadan bunları ellerimle sana vereceğim." Çıkarıcı ve dolandırıcı Yahudi dört bir köşeye bakıyordu ki, çevrede insan-insanlar olmamalıydı. Bundan istifade ederek üç kez eşek gibi anırmaya başladı. Ve ne zaman Yahudi bu garip, huysuz ve beceriksiz davranışını sonlandırdığında çocuğa seslendi; "peki, şimdi o elindekileri ver." Çocuklar ise gülererek cevap verir; "Ah eşek, sen benim elimdeki eşeğin bu halatını parlamasından dolayı cahilce altın zannettin. Sen bir insan olarak daha doğrusu cahil olduğun için bunu anlamadın. Bu benim sana vermiş olduğum bir dersti..." Kayserililer geleneksel anlatımıyla şaşırılmış olan bu Yahudi oğlu başarısız girişiminden dolayı ayağının tozuyla Kayseri'den ayrılır ve bundan sonra kendi yurttaşlarından hiçbirinin buraya ayak basmaya cesaret edemediğini anlatırlar:

O efsanenin bir diğer çeşidi olduğu anlaşılan arkadaşım Baron Levon Tütüncüyan'ın kısa hikâyelerinden aşağıda bir kesit sunacağım:

"Zamanında Yahudi'nin biri iş bulmak ve aynı zamanda yerleşmek niyetiyle Kayseri'ye gider. Şehir içine girdiğinde arazi üzerinde oyun oynayan oğlan çocuklarını görür: 'Çocuktan al haberi' diyerek, pişkin, işgüzar, kan emici, kurnaz Yahudi, masum oğlan çocuklarının ağzından laf almak için onlara yaklaşır."

"Burada ne gibi kazançlı iş yapabilirim", diye sorar. Oğlanlardan biri ayağa kalkarak, sanki bir anda Yahudi gibi olur ve düşündürücü bir şekilde, "bana ve arkadaşlarıma on metelik verersen sana bir tavsiye verebilirim" der. Yahudi sevinir metelikleri verir. Ardından da çocuk Yahudi'ye şu şekilde tavsiye verir: "Kayseri içinde pastırma yapılır. Öküz kesildikten sonra hayvanın işkembe ve bağırsakları atılır. Eğer işgüzar bir insansan bunları toplarsın, arada da yersin, karnın doyar... İşkembeleri de satar karşılığını alırsın" der. Yahudi bu cevaba o kadar şaşırır ki şehir içinde... Yahudilere buradan ekme çıkmayacağını düşünür: Ne zaman çocuklar daha anne karnından çıktıklarında... Büyümüştü küçülmüş olsa gerek... Bu düşünceyle Yahudi şehirde kalmamış olsa gerek."

Alboyacıyan, Yahudilerin Kayseri'de kendi yaşadığı dönemde az sayıda olmalarını ya da yok denecek kadar az olmalarını şaşılacak bir durum olarak görerek bu kadar önemli bir ticaret merkezi konumundaki bir şehirde nasıl olurda Yahudiler tutunamamışlar diyerek onların da son 100 yılda sayılarının azalmasını hatta Kayseri'de yaşadıklarına dair hiçbir kayıtlı olmadığını ileri sürerek bunu da bir politikaya bağlayarak eleştirmiştir (Alboyacıyan, 1937, s. 700).

Osmanlı bünyesinde yoğunluk olarak Rumeli'de buldukları tespit edilen Yahudilere ise Kayseri'de rastlanılmamıştır (Kekeçoğlu, 2007, s.21). Sadece Evliya Çelebi (1649), Seyahatname adlı kitabında Kayseri'de Yahudilere ait bir Havra'nın varlığından bahsetmektedir (Eravşar, 2000, s. 65). Sula Bozis, "İstanbul'dan Anadolu'ya Rumların Yemek Kültürü" adlı kitabının "Kayseri" bölümü içerisinde yer alan araştırmalarına göre bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

“Ksenofanis dergisine göre, sancağın metropolü olan şehirde, Karamanlıca konuşan Rumlar yaşar. Şehrin sakinleri ticaret yapar; çok akıllı ve uyanıklardır; aldatılmaları zordur. Bundan dolayıdır ki Kayseri’de ticaret yapan hiçbir Musevi yoktur; tutunması mümkün değildir...” (Bozis, 2020, s. 380).

Buradan da anlaşılacağı üzere Alboyacıyan’ın Yahudilerin Kayseri’de yaşamamasına yönelik şaşkınlık içerisinde sorduğu sorunun cevabı bu bilgide gizlidir. Zira Kayserililerin çok uyanık ve akıllı olduklarından kaynaklı olarak ticarete aldatılamayacakları düşüncesi Yahudilerin bu şehirde tutunamamalarına sebep olmuş olabilir.

Sonuç

Arşag Alboyacıyan’ın değerlendirmelerine göre Kayseri şehri, her zaman kalabalık bir nüfusa sahip olmuş ve tarihsel süreç içerisinde nüfusu sıklıkla değişmiştir. Eserinde genellikle kendisinin de mensubu bulunduğu Hıristiyan ve Ermeni nüfusunu dikkatle ele alan Arşag Alboyacıyan yer yer Türk, Rum ve Yahudi nüfusuna dair istatistiklere de yer vermiştir. Bu istatistiki bilgilerin ardından Kapadokya bölgesindeki halkların nüfusundan, bu bölgeye olan göçlerden ve buralarda yaşayanların yaşayış biçimlerinden ve kültürlerinden örnekler vererek değerlendirmelerde bulunmuş ve Kapadokya’da bir arada yaşayan Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında kültürel bakımdan benzerlikler görüldüğünü aktarmıştır.

Arşag Alboyacıyan’ın üslubu ve kendi değerlendirmelerinden yola çıkarak, kitabında sergilemiş olduğu tutum ve yararlandığı kaynaklar açısından değerlendirdiğimizde önemli bir kısmı Ermeni şahıslara aittir ve resmi kaynakları kullanmadığı da açıkça görülmektedir. Bundan dolayı sübjektif bir tavır ortaya koyduğu açıktır.

Alboyacıyan’ın Ermeni asıllı olması, Ermeni toplumunu ilgilendiren konularda daha hassas bir davranış sergilemesine de yol açmıştır. Alboyacıyan’ın hazırlamış olduğu bu kitap, Kayseri’de yaşamış olan Ermeni halkı adına ve gelecek nesillere bir bellek oluşturmak amacıyla da hazırlanmıştır. Ayrıca bu kitap içerisinde Ermeni propagandasına hizmet edecek düşünceler ve değerlendirmelerin de yer aldığını belirtmek gerekir. Ermeni diasporasının yıllarca kullanmış olduğu nüfusu fazla gösterme hastalığı bu eserde de kendini göstermektedir. Özellikle 1915 yılının savaş hali göz ardı edilerek kişisel düşüncelerin ortaya konulduğu ve bir azınlık psikolojisi içerisinde bütün bir Ermeni toplumunun baskı zulüm eziyet gibi durumlarla karşı karşıya kalması gibi gerçeklerle uyumsuz ifadeler eserin birçok bölümünde kendini göstermektedir.

Eserde kullanılan yabancı kaynaklardaki veriler yerli kaynaklarla ve resmi verilerle birbirini tutmamaktadır. Yararlanılan kaynakların genellikle yabancı kaynaklardan seçilmiş olması tehçire bir azınlık psikolojisi içinde bakılmasına sebep olmuştur. Tehcir yasasıyla uygulanan göç ile birlikte Anadolu’nun birçok ilinde Ermeni nüfusu azalmıştır. Bu azalmayı yok edilme, yaşama hakkını elinden alma gibi durumlara bağlayarak açıklamaya çalışmak yine azınlık psikolojisi içinde hareket edildiğinin göstergesidir.

Kaynakça

- [1] Alboyacıyan, Arşag (1937), Badmutyun Hay Gesarioy (Kayseri Ermenileri Tarihi), Hagop Papazian Matbaası, Kahire.
- [2] Aktan, Ali ve Tok, Özen (2009), Kayseri'nin 1910'lu Yıllarda Yayınlanan İlk Gazetesi Erciyes (Metin ve Değerlendirme), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri.
- [3] Alan, Gülbadi (2015), "Ermeniler", Kayseri Ansiklopedisi, Cilt 2, Kayseri.
- [4] Altuncuoğlu, Neslihan (2020), "Türkiye Cumhuriyeti'nin 28 Ekim 1927 Tarihli İlk Genel Nüfus Sayımına Göre Kayseri'nin Demografik Yapısı", International Social Sciences Studies, sayı 69, Eylül. (3836-3849)
- [5] Bardakçı, Murat (2022), Talât Paşa'nın Evrak-ı Metrûkesi, Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık, İstanbul.
- [6] Bozis, Sula (2020), İstanbul'dan Anadolu'ya Rumların Yemek Kültürü, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- [7] Büyükmihçı, Gonca (2005), Kayseri'de Yaşam ve Konut Kültürü, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
- [8] Cömert, Hüseyin (2018), 19. Yüzyılda Kayseri, Tşof Plaka Matbaacılık A.Ş, Kayseri.
- [9] Cömert, Hüseyin (2010), 19. Yüzyılda Talas, Mazaka Yayıncılık, Kayseri.
- [10] Çayırdağ, Mehmet (2022), Kayseri Tarihi Araştırmaları, Cilt 2, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri.
- [11] Demir, Kemal ve Çabuk, Suat (2013), Türk Dönemi Kayseri Kenti ve Mahalleleri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
- [12] Demirci, Hatice (2014), Ermeni Asıllı Bir Osmanlı Aydını: Arşag Alboyacıya'nın Hayatı ve Eserleri, Ankara Üniversitesi, Ankara. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- [13] Deveci, Sefure (2015), "Kayseri Yerleşim Adları", Kayseri Ansiklopedisi, Cilt 4, Kayseri.
- [14] Eravşar, Osman (2000), Seyahatnamelerde Kayseri, Kayseri Ticaret Odası Yayınları, Kayseri.
- [15] Erkilletlioğlu, Halit (2016), Geniş Kayseri Tarihi, Cilt 2, Bel-Sin Eğitim, Hizmet, Güzelleştirme ve Yardım Vakfı Kültür Yayınları, Kayseri.
- [16] Güngör Açıkgöz, Şeyda (2007), Kayseri ve Çevresindeki 19. Yüzyıl Kiliseleri ve Korunmaları İçin Öneriler, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- [17] Gözel Durmaz, Oya (2015), "Yeni Bir Demografik Hareketlilik Dönemi Olarak Birinci Dünya Savaşı'nın Sonu: Kayseri 1918-1920", Mülkiye Dergisi, Cilt 39, Sayı 1, 2015. (9-36)
- [18] Halaçoğlu, Yusuf (2013), Ermeni Tehciri, Babıali Kültür Yayıncılık, İstanbul.
- [19] Huyugüzel, Ömer Faruk (2010), "Tanin", TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 39, İstanbul.
- [20] Karal, Enver Ziya (1995), Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831, T.C Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara.
- [21] Karpat, Kemal (2018), Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Timaş Yayınları, İstanbul.
- [22] Kaya, Aysel (2020), "Almanca Seyahatnameler Temelinde Türkiye'ye dair Bir Kültür Rotası Önerisi", Anadolu Üniversitesi, Eskişehir. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- [23] Kekeçoğlu Sonay (2007), "Şer'iyye Sicillerine Göre Kayseri'de Gayrimüslimler (1800-1850)", Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- [24] Keskin, Mustafa ve Hülalü, Mehmet Metin (2007), Geçmişteki İzleriyle Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.

- [25]Korhan, Tuğba (2020), İlk Nüfus Sayımına Göre Kayseri'deki Gayrimüslimler, Gece Kitaplığı Yayınları.
- [26]Köse, Muhammed (2018), Kayseri Şehri (1830-1860), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri.
- [27]Kurtuluş, Rıza (2007), TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 34, İstanbul.
- [28]McCarthy, Justin (1998), Müslümanlar ve Azınlıklar, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- [29]Özdem, Filiz; Cömert, Hüseyin vd. (2013), Erciyes'in Rüyası Kayseri, 19. Yüzyılda Kayseri'de Ortak Yaşama Kültürü, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- [30]Pamukciyan, Kevork (2003), Biyografileriyle Ermeniler, Cilt IV, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- [31]Parmaksız, Esmâ İğüs (2007), 'Ermeni Tarihçi Arşag Alboyacıyan'ın Kayseri Ermenileri Tarihine Adlı Eserine Göre Kayseri'de IX. Yüzyılda Ve XX. Yüzyıl Başında Faaliyet Gösteren Ermeni Okulları', Erciyes Üniversitesi I. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu, Kayseri.
- [32]Satoğlu, Abdullah (2002), 'Eldem, Halil Ethem', Kayseri Ansiklopedisi, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- [33]Yınanç, Refet ve Elibüyük, Mesut (2009), Kayseri İli Tahrir Defterleri, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri.



Journal of Universal History Studies

1961 Yılında Düzce'de Yaşanan Sel Felaketi¹

Flood Disaster in Düzce in 1961

Submission Type: Research Article

Received-Accepted: 14.11.2022 / 14.12.2022

pp. 203-216

Journal of Universal History Studies (JUHIS) • 5(2) • December • 2022 •

Ahmet Coşkun Tekin

Researcher, Dr., Düzce, Turkey

Email: acoskuntekin@gmail.com

Orcid Number: 0000-0003-1589-7714

Cite: Tekin, A. C. (2022). 1961 Yılında Düzce'de Yaşanan Sel Felaketi. Journal of Universal History Studies, 5 (2), 203-216. DOI: 10.38000/juhis.1204452

¹ This article is analyzed by two reviewers and it is screened for the resemblance rate by the editor/ Bu makale iki hakem tarafından incelenmiş ve editör tarafından benzerlik oranı taramasından geçirilmiştir.

* In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed/ Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur.

* This work is licensed under a Creative Commons BY-NC-SA 2.0 (Attribution-Non Commercial-Share Alike).

* There is no conflict of interest with any person/ institution in the prepared article/ Hazırlanan makalede herhangi bir kişi/ kurum ile çıkar çatışması bulunmamaktadır

Öz

Tarihin her döneminde, dünyanın farklı bölgelerinde sel felaketi yaşanmıştır. Doğal afetler kapsamında meydana gelen seller sonucunda insan nüfusu ve çevre ciddi şekilde zarar görmüş ayrıca büyük miktarda ekonomik kayıplar olmuştur. Düzce de bulunduğu coğrafi konumu, doğanın tahrip edilmesi ve gerekli önlemlerin alınmaması gibi nedenlerle çok sayıda sel felaketiyle karşı karşıya kalmıştır. Düzce’de sel felaketi ihtimalinin biliniyor olmasına rağmen gerekli önlemlerin alınmaması üzerine 29 Haziran 1961 tarihinde başlayarak üç gün boyunca devam eden yağışlar Cumhuriyet tarihinin en büyük sel felaketlerinden birine neden olmuştur. Büyük Melen ve Küçük Melen arasındaki yerleşim yerleri ile Efteni Gölü ‘nün çevresi sular altında kalmıştır. Düzce’deki köylerin yarısına yakını sel felaketinden etkilenmiştir. 2 kişi hayatını kaybetmiş, 29 kişi yaralanmıştır. Özellikle verimli tarım arazilerinin su altında kalmış olması Düzceli çiftçileri ekonomik kayba uğratmıştır. Oluşturulan komisyonlar aracılığıyla kurtarma ve yardım çalışmaları yürütülmüş, halkın ihtiyaçları karşılanmaya çalışılmıştır. Düzce’de yeniden bir felaket yaşanmaması için çeşitli projeler hazırlanmıştır. Bu doğrultuda Hasanlar Barajı inşa edilmiş fakat yaşanan sel felaketlerinin önüne geçilememiştir. Düzce’de 1961’den günümüze kadar belirli aralıklarla sel felaketi yaşanmaya devam etmiştir. Yaşanan sellerin neden olduğu tahribat ekseriyetle aynı yerlerde olmuştur. Tarihi bilgi ve belgeler aracılığıyla yapılan çalışmalar sayesinde selden en çok etkilenen yerler belirlenebilmektedir. Bu bağlamda 1961 yılında yaşanan sel felaketine bağlı acı tecrübelerin yol gösterici ve hayat kurtarıcı olabileceği düşünülerek çalışma kaleme alınmıştır. Selin etkilediği alanlar, meydana gelen tahribatın boyutları, alınan önlemler ve eksiklikler, yerel ve ulusal basın kaynakları doğrultusunda tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: 1961, Düzce, Sel, Doğal Afet.

Abstract

Flood disasters have occurred in different parts of the world in every period of history. As a result of the floods that occurred within the scope of natural disasters, the human population and the environment were seriously damaged and there were large amounts of economic losses. Düzce has faced many flood disasters due to its geographical location, destruction of nature and failure to take necessary precautions. Despite the fact that the possibility of flood disaster in Düzce was known, the necessary precautions were not taken, and the rains that started on 29 June 1961 and have continued for three days caused one of the biggest flood disasters in the history of the Republic. The settlements between Büyük Melen and Küçük Melen and the surroundings of Lake Efteni were flooded. Almost half of the villages in Düzce were affected by the flood disaster. Two people died and 29 people were injured. Especially the fact that fertile agricultural lands were under water caused economic loss to Düzce’s farmers. Rescue and aid works were carried out through the commissions formed, and the needs of the people were tried to be met. Various projects have been prepared to prevent a disaster from happening again in Düzce. In this direction, the Hasanlar Dam was built, but the flood disasters could not be prevented. Flood disasters have continued to occur at regular intervals in Düzce since 1961. The destruction caused by the floods occurred mostly in the same places. Thanks to the studies carried out through historical information and documents, the places most affected by the flood can be determined. In this context, the study was written with the thought that the painful experiences related to the flood disaster in 1961 could be guiding and life-saving. The areas affected by the flood, the extent of the damage, the measures taken and the deficiencies were tried to be determined in line with the local and national media sources.

Key Words: 1961, Düzce, Flood, Natural Disaster.

Giriş

Sel, doğanın kendi dengeleme mekanizmasının sınırları içerisinde kaldığı müddetçe normal bir hidrometeorolojik² olay olarak kabul edilir. Fakat bu olay, doğanın dengesinin bozulması nedeniyle ortaya çıkan olumsuzlukların etkisiyle bir felakete dönüşebilmektedir. Sel, akarsuların çeşitli nedenlerle su kütesinin ve akıntı hızının artmasıyla, çevresinde bulunan yerleşim yerlerine, alt yapı ve sanayi tesislerine, tarım ve turizm alanlarına zarar vererek, sosyal ve ekonomik sorunlara neden olan doğal afete denir (Gönüllü, 2018, s.1). İnsan hayatını çeşitli şekillerde etkileyen sel felaketi boğulma ve yaralanmalara neden olmaktadır. Selden zarar gören diğer sistemlerin etkisiyle; salgın hastalık, enfeksiyonlar ve gıda kıtlığı gibi insan sağlığını olumsuz etkileyen durumlar ortaya çıkmaktadır. İnsanların yaşamlarını sürdürdüğü alanlar tahribata maruz kalmaktadır. Tüm bunların yanı sıra sel, mağdurları üzerinde psikolojik etkiler de bırakabilmektedir (Korkanç ve Korkanç, 2006, s. 43).

Sel felaketi, Türkiye’de en sık görülen ve en çok zarar veren doğal afetler listesinde yer almaktadır. Karadeniz Bölgesi nehir havzasında yer alan Çoruh, Doğu Karadeniz, Yeşilirmak, Kızılırmak, Batı Karadeniz, Sakarya ve Kuzey Marmara nehir havzalarında muhtelif zamanlarda sel felaketleri yaşanmaktadır.(Özcan, 2006, s. 40, 42) Sözü edilen yerler arasında bulunan Düzce³ de iklim şartları, akarsuların ıslahının yapılmaması, altyapı eksiklikleri sel riskini ortaya çıkarmaktadır. Düzce Ovası’ndaki arazinin düşük eğimi ve sığ dere yatakları, dağlık alanlardan gelen sel sularının ovada toplanarak geniş alanların su altında kalmasına neden olmaktadır. Ayrıca Melen havzasının genç ve dayanıksız jeolojik yapısı sellerin yıkıcı etkisini arttırmaktadır. Özellikle havza üzerinde kurulu olan Cumayeri ve Gölyaka selden en çok etkilenen yerler arasında bulunmaktadır (Düzce AFAD, 2021, s. 87, 89-90). Melen havzının neredeyse tüm kenarlarında alüvyon yelpazesi oluşmuştur. Düzce’deki akarsuların dış kısımlarının ortalama yatak eğimleri ile alüvyon yelpazeleri ve Efteni Gölü arasındaki düşük kot farkı, akarsu yataklarını çok sığ hale getirmiştir. Ayrıca akarsular çok kıvrımlı kanallara sahiptir (Özaslan ve Erşahin vd., 2001, s. 9). Tüm bunların yanı sıra Düzce’de sel felaketleri ağırlıklı olarak Mayıs, Haziran ve Temmuz aylarında meydana gelmektedir. (Özcan, 2006, s. 40, 42) Belirtilen aylarda sel felaketlerinin yaşanması verimli tarım arazilerine sahip olan Düzce’de, ekili tarım alanlarının zarar görmesine neden olmuştur (Özaslan ve Erşahin vd., 2001, s. 30).

Geçmişten günümüze kadar Düzce’nin muhtelif yerleri sel tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. Buradan hareketle konuyla ilgili literatür taraması yapılmıştır. Doğrudan Düzce’deki sel felaketlerini kaleme

² “Hidrometeoroloji, hidrolojik çevrimin atmosfer ve yeryüzü aşamalarının bu iki aşama arasındaki karşılıklı ilişkiye ağırlık verilerek incelenmesi olarak tanımlanır. Yeryüzüne ulaşan yağışların zaman ve alansal hareket ve dağılımlarını inceleyip sistematik hale getiren hidrometeoroloji, sulama, içme ve kullanma suyuunda kullanılan kanal, baraj vb. yapıların plan, proje ve işletmelerinde kullanılacak bilgilerin üretilmesi açısından da mühendislik yönü fazla olan bir bilimdir. Genel olarak hidrometeorolojik çalışmalar suyun biriktirilmesi, kontrolü ve kullanımıyla ilgili bütün mühendislik plan ve projelerinde uygulanır. İçme ve kullanma suyu kaynak kapasitelerinin hesaplanması, su taşımacılığı, tarım, orman, su enerjisi üretimi, taşkandan korunma gibi projeler örnek olarak verilebilir. Sağanak yağışlardan oluşabilecek su hacimlerinin hesaplanmasında hidrolik, hidrolojik vb. konuları desteklemesi açısından da hidrometeorolojik değerlendirmelere ihtiyaç vardır.” (<https://www.mgm.gov.tr/genel/hidrometeoroloji.aspx?s=2>) (Erişim Tarihi: 18.07.2022)

³ 1321 yılında Osmanlı Devleti sınırlarına dâhil olan Düzce, 1864 yılında Kastamonu Vilayeti, Bolu Mutasarrıflığına bağlı Göynük Kazasının bucağı olmuştur. 1870 yılında Göynük’ten ayrılmış ve bağımsız bir ilçe statüsü verilmiştir. 1913 yılında Bolu’nun il olmasıyla buranın 1999 yılına kadar en büyük ilçesi olarak kalmıştır. (Özaslan ve Erşahin vd., 2001, s. 11) 1999 yılında meydana gelen deprem felaketi sonrasında “Bir İl ve İki İlçe Kurulması ve 190 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnamenin Eki Cetvellerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname” ile Düzce il statüsüne kavuşmuştur. (Resmi Gazete, 9 Aralık 1999, s. 1). Batı Karadeniz Bölgesi’nin Bartın’dan sonra en küçük ilidir. Kuzeyde Zonguldak, doğu ve güneyde Bolu ve batıda Sakarya illeriyle komşudur. (Özaslan ve Erşahin vd., 2001, s. 6, 11)

alan tarih bilimi açısından bağımsız bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu alanda bir boşluk olduğu kanaatine varılmıştır. Çalışma sayesinde selden korunmak ve zararlarını en aza indirmek için literatüre katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Sel Felaketi ve Etkilediği Alanlar

29 Haziran 1961 Perşembe günü başlayarak üç gün boyunca yağın yağmurlar neticesinde Büyük Melen, Küçük Melen, Aksu ve Uğur Çayının taşması sonucunda Düzce’de büyük bir sel felaketi yaşanmıştır (Bozkurt Gazetesi, 02.07.1961, s. 1; İleri, 06.07.1961, s. 1). Gölyaka, Gümüşova ve Çilmi (Çilimli) nahiyelerinin içinden geçen Büyük Melen taşmıştır. Uğursuyu, Küçük Melen ve Gölyaka’nın kuzeyinden geçen dereden gelen sular Efteni Gölü’nde toplanmıştır. Göl birden bire kabarıp taşmış, sular köy ve tarlalara hızla yayılmıştır (Düzce Postası, 04.07.1961, s. 1). Büyük Melen ve Küçük Melen arasında kalan yerler su altında kalmıştır (Düzce Postası, 01.07.1961, s. 1).

Felakete uğradığını Düzce makamlarına ilk olarak bildiren İhsaniye (Kapıcı) köyü olmuştur. Sonrasında diğer köyler su baskınına maruz kaldıklarını haber etmeye başlamıştır. (Düzce Postası, 01.07.1961, s. 1) İlk belirlemelere göre Düzce’nin Çilmi (Çilimli), Kışla (Gümüşova) ve Gölyaka nahiyeleri ile 30 köy ve 50 bin dönüm ekili arazi sular altında kalmıştır (Cumhuriyet, 01.07.1961, s. 1-5). Sel felaketinden etkilenen yerlerden bir kısmı: Topçular, Hasancılar, Hatip Hacıbacı, Arabacı, Gideni Kürtler, Fideni İshaklar, Kahveleryanı, Hacıkadirler, Töngelli, Ortaköy, Aşağı Karaköy, Adaköy, Mergiş, Hadimiye, Şaziye, Hataköy, Çayköy, Zekeriya köy (Düzce Postası, 01.07.1961, s. 1; Milliyet, 01.07.1961, s. 1), Kandilli Ortaköy, Merdik, Kiremitocağı, Düzköy’dür (Milliyet, 05.07.1961, s. 5). Bazı yerlerde su yüksekliği 2 metreye ulaşmıştır. Suların kademeli olarak yükselmesini fırsat bilen halk önceden önlem alarak yiyecek ve hayvanlarının büyük bölümünü evlerinin üst katlarına taşımıştır (Cumhuriyet, 01.07.1961, s. 1-5). Çilmi Nahiyeye merkezinde 4 ev yıkılmış ve 10 ev tahliye edilmiştir (Düzce Postası, 01.07.1961, s. 1). Tüm Düzce’de ise toplamda 30 evin yıkıldığı ve 500’e yakın evin tahliye edildiği bilgisi haber verilmiştir (Cumhuriyet, 01.07.1961, s. 1-5). Gölyaka nahiyesinden ve çevresindeki 30 köyden haber alınamamıştır. Can kaybı olup olmadığı öğrenilememiş ancak binlerce hayvanın telef olduğu bilgisi gelmiştir (Düzce Postası, 01.07.1961, s. 1).

Yaşanan sel ulaşım yollarına da zarar vermiştir. İstanbul-Ankara karayolu üzerindeki Küçük Melen Köprüsü yanındaki yol çökmüştür. İstanbul istikametinde 25 kilometrelik bir alan su altında kalmıştır (Düzce Postası, 01.07.1961, s. 1). Yol araçlara kapandığı için araçlar eskiden kullanılan Eskişehir yolundan gidip gelmeye başlamıştır (Milliyet, 05.07.1961, s. 5). Sel sularının bir kısmı yolun iki tarafındaki kanallar aracılığıyla Büyük Melen’e boşaltılmaya çalışılmıştır. İstanbul-Ankara yolu bu bölgede nispeten yüksek inşa edildiği için set görevi görmüştür. Bu sayede güneydeki köylerin bir kısmı selden korunmuştur. Yağmurun durmaksızın devam etmesi halinde suların yükselerek daha çok alanı etkilemesinden ve eski yolun da sular altında kalmasından endişe edilmiştir (Cumhuriyet, 1 Temmuz 1961, s. 1-5).

Korkulan olmuş ve yağış durmamıştır. Küçük Melen, Uğur Suyu, Aksu, Karaca ve Asar Deresi’nde su seviyesi yükselmeye devam etmiş, etrafındaki yerlerde tahribat artmıştır. Şaguç bölgesindeki köylere elektrik veren santrale ait baraj yıkılmıştır. Düzce’ye su getiren tesisler zarar görmüştür. Su altında kalan köy sayısı 90’a ulaşmıştır (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5).

Bolu Valisi Fahri Cıvgın ve Düzce Kaymakamı Ekrem Berk tarafından çevre illerden yardım talep edilmiştir. Bolu’dan askeri birlikler, Karayolları, Devlet Su İşleri ve Belediye çalışanları yardıma gönderilmiştir. Abant Gölü’ndeki sandallar ve kayıklar ilçeye getirilmiştir. Gelen ekipler sandallar vasıtasıyla gidilemeyen köylere yönlendirilmiştir (Düzce Postası, 01.07.1961, s. 1).

Efteni Gölü kenarında Yayla olarak isimlendirilen merada bulunan 1.000 kadar manda yine bu miktarda inek, koyun ve at ile bu hayvanları yetiştirenlerin yaşadığı 50 haneli köy yükselen sular tarafından kuşatılmıştır. (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5) Tehlikenin yüksek olması nedeniyle öncelikle yardım ekipleri bu bölgeye sevk edilmiştir. Ancak sular çok akıntılı olduğu için buraya kayıklarla dahi yardım götürmekte zorluk çekilmiştir. (Cumhuriyet, 01.07.1961, s. 1-5) Adapazarı’ndan kurtarma çalışmalarına katılmak için gönüllü olarak kayıklarıyla gelen 4 kayıkçı yanlarına köylüleri de alarak Melen Yolu ile göle doğru giderken kayıklardan biri akıntının etkisiyle su üstündeki söğüt dallarına çarpmış ve içindekiler suya düşmüştür. Kayığın sahibi 36 yaşındaki Muzaffer Bilge kaybolmuş, Mecit Sözen, Mehmet Kumaz, Yusuf Öztürk ve Ahmet Çetin adındaki kişiler uzun süre sularla mücadele ettikten sonra hayatlarını kurtarabilmiştir. Muzaffer Bilge’nin 1,5 aylık evli olduğu öğrenilmiştir. Bilge’nin cesedine ilk etapta ulaşılamamıştır. Gölde balıkçılık yapanlar bir taraftan Bilge’nin cesedini aramış bir taraftan da Yayla mevkiine gitmeye çalışmıştır. Cesedi bulabilmek için gölün içine ağlar atılmıştır. Göl kenarına ulaşan ekipler, suların kapladığı ağaçlıklar arasında hayvanların acı acı bağırışlarını duyduklarını söylemiştir (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5). Yoğun arama çalışmaları sonrasında bulunan Muzaffer Bilge’nin cesedi, Düzce Devlet Hastanesi’ne oradan da Büyük Camii’ye getirilerek cenaze merasimi yapılmıştır. Cenaze namazına müteakip Bolu Belediye bandosu eşliğinde, kaymakam ve protokolün katılımıyla Bilge’nin naaşı belediye binasının önüne getirilmiştir. Kaymakam ve Belediye Başkanı, Bilge hakkında konuşma yapmış ve sonrasında Bilge’nin naaşı memleketi Sakarya’ya gönderilmiştir (Düzce Postası, 07.07.1961, s. 1).

Devlet yetkilileri yaşanan sel felaketine kayıtsız kalmamıştır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve Hükümet Başkanı Cemal Gürsel, 30 Haziran’da Silahlı Kuvvetlere, İçişleri Bakanlığına ve Kızılay’a, sel bölgesinde yardım ve kurtarma yapılması konusunda talimatlar vermiştir. Sel felaketine uğrayan yerler için İçişleri Bakanlığına bağlı yardım ekipleri kurulmuştur. Genelkurmay Başkanlığı, Kızılay’ın yiyecek ve eşya yardımlarıyla yüklü 7 askeri kamyonunu Düzce’ye göndermiştir. İlk başta 150 çadır, 200 battaniye, 140 gemici feneri, 3 ton un, gıda ürünleri ve ilaç dağıtılmıştır (Milliyet, 02.07.1961, s. 1). İstanbul’da 1. Ordu Komutanlığına bağlı istihkam birlikleri Düzce’ye gelerek sal ve kayıklarla kurtarma ve yardım çalışmalarına başlamıştır. Hava Kuvvetleri Komutanlığı 1 nakliye uçağı ve 2 helikopteri Bolu Havaalanına intikal ettirmiştir. 1 Temmuz günü İçişleri Bakanı Nasır Zeytinoğlu, sel bölgesindeki son durumu ve yapılan çalışmaları yerinde incelemek için Düzce’ye gelmiştir. Zeytinoğlu, yanına Bolu Valisi, Düzce Kaymakamı ve 15. Kolordu Komutanını alarak helikopterle selden etkilenen yerleri gezmiştir. Bakan, Efteni Gölü içerisinde kalan bazı evlerin çatılarında el sallayan insanlar gördüğünü ancak bu bölgedeki evlerin söğüt ağaçları arasında olduğundan buradaki durumun net bir şekilde tespit edilemediğini söylemiştir (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5).

Cemal Gürsel verdiği talimatların ne derece yerine getirildiğiyle ilgili toplantı yapmıştır. Yeni yardım faaliyetlerinin hızla gerçekleştirilmesi için Milli Savunma Bakanı ve Devlet Bakanı Fahri Özdilek, Tarım Bakanı Osman Tosun ve Bayındırlık Bakanı Mukbil Erdoğan’ın Düzce’ye gitmesini istemiştir (Milliyet, 02.07.1961, s. 1). Bakanlar kararıyla Düzce’ye gelmiş ve kaymakamlıkta son durum hakkında bilgi almışlardır. Ardından Bolu Valisi Fahri Cıvgın ve Kaymakam Ekrem Berk birlikte sel felaketine maruz

kalan köyleri dolaşarak tetkiklerde bulunmuşlardır (Düzce Postası, 03.07.1961, s. 1). Fahri Özdilek, İhsaniye Köyü'nde vatandaşlardan bilgiler almış ve mağdur vatandaşları teselli etmiştir. Devletin afete karşı duyarlı olduğunu belirtmiş, köylü vatandaşların her şeyi devletten beklememelerini ve kazma kürekle kendilerinin de çalışmalarını tavsiye etmiştir (Düzce Postası, 08.07.1961, s. 1). Özdilek, Düzce'de yaptığı incelemelerin ardından yaptığı açıklamada, felaketzedelerin zarar ve ziyanının telafi edileceğini, felakete neden olan akarsu ve göllerin kontrol altına alınacağını, tüm menfezlerin genişletileceğini ve bir daha böyle felaketlerin yaşanmaması için gerekenlerin yapılacağını dile getirmiştir (Düzce Postası, 03.07.1961, s. 1). Ayrıca kurtarma çalışmaları sırasında şehit olan Muzaffer Bilge'nin ailesine tazminat ödeneceği bildirilmiştir (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5).

Yaşanan bu felaketin ardından 1 Temmuz Cumartesi günü sonunda yağmur durmuş ve güneş açmıştır (İleri, 13.07.1961, s. 1). Suların alçalmaya başlamasıyla İstanbul-Ankara yolunun kuzeyindeki 20 köyle bağlantı kurulabilmiştir. Bu köylerde insan kaybının olmadığı ancak çok sayıda hayvanın telef olduğu öğrenilmiştir. Ayrıca bu çevrede bulunan geniş tarım alanlarındaki ekili ürünler zarar görmüştür. Çiftçiler suların çekilmesiyle ortaya çıkan ürünlerinin güneşte haşlanarak kurumasından endişelenmiştir. En azından ürünlerinin bir kısmını kurtararak hayvan yemi olarak kullanmayı umut etmişlerdir (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 1, 5).

Sel sularının tamamen çekilmesi ile tüm köylerle irtibat sağlanmıştır. Kızılay tarafından evleri yıkılan ya da kullanılamaz halde olanlara çadır dağıtılmıştır. Köylere erzak, kumanya ve ekmek dağıtımı yapılmıştır. Yapılan çalışmalar neticesinde hayat 2 Temmuz günü normale dönmeye başlamıştır (Milliyet, 03.07.1961, s. 5).

Sel Felaketinden Kaynaklı Meydana Gelen Zararın Boyutları

Sel felaketinin ilk zamanlarında Düzce'de incelemelerde bulunan uzmanlar 10 bin hektara yakın arazinin sular altında kaldığını ve zararın 12 milyon lira civarında olduğunu belirtmiştir (Cumhuriyet, 01.07.1961, s. 1-5). Bu hesaplama hayvan, yol, bina ve diğer kayıplar eklenmemiştir. Bunlarında eklenmesiyle neticenin 20 milyon liraya yükseleceği tahmin edilmiştir (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5). Ziraat mühendisleri ise 50 bin dönüm arazinin su altında kaldığını, çiftçilerin 5 milyon civarında zararlarının olduğunu açıklamıştır (Cumhuriyet, 01.07.1961, s. 1-5).

Bolu Valisi ve Düzce kaymakamı köylere giderek meydana gelen zararın boyutlarını tespit etmek için çalışmalara başlamıştır (Milliyet, 03.07.1961, s. 5). Düzce kaymakamlığı tarafından hazırlanan raporda tespit edilen tüm tahribatlar şu şekilde belirtilmiştir: Düzce'deki 210 köyden 106'sı selden çeşitli derecelerde etkilenmiştir. 60 köy, 50-150 cm aralığında su altında kalmıştır. Zirai ürünler açısından 13 milyon liralık zarar ortaya çıkmıştır. Bu rakama meralarda meydana gelen zarar eklenmemiştir. Meralar çamur tabakası ile kaplanmıştır (Cumhuriyet, 04.07.1961, s. 1, 5).

Yağmurun dinmesiyle birlikte sele neden olan sular çekilmiş felaketin boyutları daha net şekilde ortaya çıkmıştır (Cumhuriyet, 07.07.1961, s. 3). 65.679 dönüm ekili arazi zarar görmüştür. 2 köyün ziraat mahsulleri tamamen su altına kalarak ikinci kez ekilemeyecek halde taşlarla dolmuş, adeta bir su yatağı meydana gelmiştir. 50 köyün su borularının tamamı yok olmuş, 300 menfez tıkanmıştır (Düzce Postası, 06.07.1961, s. 1).

Özellikle Düzce’de şeker pancarı, mısır, patates, ayçiçeği, sebze ve tütün gibi ürünlerin en verimli şekilde yetiştirildiği toprakların selden etkilenmiş olması ekonomik kaybı daha da arttırmıştır (Düzce Postası, 04.07.1961, s. 1; Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5). Düzceli tütün yetiştiren çiftçiler 1960 yılında havaların yağışlı olmasından dolayı tütün ürününde zarar ederek borçlu düşmüştür (İleri, 13.07.1961, s. 2). 1961 yılında da sel felaketinin yaşanması üreticileri telafisi mümkün olmayan zarara sokmuştur (Düzce Postası, 04.07.1961, s. 1).

Sel felaketinin ardından Düzce’nin yaralarını sarmak için çevre şehirlerden de yardıma koşulmuştur. Sel kalıntılarını ortadan kaldırmak ve bozulan köy yollarını yapmak için Sakarya’dan bir asteğmen, üç astsubay, on beş erden oluşan İstihkâm Bölüğü gelmiştir. Ayrıca bir buldozer ve bir greyder gönderilmiştir. İstihkâm Bölüğü, köy yollarını yapmak için zaman kaybetmeden çalışmalara başlamıştır. Bolu Nafia Teşkilatı’na ait tüm araçlar yol yapımına katılmıştır. Çalışmalara ilk olarak selin en çok tahribat meydana getirdiği, Çilmi, Gölyaka ve çevresindeki yollardan başlanmıştır (Düzce Postası, 05.07.1961, s.1). Selden bozulan köy yolları, dere yatakları temizlenmiş, diğer taraftan kısmen ya da tamamen zarar gören köprülerin onarımları büyük ölçüde tamamlanmıştır (Düzce Postası, 28.07.1961, s.1). Ancak sel felaketi sonrasında ortaya çıkan olumsuzlukları ortadan kaldırmak için yapılan çalışmalarda aksaklıklar yaşandığı ve bu konuda Düzce’deki yerel siyasiler ile sivil toplum kuruluşlarının gerekli alakayı göstermedikleri yönünde eleştiriler yapılmıştır.

Düzce Postası Gazetesinde yayınlanan “Mahalli davalarımız ve Düzce’de Particilik” başlığıyla bir köşe yazısı kaleme alan Şakir Karataş şu ifadeleri kullanmıştır:

“Efendiler; bu memleket büyük bir sel felaketi geçirmiştir. Köylünün 13 milyon lira zararı vardır. Hanginiz köylünün ayağına kadar giderek hal hatır edip hiç olmazsa manevi teselli verdiniz? Yine sorarım size, şu birkaç hafta içinde Düzce’ye Tekel, İçişleri ve Milli Eğitim Bakanları uğramıştır. Hanginiz bu bakanlarla alakadar olarak memleket meselelerini dile getirdiniz?” (Düzce Postası, 05.08.1961, s. 1).

Yine Şakir Karataş tarafından “Gözyaşlarını Silmeye Teselli Kar Etmez” başlıklı yazıda ise yapılması gerekenleri şu şekilde kaleme almıştır:

“Bunca zarardan sonra bizler; Düzceli olarak elimizi kolumuzu bağlayarak duracak değiliz. Derhal faaliyete geçerek, felaketzede vatandaşlarımızın yardımına koşmalıyız. Sel felaketinden bu güne bir hafta geçtiği halde, Düzce’de şahıslardan veya derneklerden henüz bir yardımda bulunan yoktur. Bir yardım komitesinin kurulması ve faaliyete geçirilmesi gerekmektedir. Gözyaşları, kuru lafla silinmez. Bu korkunç felakete, bütün Düzceliler fert be fert ilgilenmelidir. Herhalde herkes durumuna göre yardımda bulunmaya hazırdır. Yeter ki yardım komitesi vakit geçirmeden teşekkül edip faaliyete geçebilsin. Bizim hemşerilerimiz vefakâr ve yardım sever kimselerdir. Selden, yangından veya zelzeleden zarar görenlere yardıma daima hazırdırlar. Bu memlekette Kızılay ve diğer yardım kurumları niçin öncülük yaparak ortaya çıkmıyorlar? Niçin halkı ve müesseseleri yardıma davet etmiyorlar? Yalnız seçim günlerinde veya kongrelerde bir derneğe veya müesseseye başkanlık etmek kâfi midir? Milletın kara günlerinde, milletın yarası sarılmalıdır. Evi barkı yıkılan köylülerimize, yalnız Hükümet yardım etsin diye bir tarafa çekilip seyirci kalmamalıyız. Bizler üzerimize düşen vazifeyi yapmakta asla tereddüt etmeyelim. Hemen harekete geçerek yardıma koşalım. İnsanlık budur; vatandaşlık, hemşericilik budur. Müslümanlık budur.” (Düzce Postası, 07.07.1961, s. 1).

İstiklal Gazetesi'nde bir yazı kaleme alan Bedrettin Maradit ise sel sonrasında Düzce'ye gereken ilgilinin gösterilmediğini iddia ettiği bir yazı kaleme almıştır. “*Sel Felaketinden Sonra*” başlığını taşıyan yazısında şu ifadeler yer almıştır:

“Düzce’imizde vuku bulan sel afetinin tahribine uğrayan vatandaşlarımız maddi ve manevi zararlarının tesirinden kurtulamamışlardır. İlk anlarında Hükümetimizin yakın alakaları nispeten manevi bakımdan moral düzeltmede yardımcı olmuşsa da alakanın gün geçtikçe azalması, manevi takviyeyi gittikçe azaltmaktadır. Hükümet temsilcisi kaza kaymakamı, Valimiz afeti takip eden günlerde olduğu gibi büyük bir titizlikle alaka göstermeleri, zarar listesi üstünde durarak yardım talepleri yapmaları, afete uğrayan bölgelerde şükranla bahsedilmekte ise de, bu ısrarlı duruşun ilgili bakanlık dairelerine fiiliyata geçirilmemesi üzüntü ve ümitsizliğe sevk etmektedir.” (İstiklal, 11.08.1961, s. 1)

Bolu Milletvekili Kemal Demir, 13 Aralık 1961 tarihinde sel felaketini mecliste gündeme getirmiş, İçişleri Bakanı Ahmet Topaloğlu ve Tarım Bakanı Cavit Oran’a şu soruları yöneltmiştir: Selden kaynaklı tespit edilen hasar miktarı nedir? Bugüne kadar bir yardım yapılmış mıdır? Yapılmamışsa ne gibi ve ne miktar yardım yapılması düşünülmektedir? (TBMMTD, 13 Aralık 1961, s. 278, 279)

İçişleri Bakanı Ahmet Topaloğlu, verdiği cevapta özetle şunları söylemiştir: Biri kurtarma ekibinden diğeri 7 yaşında bir çocuk olmak üzere 2 kişi hayatını kaybetmiştir. 29 kişi yaralanmıştır. 17 büyükbaş hayvan ölmüş 80 tanesi de kaybolmuştur. Bunların yanı sıra bir miktar kümes hayvanı da ölmüştür. İmar ve İskân Bakanlığı tarafından gönderilen teknik heyet tarafından yapılan incelemede 14 köyden 9’unda; 6 adet yıkık bina, 2 adet ağır hasarlı bina, 4 adet orta hasarlı bina 7 adet hafif hasarlı-bina tespit edilmiştir. 7 köy okulu hasar görmüştür. Bir kısım köy yolları, köprü ve menfezleri ile üç köyün içme suyu hatları bozulmuştur. Bölgeye Kızılay tarafından 200 battaniye, 100 iç çamaşırı, 50 çadır, 4 teneke gaz 67 torba un (100 librelik⁴), 2 torba pirinç (100 librelik), 5 torba süt tozu (50 librelik), 50 kişilik pansuman ve ecza yardımı yapılmıştır. İmar ve İskân Bakanlığı tarafından acil yardım olarak fondan valilik emrine 50.000 lira gönderilmiştir. İkisi ağır hasarlı olmak üzere sekiz binanın zarar görmesi nedeniyle, 7269 sayılı “*Genel Hayata Etki Eden Afetler Dolayısıyla Alınacak Önlemlerle Yapılacak Yardımlara Dair Kanuna*” göre Düzce bölgesi için genel hayata etki eden bir olay olarak kabul edilemeyeceği sonucuna varılmıştır. Hasar gören okulların tamiri için Millî Eğitim Bakanlığınca Valilik emrine 100.000 lira gönderilmiştir. Üç okulun tamirati bitmiş, biri bitmek üzere olup diğer üçünün tamirati devam etmektedir. Bozulan köy yolları, köprü ve menfezleri ve köy içme suyolları İl Bayındırlık Teşkilâtınca temizlenmiş ve tamir edilmiştir. Hasar gören köylerin banka borçları bulunmadığından tecil bahis konusu olmamıştır. Hasar gören bölgeden yardım talebinde bulunulmamıştır (TBMMTD, 13 Aralık 1961, s. 278, 279).

Bu açıklamaların ardından söz hakkı alan Tarım Bakanı Cavit Oral verdiği cevapta bölgenin durumunu yerinde tetkik etmek ve ihtiyaçları tespit amacı ile bir heyet kurularak rapor hazırlanıldığını vurgulamıştır. Bu rapor doğrultusunda bölge halkının Ziraat Bankası’na olan borçlarının ertelenmesi için Bolu Valiliğine, ayrıca Ziraat Bankası’na ve Ticaret Bakanlığı’na yazılar yazılmıştır. Zarar görenlerin büyük kısmı pancar yetiştiricisi olduğundan durum Türkiye Şeker Fabrikaları Genel Müdürlüğü’ne de bildirilmiştir.

⁴ Yarım kilogramlık ağırlık ölçüsü

Çiftçilerin tespit edilen yazlık tohumluk ihtiyaçları 5254 sayılı kanuna göre zamanında temin edilecektir. Selden zarar gören köylerin kereste ihtiyacı da Düzce Orman İşletmesince tespit edilmiş ve 27 m³ kereste, köylü özel ihtiyaçları tamamen karşılanmıştır. Sel felaketi Düzce ilçesinde 6 nahiyeye, 86 köy ve 13 bin 241 dekar sahada zarara neden olmuştur. Zararın tutarı 2 milyon 160 bin lira olmuştur (TBMMTD, 13 Aralık 1961, s. 278, 279).

Yaşanan Felaketin Nedenleri ve Çözümleri Üzerine Bir Değerlendirme

Sel felaketi Düzce'de yıllardır bitmeyen bir sorun haline gelmiştir (İleri, 27.07.1961, s. 1). 1954 yılında TBMM'de Düzce'de yaşanabilecek sel felaketine karşı önlem alınması yönünde bir önerge sunulmuştur. Önergede Efteni Gölü'nün kısmen kurutulması tavsiyesinde bulunulmuş aynı zamanda bu sayede elde edilecek binlerce dönümlük arazinin satışıyla kazanılan paranın, sel sorunuyla mücadelede kullanılabileceği belirtilmiştir (Düzce Postası, 08.07.1961, s. 1). Bu konuda incelemelerde bulunan uzmanlar, Efteni Gölü'nün kurutulamayacağını, dağlardan gelen ve göle karışan dereler için kanallar açılmazsa sellerin Düzce Ovası'nı taş, çakıl ve kumlarla doldurup faydalanılmayacak hale getireceğini söylemiştir (Düzce Postası, 10.07.1961, s. 1). 1955 yılında Efteni Gölü suyunu Karadeniz'e boşaltan Büyük Melen yataklarının ıslahına başlanmıştır. Cumayeri'nden Köprübaşı Köyüne kadar olan kısım üzerinde çalışmalar yapılmış ancak proje tamamlanmamıştır. Çalışan ekipler Reşadiye Gölü'ne gönderilmiştir. Çalışmanın siyasi düşüncelerle durdurulduğu iddia edilmiştir (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5). Hâlbuki Cumayeri'nden sonra Dokuz Köyü boğazından Karadeniz'e kadar Büyük Melen su yataklarının temizlenmesi ve suyun zikzaklı yerlerinin doğrulanması gerekmektedir. Öte yandan Yiğilca istikametinden gelen Küçük Melen suyunu dizginlemek için yüzlerce lira para harcanmış ancak çalışmalar maalesef tamamlanamamıştır. Hayati öneme sahip bu işlerin yapılması gerekliliğini yaşanan sel felaketi teyit etmiştir (Düzce Postası, 04.07.1961, s. 1). Sel felaketinin yaşanmasında bir diğer neden Küçük Melen üzerindeki su yollarının ıslah edilmemesi ve Hasanlar mevkiinde bir baraj yapılmamasıdır. Bunların yapılmadığı sürece Efteni Gölü çevresinde sel felaketinin devam edeceği belirtilmiştir (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5).

750 bin lira harcama ile hazırlanabilen Düzce kanalizasyon ve sulama projesi tamamlanma aşamasına gelmesine rağmen bu konuda da herhangi bir girişimde bulunulmamıştır (Düzce Postası, 10.07.1961, s. 1). Gerekli arazi ıslah ve su toplama kanalları bakımları tam olarak yapılmamıştır (İleri, 27.07.1961, s. 1). Düzce çevresindeki ormanların 30-40 yıl öncesinde yok edilerek kuzeydeki dağların çıplak hale getirilmesi selin şiddetini arttırmıştır (Cumhuriyet, 01.07.1961, s.1-5). Düzce'nin, Gölyaka, Gümüşova ve Çilmi gibi en çok köyün ve verimli arazilerin bulunduğu nahiyeleri, sel ihtimali yüksek yerler olmasına rağmen buralarda gerekli çalışmalar yapılmamıştır. Özellikle bu yerlerde devletin hassasiyetle davranması gerektiği konusunda ortak bir görüş hâkim olmuştur (Düzce Postası, 10.07.1961, s. 1).

Uzmanların yaptığı incelemeler neticesinde Bayındırlık Bakanlığı tarafından Hasanlar Barajı'nın inşa edilmesi için 35 milyon liralık bir proje hazırlanmıştır. Bu proje sayesinde 16 bin hektar arazinin sulanabileceği belirtilmiştir (Cumhuriyet, 02.07.1961, s. 5). 23 Ocak 1962 tarihinde Cumhuriyet senatosunda Hasanlar Barajı gerçekleştirilecek projeler arasına alınmıştır (Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi, 23.01.1962, s. 419). 1965-1972 yılları arasında Küçük Melen üzerinde, sulama ve taşkın kontrolü amacıyla Hasanlar Barajı inşası tamamlanmıştır (<http://www.yigilca.gov.tr/hasanlar-baraji> Erişim Tarihi: 27.07.2022). Ancak Düzce'de sel felaketi yaşanmaya devam etmiştir. 15 Temmuz 1965 tarihinde yaşanan sel felaketinden Düzce merkez, Efteni Gölü çevresi ve Adaköy etkilenmiştir. 20 Haziran 1972 tarihinde Uğursuyu'nun taşması Düzce merkezinde sel felaketi yaşanmasına neden olmuştur. 1972, 1983, 1997, 1998 yıllarında

Yığılca'da sel felaketleri yaşanmıştır. 10 Mayıs 1974 tarihinde derelerin taşması nedeniyle Kaynaşlı su altında kalmıştır. Akçakoca ve Cumayeri bölgelerinin ciddi hasar gördüğü 17-18 Temmuz 2019 tarihli sel felaketi gibi birçok yıkıcı örneği mevcuttur (Düzce AFAD, 2021, s. 85). Yaşanan felakete insanların arazi kullanımındaki hataları zemin hazırlamıştır. Örneğin Kaynaşlı'nın güneyindeki dağlık arazide yüksek eğimli dere yamaçlarında ormanlar kaçak kesimlerle azaltılmış ya da yok edilmiştir. Düzce ovasındaki dere yataklarında bilinçsizce kum ocakları kurulmuştur. Bu kum ocakları dere yataklarının bozulmasına neden olmuştur. Dere ıslah çalışmaları yetersiz kalmıştır (Tatar, 2003, s. 40).

Sonuç

1961 yılında meydana gelen sel felaketi Düzce'de geniş bir alanı etkilemiştir. Sel nedeniyle pek çok köy ile irtibat kesilmiş ve bu köylere ulaşmak için yoğun çaba sarf edilmiştir. Düzce'de özellikle tarım arazilerinin sular altında kalması ekonomik kaybın daha da artmasına neden olmuştur. Yağmurun dinmesi ile birlikte sele neden olan suların çekilmesiyle felaketin boyutları daha net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Devlet yetkilileri sel felaketine kayıtsız kalmamıştır. İhtiyaç duyulan yardımların yapılması konusunda çalışma başlatılmıştır. İçişleri Bakanlığına bağlı kurulan komisyon tarafından yardım ve arama kurtarma çalışmaları yapılmıştır. Ancak sel felaketinin ardından ortaya çıkan sorunların ortadan kaldırılması konusunda mahalli, siyasi ve sivil toplum kuruluşlarının gerekli çalışmaları yapmadıkları iddia edilmiştir. Bir başka iddia ise ilgili bakanlıkların Düzce'nin genel sorunlarıyla ilgilenmediği şeklinde olmuştur.

Düzce'de sel felaketi yaşanmasında öncelikle bulunduğu coğrafi konum etkili olmuştur. Doğanın tahrip edilmesi, sel felaketini önleyici ve yıkıcı etkisini azaltacak düzenlenmelerin yapılamamış olması sele neden olan önemli faktörler arasında yer almıştır. İnsanların sele hassas alanlarda yaşamayı tercih etmeleri de selin felakete dönüşmesinde rol oynamıştır. Sel felaketinin tekrardan yaşanmaması için gerekli çalışmaların yapılması gerekliliği anlaşılmıştır. Bu konuda çeşitli projeler hazırlanmıştır. Örneğin Hasanlar Barajı hazırlanan bu projeler sonrasında inşa edilmiştir. Ancak alınan tedbirler yetersiz kalmıştır. Düzce'nin muhtelif yerlerinde sel felaketi yaşanmaya devam etmiştir.

Sonuç olarak sel, Düzce'yi bugün bile tehdit eden doğal afetler arasında yer almaktadır. Sel felaketinin oluşmasında doğa koşulları etkili olmakla birlikte, bazı ihmaller selin boyutunu ve verdiği zararı arttırmaktadır. Bu nedenle sel felaketinden ders çıkarılarak ve bilimsel çalışmalar yapılarak önleyici tedbirlerin alınması gerekmektedir. Böylece sel mümkün olduğunca kontrol altına alınabilecek ve zararları asgariye indirilebilecektir.

Kaynakça

- [1] BCA, 106/030.18.1.2/168.62.12
- [2] Bozkurt Gazetesi, 2 Temmuz 1961.
- [3] Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi, 23 Ocak 1962.
- [4] Cumhuriyet Gazetesi, 01 Temmuz 1961.
- [5] Cumhuriyet Gazetesi, 02 Temmuz 1961.
- [6] Cumhuriyet Gazetesi, 04 Temmuz 1961.
- [7] Cumhuriyet Gazetesi, 07 Temmuz 1961.
- [8] Düzce AFAD (2021). İl afet Risk Azaltma Planı, İl Afet ve Acil Durum Müdürlüğü, Düzce.
- [9] Düzce Postası Gazetesi, 01 Temmuz 1961.
- [10] Düzce Postası Gazetesi, 03 Temmuz 1961.
- [11] Düzce Postası Gazetesi, 05 Temmuz 1961.
- [12] Düzce Postası Gazetesi, 06 Temmuz 1961.
- [13] Düzce Postası Gazetesi, 07 Temmuz 1961.
- [14] Düzce Postası Gazetesi, 08 Temmuz 1961.
- [15] Düzce Postası Gazetesi, 28 Temmuz 1961.
- [16] Düzce Postası Gazetesi, 05 Ağustos 1961.
- [17] Gönüllü, Ahmet Burak (2018). Cumhuriyet Döneminde Meydana Gelen Sel Baskınları (1950-1970), Marmara Üniversitesi, İstanbul, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- [18] <http://www.yigilca.gov.tr/hasanlar-baraji>
- [19] İleri Gazetesi, 06 Temmuz 1961.
- [20] İleri Gazetesi, 13 Temmuz 1961.
- [21] İleri Gazetesi, 27 Temmuz 1961.
- [22] İstiklal Gazetesi, 11 Ağustos 1961.
- [23] Korkanç, Selma Yaşar ve Korkanç, Mustafa (2006). "Sel ve Taşkınların İnsan Hayatı Üzerindeki Etkileri." Bartın Orman Fakültesi Dergisi, sayı 8/9, (42-50).
- [24] Milliyet Gazetesi, 01 Temmuz 1961.
- [25] Milliyet Gazetesi, 02 Temmuz 1961.
- [26] Milliyet Gazetesi, 03 Temmuz 1961.
- [27] Milliyet Gazetesi, 05 Temmuz 1961.
- [28] <https://www.mgm.gov.tr/genel/hidrometeoroloji.aspx?s=2>
- [29] Öztaşlan, Metin; Erşahin, Günseli vd. (2001). Düzce İli Raporu, Devlet Planlama Teşkilatı, Bölgesel Gelişme ve Yapısal Uyum Genel Müdürlüğü, Ankara.
- [30] Özcan, Esin (2006). "Sel olayı ve Türkiye." Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, sayı 26/1 (35-50).
- [31] Resmi Gazete, 9 Aralık 1999.
- [32] Şakir Karataş, "Daimi sel Tehdidi Altında Kalan Düzce’de Devletin Vazifesi” , Düzce Postası Gazetesi, 10 Temmuz 1961.
- [33] Şakir Karataş, "Düzce’nin Sel Felaketi”, Düzce Postası Gazetesi, 4 Temmuz 1961.
- [34] Tatar, Yusuf (2003). Düzce İl Gelişme Planı Çevre ve Mekânsal Yapı, Düzce.
- [35] TBMMTD, 13 Aralık 1961.

EKLER

Ek-1: Suların İstilasına Uğrayan Köyler Arasındaki İrtibatı Sağlamak Üzere Kamyonlarla Gönderilen Kayıklar

Düzce ve İzmit ovası sular altında kaldı

60 köye kayıklarla gidiliyor. İstanbul-Ankara yeni yolu kapatıldı, İzmitte seller hasar yaptı

ŞİDDETLİ yağmurlardan İzmit ve Düzce ovaları ile 60 köyü sular basmış, İstanbul-Ankara yeni yolu vasıtaları kapamıştır. İzmit'te seller Mehmet Ali Paşa, Baç ve Koduköy mahallelerini istila etmiş, 90 kadar eve su girmiştir.

Düzce bölgesinde de taşan Melen çayının sular altında bıraktığı köylerde 20 ev yıkılmış, 800 ev tahliye edilmiştir. Çok sayıda hayvan ölmüştür.

Seller Melen köprüsünü de hasara uğrattığından İstanbul-Ankara yeni yolu kapanmıştır. Vasıtalar Eskişehir yolu ile gidip gelmektedir.

Şu altındaki köylerden 20'yi güdük: Topçular, Hasanlar, Arabacı, Hatip-hacıbaşı, Fideni Kürler, Fideni Hesaplar, Husniye, Hacıkadılar, Kızılcılar, Adaklar, Hademiyi, Şaziye, Ha-

Devamı Şu. 5, Şu. 3 de



[MİLLİYET] SULARIN İSTILASINA UĞRAYAN KÖYLER ARASINDAKİ İRTIBATI SAĞLAMAK ÜZERE KAMYONLARLA GÖNDERİLEN KAYIKLAR.


Kaynak: Milliyet Gazetesi, 1 Temmuz 1961, s. 1

Ek-2: İstanbul-Ankara Yolunun Seller Tarafından Götürülen Kısmı (Solda) Sular Altında Kalan Arazide Dolaşan Sandallar (Sağda)



Kaynak: Cumhuriyet, 2 Temmuz 1961, s. 1

Ek-3: Selde Kurtarma Ekiplerinde Görevli Olarak Çalışırken Boğulan Muzaffer Bilge'nin Mirasçılara Tazminat Verilmesi



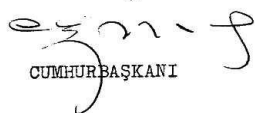
T. C.
BAŞBAKANLIK
KANUNLAR VE KARARLAR
Tetkik Dairesi




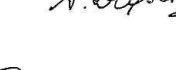






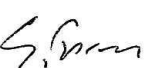
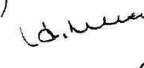








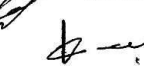

KARARNAME

Karar Sayısı
6
34

Ekl

Bolu İli'nin Düzce İlçesinde 30/6/1961 tarihinde vukubulan selde kurtarma ekiplerinde vazifeli olarak çalışırken boğulan Muzaffer Bilge'nin mirasçılara 12/7/1960 tarihli ve 5/143 sayılı kararnamenin 1 inci maddesinin (a) fıkrası gereğince (10.000-onbin) lira tazminat verilmesi; Maliye Bakanlığının muvafık mütalâasına dayanan İmar ve İskân Bakanlığının 1/12/1961 tarihli ve 12-1/12082-17853 sayılı yazısı üzerine, 7269 sayılı Kanunun 12 nci maddesine göre, Bakanlar Kurulunca 8 / 12 /1961 tarihinde kararlaştırılmıştır.


 CUMHURBAŞKANI

Başbakan	Devlet Bakanı ve Başlı Yardımcısı	Devlet Bakanı	Devlet Bakanı	Devlet Bakanı
				
Devlet Bakanı	Adalet Bakanı	Millî Sayınma Bakanı	İçişleri Bakanı	Dışişleri Bakanı
				
Maliye Bakanı	Millî Eğitim Bakanı	Başvurular Bakanlığı	Ticaret Bakanı	
				
Sa. ve So. Y. Bakanı	Güm. ve Tekel Bakanı	Tarım Bakanı	Ulaştırma Bakanı	
				
Çalışma Bakanı	Sanayi Bakanı	Ba.-Ya. ve Turizm Bakanı	İmar ve İskân Bakanı	
				

Dosya No :
 106-40
 53

Kaynak: (BCA), 106030.18.1.2/168.62.12



Journal of Universal History Studies

Harcama ve Borç İlişkisi Açısından Osmanlı'da Saray Kadınları: "Sultan Abdülmecid'in Başıkbalı Nalandil Hanım Örneği"¹

Palace Women in the Ottoman Empire in terms of Expenditure and Debt Relations: "Sultan Abdülmecid's Chief Favorite -Başıkbal- in the Sultan's Example of Lady Nalandil"

Submission Type: Research Article

Received-Accepted: 16.08.2022 / 07.10.2022

pp. 217-238

Journal of Universal History Studies (JUHIS) • 5(2) • December • 2022 •

Erkan Işıktas

Siirt University, Assistant Professor, Department of History, Siirt, Turkey

Email: erkanisiktas@siirt.edu.tr

Orcid Number: 0000-0002-0316-8074

Cite: Işıktas, E. (2022). Harcama ve Borç İlişkisi Açısından Osmanlı'da Saray Kadınları: "Sultan Abdülmecid'in Başıkbalı Nalandil Hanım Örneği". Journal of Universal History Studies, 5 (2), 217-238. DOI: 10.38000/juhis.1162982

¹ This article is analyzed by two reviewers and it is screened for the resemblance rate by the editor/ Bu makale iki hakem tarafından incelenmiş ve editör tarafından benzerlik oranı taramasından geçirilmiştir.

* In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed/ Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur.

*This work is licensed under a [Creative Commons BY-NC-SA 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/) (Attribution-NonCommercial-Share Alike)

*There is no conflict of interest with any person/ institution in the prepared article/ Hazırlanan makalede herhangi bir kişi/ kurum ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Öz

Türk ve Dünya tarihinde derin bir etki bırakan Osmanlı medeniyetinin izlerini bugün her sahada görmek mümkündür. Siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel boyutlarıyla geçmiş ve geleceğin kaderini tayin eden bu izler, pek çok akademik çalışmada ele alınmış ve bunlarla çeşitli tespitler ortaya konulmuştur. Ancak böylesine muazzam ve karmaşık bir medeniyetinin anlaşılması için muhtelif çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada, Osmanlı'da saray kadınlarının harcamalarından kaynaklanan borçlar meselesine dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda borçlar meselesinin tarihsel sürecine değinilmiş, saray kadınlarının gösterişli ve masraflı yaşantılarından doğan borçların probleme dönüşmesinde etkili olan hususlar genel çerçevede incelenmiştir. Meselenin anlaşılabilmesi için de Sultan Abdülmecid'in Başıkbalı Nalandil Hanım örneği irdelenmiştir. Nalandil Hanım'ın harcamaları ve bunlara konu olan eşyanın orijin bakımından dağılımı ortaya konulmuştur. Böylece tespit edilen toplam harcama miktarı ile borçlar arasında bir mukayese yapılmış, borç bilançosunun dengesi kurulmaya çalışılmıştır. Borçların soruna dönüşmesinde etkili olan nedenler izah edilmiştir. Bu noktada devlet erkânının çözüm politikası ve yaşanan gelişmeler ele alınmıştır. Son olarak Nalandil Hanım örneğinden hareketle hanım sultanların sosyo-iktisadi yaşantıları doğrultusunda iltimasta oldukları esnaf ve ticaret ağlarına ilişkin değerlendirmeler de yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Saray, Hanım Sultanlar, Nalandil Hanım, Harcamalar, Borçlar.

Abstract

It is possible to see the traces of the Ottoman civilization, which has left a deep impact on Turkish and world history, in every field today. These traces, which determine the fate of the past and the future with their political, economic, social and cultural dimensions, have been taken in many academic studies and various determinations have been put forward. However, various studies are needed to understand such a huge and complex civilization. In this study, the issue of debts arising from the expenses of palace women in the Ottoman Empire was highlighted. In this context, the historical process of the debt issue is touched upon. The issues that are effective in turning the debts arising from the ostentatious and costly lives of palace women into problems have been examined within the general framework. In order to understand the issue, the example of Ms. Nalandil was examined. The distribution of the goods that are the subject of Nalandil Lady's expenses and expenses in terms of origin has been revealed. Thus, expenses and debts have been compared. An attempt has been made to establish the balance of the debt balance sheet. The reasons that are effective in turning debts into a problem have been explained. And at this point, the solution policy of the statesmen and the developments was discussed.

Keywords: Palace, Palace Women, Lady Nalandil, Expenses, Debts.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde padişahların haremî hâsekî, ikbâl ve gözde şeklinde kategorize edilmektedir. Hâsekîler, kadınefendi olarak da bilinmektedir. Kadınefendiler, padişahın nikâh akdiyle evlendikleri ve çocuk sahibi oldukları cariyeler olarak tanımlanmaktadır. İkbâller, Osmanlı padişahlarının karı-koca hayatı yaşadıkları ancak çocuk sahibi olmadıkları cariyelerdi. Bunlar arasında çocuk sahibi olanlar kadın efendiliğe yükselirdi (Kara, 2010, s. 14-19). Gözdeler ise saraya alınmış cariyeler içerisinde güzellikleriyle padişahların dikkatini çekenler için kullanılan bir tabirdi. Gözdeler de padişahların eşleri olabilmekte çocukları olması durumunda ikbâl sınıfına geçebilmekteydi (Pakalın, 1993, s. 678). Padişahın haremî dışında sarayda ikamet eden Valide Sultan, padişah kızları gibi pek çok saray kadını bulunmaktaydı. Bu itibardır ki çalışmada saray kadınları teması kapsamında padişahların haremî içerisinde yer alan kadınlara vurgu yapılmıştır.

Bilindiği üzere Osmanlıda saray kadınlarının yaşantısı ihtişam, zarafet ve gösterişin hâkim olduğu bir çerçevede şekillenmiştir. Saray kadınlarının ikamet ettikleri daireler, en güzel ve kıymetli eşyalarla donatılmış ve yaşantılarıyla özdeş bir alan oluşturulmuştur. Giyim-kuşam tarzları, ziynet eşyaları ve hizmetlerinde bulunan kişiler için harcadıkları masraflar saray kadınlarının mali külfetini çoğaltan unsurlar olmuştur. Her ne kadar kendilerine kayda değer meblağlar tahsis edilse de kimi zaman bu gelirlerin giderleri karşılamadığı aşikârdır². Bu durumda ister istemez saray kadınlarını ya sarraflardan borç almaya ya da kıymetli eşyalarını borçları karşılığında rehin vermelerine itmiştir. Osmanlı saray kadınları arasında *-ilerleyen kısımlarda izah edildiği üzere-* bunun pek çok örneğine rastlamak mümkündür.

Diğer yandan Osmanlı hanedanlığı içerisinde müstesna bir yeri olan saray kadınlarının yaşantısı siyasi, iktisadi ve sosyal yönleriyle her dönemde dikkat çekmektedir. Bilhassa devletin idarî işlerine müdahil olmalarıyla tanıtılan saray kadınlarının yaşam tarzları, tüketim kalıpları ve sosyal ilişkileri gizemini korumaya devam etmektedir. Gerçi son dönemlerde Osmanlı'da harem ve saray kadınlarıyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır³. Ne var ki tarihsel düzlemde izah edilmeyen ve inceleme gerektiren pek çok mesele araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bunlardan belki de en ilginç ve merak uyandıranı saray kadınlarının gösterişli yaşantıları için harcadıkları meblağlar ve bu yaşantılarının ardından bıraktıkları borçları olsa gerektir. Bu borçları, alacaklı ya da miktarlar bağlamında bir sayı kümülatifi olarak da görmemek gerekir. Bunlardan hareketle saray kadınlarının yaşam tarzları, hanedan içerisindeki ilişkileri, esnaf ve tüccarlarla olan iktisadi örüntüleriyle ilgili birtakım değerlendirmelere ulaşmak elbette ki mümkündür.

Aslında bu değerlendirmelere ulaşmadan borçlar mevzusunun sağlıklı bir şekilde açıklanabilmesi de mümkün değildir. Bu itibardır ki Nalandil Hanım'ın masrafları da -tespit edilen arşiv belgeleri doğrultusunda- irdelenmiştir⁴. Elde edilen bilgiler doğrultusunda Nalandil Hanım'ın borçları, harcamalarla mukayese edilmiştir. Öte yandan borçların soruna dönüşmesinde etkili olan dinamikler üzerine odaklanılmıştır. Ayrıca hanedan üyesi olarak geniş salâhiyetlere mazhar olan bir hanım sultanın vefat etmesiyle birlikte borçlarının nasıl ve hangi meblağla ödeneceği noktasında devlet erkânının tutumu

² Saray kadınlarının harcamalarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. (Bozkurt, 2016; Işıktaş, 2020; Işıktaş, 2021).

³ Osmanlı'da harem ve saray kadınlarıyla ilgili yapılmış çalışmalar için bk. (Akyıldız, 2019; Kara, 2010; Ortaylı, 2008 Uluçay, 1992; Uluçay, 2011; Saz, 2000; Akgündüz, 201; Peirce, 1996; Altındal, 1993; İrtem, 1999; Saz, 2010; Akgündüz, 1995; Başarı, 2018; Ünüvar, 1964; Ali Ufkî Bey- Bobovius, 2013).

⁴ Harcamalarla ilgili arşiv kaynakları için bk. (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), 646/5; BOA, TS.MA.e, 928/25; BOA, TS.MA.e, 588/1, 2, 3, 6 ve 10; BOA, TS.MA.d, 7854).

incelenmiştir. Bu noktada borçların ödenebilmesi maksadıyla çözümün terekelerin satışında görülmesinin nedenleri araştırılmıştır.

Keza terekelerin satış sonrasında terekelerden elde edilen gelirin borçları tesviye etmeye kâfi gelmemesi üzerine borçlar meselesinin nasıl halledilmesi gerektiği irdelenmiştir. Hatta hanım sultanlardan alacaklı olan kişilerin borçlarını tahsil edebilmek adına diplomatik kanallara -Hazine-i Hâssa-i Şâhâne-, sefaretler ve ticaret mahkemesi vs.- yönelmeleri sonrasında yaşanan gelişmeler de tetkik edilmiştir. Çünkü hanım sultanlara tahsis edilen gelirler⁵, aylıklar, harçlıklar ve hediye edilen kıymetli mücevherler dikkate alındığında borçlar mevzusunun bu noktalara gelmesinin doğal karşılanmaması gerektiği kanaati hâkim olmuştur. Gerçekten de sermaye olgusuyla ters düştüğü düşünülen bu durumun hanım sultanların kendilerine tahsis edilen meblağları nasıl harcadıkları ve borç külfeti altında neden kaldıkları sorusu bu çalışmanın özeli doğrultusunda cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Borçlar mevzusunun anlaşılabilirliği ve okuyucuya aktarılabilirliği için konunun tarihsel sürecine değinmekte fayda vardır. Osmanlı arşivlerinde yapılan incelemelerde hanım sultanların borçları hakkında çok sayıda belge bulunduğu tespit edilmiştir⁶. Bu belgelerden edinilen bilgilere göre de Osmanlı'da saray kadınlarının harcamalarından kaynaklanan borçlar meselesinin 19. yüzyıla ait bir problem olmadığı ve önceki dönemlerde de mevzu bahis olduğu görülmektedir. Ancak arşivde bulunan belgelerin taranması ve incelenmesi durumunda ilk kayıtların hangi döneme tekabül ettiği daha açık bir şekilde ortaya çıkartılabilir.

Öte yandan ele alınan dönem olan 19. yüzyıla ait bazı örneklerden hareket ederek konuya ilişkin tarihsel bir çerçeve çizmekte mümkündür. Hatta bu dönemde de hanım sultanların borçları bazen hazineden ödenmekle birlikte çoğunlukla geride bıraktıkları malların satışından elde edilen meblağlarla kapatılmaya çalışıldıkları anlaşılmaktadır. Mesela Sultan IV. Mustafa'nın kadınlarından olan Seyyare Kadın'ın muhtelif borçları Hazîne-i Hâssa tarafından ödenmiştir⁷. Sultan II. Mahmud'un kadınlarından olan Aşubcan Kadın'ın⁸ borçları da tereke satışından elde edilen gelir ve iç hazineden tahsis edilen meblağla ödenmiştir⁹.

Sultan Abdülmecid'in kadınları ve ikballeri arasında da borçlar mevzusunun oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Örneğin Servetseza Kadın'dan alacaklı olan kişiler, Hazîne-i Hâssa-i Şâhâne'ye sıklıkla müracaat etmekte, şikâyetlerini dile getirmekte ve alacaklarının ödenmesini talep etmektedirler. Bu nedenden

⁵ Osmanlı'da saray kadınlarına tahsis edilen meblağlar statü ve hanedanlığa olan yakınlığına göre farklılık arz ederdi. Saray kadınları içerisinde en büyük tahsisat Valide Sultan'a aitti. Detaylı bilgi için bk. (Akylıldız, 2017).

⁶ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivlerinin Topkapı Sarayı Fonu'nun hem evrak hem de defter kataloğunda yapılan incelemeler neticesinde borç mevzusuna ilişkin 49.831 adet kayıt bulunmaktadır. Bu kayıtlar içerisinde hem saray kadınlarının borçları hem de muhtelif kurum ve kişilere ait belgeler bulunmaktadır. Bu belgelerde saray kadınlarının borçlarına ilişkin net bir belge toplamı ortaya koymak zordur. Ancak spesifik *-anahtar kelimelerle-* bir taramayla araştırılmak istenen saray kadınıyla ilgili belgelere ulaşmak mümkündür. Bk. (<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/Arama/OzelArama.aspx>, son erişim tarihi: 26.06.2022).

⁷ Seyyare Kadın'ın tespit edilen bazı borçları arasında Hazine-i Hümayun Başyazıcısı Efendi'ye olan 650 kuruş borcu *-ispat edilememiş-*, Hazinedar Mehmed Ağa'nın zevcesi eşya bahasından *-makbuzlu-* 1.200 kuruş, Seyyare Kadın'ın imamlarından Davud Ağa eşya bahasından 300 kuruş, Alicenab Kadın'ın eşya bahasından 1070 kuruş, Kahveci İbrahim Efendinin zevcesi eşya bahasından 3.720 kuruş bulunmaktadır. Bk. (BOA, TS.MA.e, 1203/3).

⁸ Seyyare Kadın'ın hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. (Uluçay, 2011, s. 178).

⁹ Aşubcan Kadın'ın tespit edilen bazı borçları arasında Çiftlik Nazım Mehmed Efendi'ye 139.400 kuruş *-ödenmiş-* Mültezim Hacı Hüseyin Efendi 1329 kuruş, Kahvecibaşı Osman Ağa'ya 4.050 kuruş, Türbedar Yusuf Efendi 8.707 kuruş, Yorgancı Süleyman 8.205 kuruş, bezirgân Ohannes 8.900, bezirgân 7588 Küçüköğlü, Terzi Yako 300 kuruş, Kuyumcu Kırkor 7000, Arabacı Mehmed İbrahim Ağa 1.120, Hasırcı Mustafa 2.589 kuruş yer almaktadır. Aşubcan Kadın'dan alacaklı olan kişilerin bilgileri ve miktarlarına ilişkin veriler için bk. (BOA, TS.MA.e, 545/7; BOA, TS.MA.e, 545/5; BOA, TS.MA.e, 545/6; BOA, TS.MA.e, 545/4; BOA, TS.MA.e, 544/64; BOA, TS.MA.e, 545/3).

öztürü Servetseza Kadın Efendi'nin borçlarının tespiti, tahkikatı ve ödenmesi için bir komisyonun kurulmasına karar verilmiştir. Hazîne-i Hâssa tarafında oluşturulan bu komisyon tarafından yürütülen çalışmalar neticesinde Hazîne-i Hümâyün'da olan muhallefâtının Hazîne-i Hâssa'ya nakledilmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca malların müzayede ile satılması uygun görülmüştür. Böylece elde edilecek meblağla borçların ödenmesi istenmiştir. Ne var ki komisyonca yapılan incelemeler de Servetseza Kadın'ın toplam borcunun 564.046 kuruş olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan Servetseza Kadın'ın müzayede yoluyla satılacak olan muhallefâtının toplam değeri 153.900 kuruş olarak hesaplanmıştır. Ancak bu meblağın borçları kapatmaya kâfi gelmediği anlaşılmıştır¹⁰. Söz gelimi bu ve buna benzer örneklerden hareketle hanım sultanların geride bıraktıkları borçlar, ölümlerinden sonra terekeleri satılarak elde edilen gelirlerle ödenmeye çalışılmıştır.

İlginçtir ki Osmanlı arşivinde yapılan araştırmalarda Sultan Abdülaziz, V. Murat, II. Abdülhamid, Mehmed Reşad ve Vahideddin'in kadınları, ikballeri ve hanımlarının borçlarına ilişkin bir kayıt tespit edilememiştir. Bu durumun nedenlerini izah edememekle birlikte bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Öncelikle Osmanlı arşivinde söz konusu padişahların kadınlarına ilişkin kayıtların oldukça az olduğu görülmüştür. Bunun muhtemel nedenleri arasında tasnif edilemeyen ve araştırmacılara sunulmayan kayıtların olduğu ya da bazı kayıtların günümüze ulaşmadan tahrip olduğu yer almaktadır. Bu hususla ilgili kesin bir hükme varmanın zorluğu ortadır. Ancak Osmanlı'da saray kadınlarının borçlarıyla ilgili tarihsel çerçeveyi yukarıda verilen örnekler doğrultusunda Sultan Abdülmecid dönemine kadar getirmek uygundur. Önceki süreç içerisinde de hanım sultanların borçlarıyla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Bu itibardır ki Sultan Abdülmecid'in Başıkbalı Nalandil Hanım'ın borçlarıyla ilgili ortaya konulan sorunsal tespitlerin kendisinden önceki saray kadınlarının borçları için de geçerli olduğu söylenebilir.

Elbette ki borçlar mevzusunu izah etmeden evvel Nalandil Hanım'ın biyografisine ilişkin birtakım açıklamaların yapılması zaruriyeti hâsıl olmuştur. Bu minvalde tetkik edilen eserler doğrultusunda Nalandil Hanım, 1829 yılında Natuhay prensi Çipakue Natıkhu Bey'in kızı olarak Anapa'da doğmuştur. Nalandil Hanım, çocuk yaşta saraya alınmış ve sultanlardan birinin nedimesi olmuştur. Nalandil Hanım, 1850 yılında Abdülmecid Han'a gözde olarak hediye edilmiştir. Güzelliğiyle Sultan Abdülmecid Han'ın dikkatini cezbeden Nalandil Hanım, çok geçmeden sultanla nikâhlandırılmıştır. Bu izdivaç neticesinde Seniha ile Mehmed Abdussamed isimlerinde çocukları olmuştur (Açba, 2007 s. 66-67). Nalandil Hanım, Seniha Sultan'ı doğurunca II. İkbaliğe yükselmiştir (Uluçay, 1992, s. 74). Nalandil Hanım, 23 Ekim 1863 tarihinde Feriye Saray'ında vefat etmiş ve Yeni Cami Türbesine defnedilmiştir¹¹. Literatürde Nalandil Hanım'la ilgili bilinenler bunlardan öteye gitmemektedir. Aslında Nalandil Hanım'ın soy kütüğü hakkında ayrıntılı teferruatların verilmesi çalışmanın ehemmiyetine büyük bir katkı sağlamış olacaktır. Ancak arşiv belgelerinde yapılan incelemelerde de biyografi mevzusunu izah edecek kayıtlar bulunmamaktadır. Çünkü arşiv kayıtlarının ekseriyeti Nalandil Hanım'a alınan mücevherat ve eşyaların masrafları, terekesi ve borçlarıyla ilgilidir. Ortaya konulan bu çalışmayla kısmen de olsa da Nalandil Hanım'ın saray yaşantısına dair sosyo-iktisadî bağlamda birtakım değerlendirmelere ulaşılması amaçlanmaktadır.

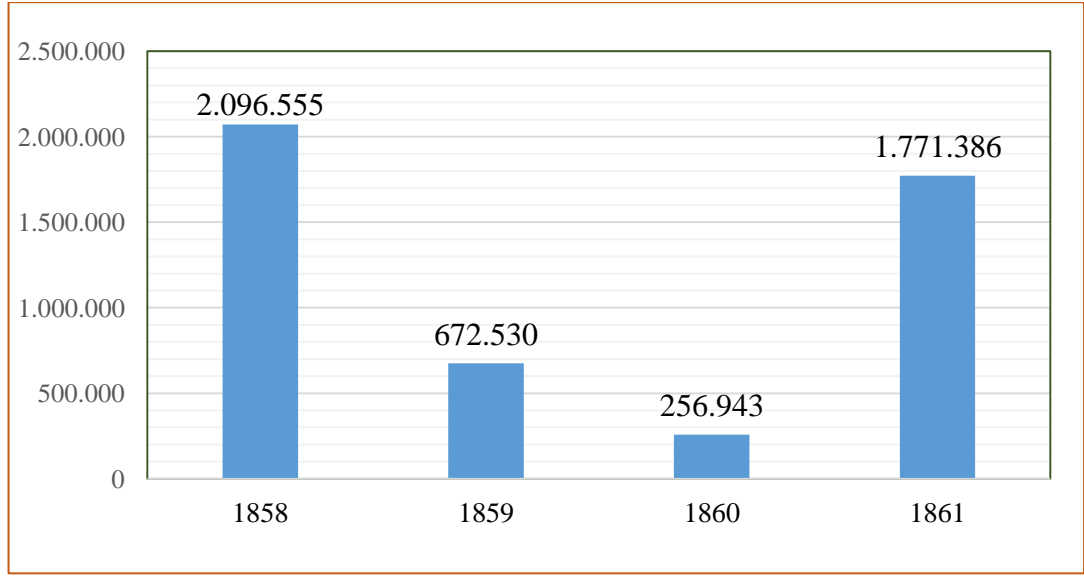
¹⁰ Servetseza Kadın'ın 564.046'luk borçlarından bazıları; Köçerzade Agob Efendi 200.600 kuruş, Ağa cırağı Mersim kadın 75.000 kuruş, Kethüda Mustafa Ağa 48.140 kuruş, Kuyumcu Pedros Ağa 2900 kuruş, Vekilharcı Mustafa Efendi 62.576 kuruş. Borçlar için bk. (BOA, Y..MTV., 42/39; BOA, Y..MTV., 67/40; BOA, Y..MTV., 69/80; BOA, Y..MTV., 313/95; BOA, Y..MTV., 313/142).

¹¹ Sicill-i Osmanî'de Nalandil Hanım'ın vefat tarihi 1865 tarihi olarak gösterilmiştir. Bk. (Süreyya, 1995, s. 80).

1. Nalandil Hanım'ın Gündelik Yaşamında Harcamalar

Osmanlı'da saray yaşantısının cazibesi ve sarayda ikamet eden kişilere tanınan ayrıcalıklar toplumun ilgi odağı olmuştur. Bu ilgi, kimi zaman hayranlık kimi zaman da eleştirel bir üslupla dile getirilmiştir. Ancak hiçbir dönem sarayın ihtişamlı yaşantısı önemini yitirmemiştir. Hatta saray kadınları, saraydaki gündelik yaşantılarını güç, zarafet ve ihtişamla perçinleyerek saray yaşantısının cazibesini arttırmışlardır. *Peki, saray kadınlarının gündelik yaşantıları kapsamında harcama kalemlerini neler oluşturmuştur?* Bu sorunun cevabına saray harcamalarının kayıt altına alındığı masraf defterlerinden ulaşmak mümkündür. Bu defterler esas alınarak yapılan çalışmalar doğrultusunda saray kadınlarının harcama kalemlerinin ekseriyetle dokuma ürünleri, kıymetli taşlar, muhtelif mefruşat eşyasından oluştuğu görülmüştür. Nalandil Hanımın da benzer ürünlere harcama yaptığı görülmektedir. Fakat mevcut verilere göre bu harcamaları yıllara göre eksiksiz olarak ortaya koymak zor olduğundan sadece tespit edilen masraf kayıtları üzerinden bir harcama dağılımı yapılabilir (Bk. Sütun 1).

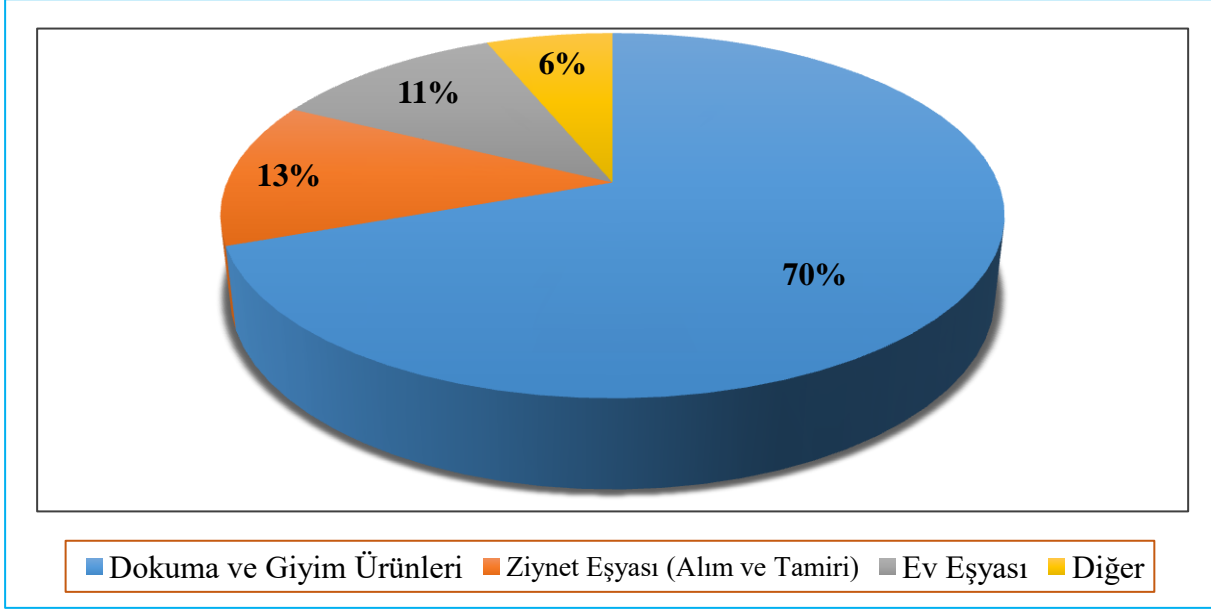
Sütun 1: Nalandil Hanım'ın Harcamalarının Yıllar Bazında Dağılımı (Kuruş)



Kaynak: BOA, TS.MA.e, 588/1, 2 ve 3; BOA, TS.MA.e, 7854.

Sütun 1'e bakıldığında iki önemli hususun dikkat çektiği görülecektir. Bunlardan ilki 1858 ve 1861 yıllarına ait harcama meblağlarının yüksek, diğeri ise 1859 ve 1860 yıllarında masrafların düşük olduğudur. Yıllar arasındaki dalgalanmaların bu kadar farklılık göstermesini doğal karşılamak doğru değildir. Elbette ki bunun nedenlerinin izah edilmesi gerekmektedir. Bu minvalde söylenmesi gereken ilk husus Nalandil Hanım'ın yıl bazında harcama miktarlarını gösteren masraf defterlerinin dağınık ve belki de kayıtların eksik bir vaziyette olmasıdır. Gerçekten de Nalandil Hanım'ın harcama kayıtları incelediğinde bu durum açıkça anlaşılacaktır. Buna rağmen tespit edilen veriler doğrultusunda 1858-61 yıllarını içeren bir masraf bilançosu ortaya konulmuştur. Masraf bilançosunun en yüksek olduğu dönem 2.099.555 kuruşla 1858 yılıdır. Akabinde 1,771.386 kuruşla 1861 yılı gelmektedir. Tespit edilen dört yılın harcama miktarı 4.797.414 kuruştur. Ancak bu meblağın çok daha fazla olduğu tahmin edilmektedir. Öte yandan harcamaların ürün bazındaki dağılımlarına bakıldığında saray yaşantısı içerisinde klasikleşen -yani kıymetli ve pahalı dokuma, ziynet ve muhtelif ev eşyası- tüketim kalıplarından pek de farklılık göstermediğini söylemek gerekir (Bk. Grafik 1).

Grafik 1: Nalandil Hanım'ın Harcamalarının Ürün Bazındaki Dağılımı (1858-61)



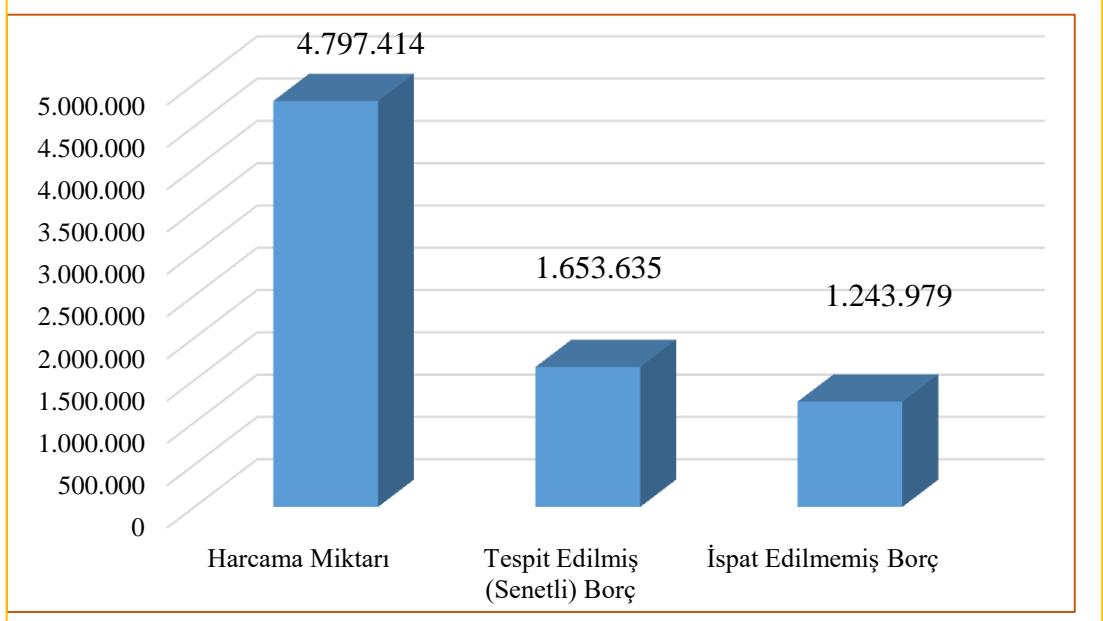
Kaynak: BOA, TS.MA.e, 588/1, 2 ve 3; BOA, TS.MA.e, 7854.

Grafik 1'de gösterildiği üzere Nalandil Hanım'ın harcama kalemleri içerisinde dokuma ve giyim ürünleri % 70 gibi önemli bir dilime (3.334.768 kuruş) tekabül etmektedir. Bu ürünlerin ekseriyetini envaî şal, kumaş ve bezler, bürümcek, dibâ, selaşbur, üstüfe, ferace, mintan, samur ve selvi kürkleri, atlas, yastık ve yorgan yüzleri, canfes, çuhâ ve ipeksi kumaşlar oluşturmaktadır. Aslında saray kadınlarının tüketim kalıplarına bakıldığında dokuma ürünlerine harcanan meblağların yüksek çıkması olağan karşılanması gerekir. Çünkü dönemin sosyo-iktisadi yaşantısı dikkate alındığında güç, gösteriş ve zarafetin temsilcisi olarak saray kadınları kıymetli dokuma ürünlerine önem vermişlerdir. Dokuma ürünleri kadar saray kadınlarının ilgi ve estetik dünyaları hakkında bilgi sunan diğer bir harcama kalemini ziynet eşyaları oluşturmaktadır. Tespit edilen yıllar içerisindeki harcama miktarının (4.797.414 kuruş) % 13'üne (616.728 kuruş) denk düşen ziynet eşyalarının içerisinde; pırlanta, elmas, altın ve gümüşten mamul edilmiş yüzük, küpe, bilezik, gerdanlık, mücevher kutuları, altın saatler ve pırlantalı aynalar yer almıştır. Ayrıca bazı ziynet eşyalarının tamiri için de kayda değer harcamaların yapıldığı dikkat çekmiştir. Diğer yandan Nalandil Hanım'ın gündelik yaşamında gereksinim duyduğu hem dokuma hem de ziynet eşyalarının tedariki için gayrimüslim tüccar, esnaf ve zanaatkârlarla sıkı bir alış-veriş içerisinde girdiği anlaşılmıştır. Aslında saray kadınlarının çoğu tüketim kalıplarını seçerken gayrimüslim tüccar, esnaf ve zanaatkârları tercih ettikleri de bilinmektedir. Nalandil Hanım'ın toplam harcamaları arasında % 11'lik dilimle (547.624 kuruş) azımsanmayacak bir orana sahip olan ev eşyaları arasında dolap, ayaklı ve duvar saatleri, aynalar, divanlar, divan yastıkları, perdeler mutfak ve temizlik malzemeleri bulunmaktadır. Diğer başlığı altında sınıflandırılan harcamaların içerisinde Nalandil Hanım'ın dairesini ziyaret eden önemli kişiler için yapılan hazırlık masrafları, dairede görev yapan muhtelif kişilere verilen meblağlar, ulaşım vasıtalarına harcananlar, dini gün ve aylarda sunulan hizmetler için harcanan miktarlar yer almıştır.

2. Nalandil Hanım'ın Borçları ve Borçlar Meselesi

Osmanlı'da saray kadınlarının iktisadî veya ticarî ilişkilerinden kaynaklanan borçlar meselesini tüm hatlarıyla analiz etmek gerekir. Bunun yapılabilmesi için de saray kadınlarının gelir, harcama ve borç bağıntısının iyi kurgulanması gerekmektedir. Aksi takdirde borçlar meselesinin anlaşılabilmesi güçleşebilir. Söz konusu çalışmada Nalandil Hanım'a tahsis edilen gelirler tespit edilemediğinden bu üçlü bağıntı arasında bir kopukluk meydana gelmiş bu da borçlarla ilgili bazı değerlendirmelere ulaşamamasına neden olmuştur. Buna rağmen harcama-borç örüntüsü kapsamında birtakım tespitlere varılabilmektedir. Saray kadınlarının borçlarını iki şekilde incelemek mümkündür. Bunlar ilkinin satın alınan ürünler karşılığında ortaya çıkan borç diğerini borçları kapatmak üzere sarraflardan alınan ve karşılığında tahvil/senet verilen meblağlar oluşturmaktadır. Nalandil Hanım'ın borçları iki sınıfta da değerlendirilebilir. Nalandil Hanım gündelik yaşantısındaki tüketim kalıpları doğrultusunda tüccar, esnaf ve zanaatkâr zümrelerle iltimasta olmuştur. Bunlardan satın alınan emtialarla ihtiyaçlarını tedarik etmiştir. Tabi kimi alış-verişleri neticesinde borçlar mevzusunun husule geldiği anlaşılmıştır. Muhtemeldir ki satın alınan ürünler, hanım sultana tahsis edilen yıllık gelirin üstünde olduğu için borçlanma ya da senetle taksitlendirme yöntemine gidilmiştir. Masrafların süreç içerisinde artış göstermesi hatta bunlarda bir kısıtlamaya gidilmemesi borçların birikerek soruna dönüşmesine neden olmuştur. Bu mevzuyu ele almadan evvel harcama-borç bilançosunu açıklamakta fayda vardır (Bk. Sütun 2).

Sütun 2: Nalandil Hanım'ın Harcama-Borç Bilançosu (Kuruş)



Kaynak: BOA, TS.MA.e, 588/1, 2 ve 3; BOA, TS.MA.e, 7854.

Sütun 2'de Nalandil Hanım'ın 1858-61 yılları içerisinde tespit edilen masrafları ve 1867 tarihli arşiv kaydına göre süreç içerisinde biriken borçları verilmiştir (BOA, TS.MA.e, 588/10). Buna göre borçlar mevzusuyla ilgili iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki elinde senedi olan ve alacağı devlet erkânı nezdince netleştirilen borçlardır. Bu borçların toplamı 1.653.635 kuruşa tekabül etmiştir. Haddizatında ispat edilemeyen borçlar ise 1.243.979 kuruş olarak hesaplanmıştır (bk. Tablo 1).

Tablo 1: Nalandil Hanım'ın Tespit Edilen Borçları Ve Alacaklıların İsimleri (Kuruş)

Alacaklı	Meslek	Borç	Tenzil	Kalan
Avusturyalı Dimitri	Tüccar	42.671	12.671	30.000
Stefan	Tuhafiyeci	66.034	11.034	55.000
Madam Elfici (?)	Terzi	65.990	25.990	40.000
İbrahim Ağa	Hizmetkâr	19.850	1530	18.320
Mahmud Ağa	Hizmetkâr	22.958	4458	18.500
Ahmed Efendi	-	21.082	6082	15.000
Yunanlı Lufe	Arabacı	22.320	6320	16.000
Mihail	Kuyumcu	9063	2563	6500
Madam Sisiman	Tuhafiyeci	33.586	11.086	22.500
Dimitri	Hallaç	1836	336	1500
Yorgaki	Tabib	1066	566	500
Oyuncu Simokov	-	18.220	8220	10.000
Maradenk	Yorgancı	18.450	3450	15.000
Çakır	Tuhafiyeci	3144	144	3000
Hacı Ahmed Ağa	Kahvecibaşı	30.500	10.000	20.500
Arif Ağa	Harem Ağası	1000	350	650
Emin Ağa	Hizmetkâr	13.061	2061	11.000
Emin Ağa	Hallaç	3630	1210	2420
Ahmed Ağa	Bahçıvan	3069	1023	2056
Tahir Ağa	Yorgancı	3015	1005	2010
Koca Hüseyin Ağa	Hizmetkâr	20.000	-	20000

Köse Mehmed Ağa	Bargirci	1600	400	1200
George	Terzi	4390	2105	2285
Selanikli Osman Ağa	Çorapçı	3860	1280	2580
Uzun terzi	Terzi	6.635	2012	4623
Bazasar (?)	Tüccar	2300	300	2000
Kigorof (?)	Doğramacı	3280	1095	2185
Küçük Hasan Ağa	Hizmetkâr	4693	1593	3100
Covanni Braliçov	Esnaf	11.740	3740	8000
(...)	Arabacı	1200	1000	200
İsmail Ağa	Arabacı	18.550	6550	12.000
Ağbasar (?)	Basmacı	4515	1503	3012
Hayri Efendi	Hasırcı	12.177,5	3177,5	9000
Kafesci İbrahim Ağa	-	240	80	160
Aşar Efendi	Yorgancı	3303	1101	2202
Mösyö Penin (?)	Kunduracı	1530	510	1020
Haşim Efendi	Hizmetkâr	35.538	11.846	23.692
Mezder Bey	Kuyumcu	34.479	9479	25.000
Mihail	Saksonyacı	2818	936	1882
Sadık Efendi	Tüccar	14.000	4000	10.000
Esmâ Sultan merhumenin çırağlarından Tunagir Hanımın Kürk bahası ve dikiş masrafı	-	5500	1000	4500
Çukacı Hanı'nda sarraf Mirca'nın şeriki Hacak	Tüccar	15.670	-	15.670
Madama Anize (?)	Terzi	1098	398	700

Hakkı Ağa'nın	Arabacı	2500	500	2000
Hüsnü Efendi	Kâtip	27.202,5	8070	18.132,5
Halil Ağa	Hallaç	4000	1500	2500
Madam Mariçe'nin matlubatı	-	1070	270	800
Sarraf Mirça'nın ortağı Hacek	Tüccar	8520	1260	7.260
Dilniyaz	Kalfa	4000	1500	2.500
Salise Hanım	Yorgancı	45.000	-	45.000
Marfad (?)	Terzi	1400	700	700
Hüsnifer Hanım	-	8046	3346	4700
Bani (?)	Astarıcı	4689	1689	3000
(...)	-	6752	3752	4000
Hacı Tefvik Efendi	İmam	3890	1890	2000
Hristov	Kemençeci	7000	3500	3500
Cevher Ağa	Harem Ağası	3000	1.000	2000
Sultan Abdülmecid Han'ın bir kalfası (Vuslatyâr)	Kalfa	11.000	4.000	7000
Yahudi Yasef	Yazmacı	6450	2150	4300
Halil Efendi	Hizmetkâr	23.180	9500	13.680
Şerife Hanım	-	5000	-	5000
Ahmed Bey	-	3970	-	3970
Mürşide Hanım	-	11.500	-	11.500
Yakup Ağa	Lala	620	-	620
Naile Sultan	-	94.500	-	94.500
Nevinur Hanım	-	10.000	3223	6777

Emin Ağa	Hizmetkâr	4600	4600	-
Acem Hüseyin Efendi	Tüccar	15.000	8000	7000
Zihni Efendi	-	19.643	-	19.643
Yusuf Ağa	-	188.740,5	-	188.740,5
Madam Treze	Tüccar	175.000	47.925	127.075
Hacı Abdullah Efendi	Vakıf Kâtibi	12.000	-	12.000
Devletlû dördüncü Kadınefendi hazretleri	-	80.000	-	80.000
Ömer Bey	-	6000	-	6000
(...)	-	1000	-	1000
Galata'da kireç kapısında Fransa acentesi	-	248.700	248.700	-
Toplam		1.653.635	521.280	1.132.365

Kaynak: BOA, TS.MA.e, 588/10.

İlgili tabloda gösterildiği üzere Nalandil Hanım'dan alacaklı olan kişilerin isimleri, meslek grupları ve borçları farklılık göstermektedir. Bu verilerden hareketle Nalandil Hanım'ın gündelik yaşantısı doğrultusunda çeşitli esnaf grupları, tüccarlar, hizmetkâr ve sarayda görev yapan kişilerle sosyo-iktisadi ilişkiler içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tablo 1 incelendiğinde Müslim tüccar ve esnaf grupları kadar gayrimüslimlerin de hanım sultanla bağlantı içerisinde olduğu görülecektir.

Tabloda gösterilen toplam borç miktarı ve borca ilişkin yapılan ödemeler 1867 tarihli bir arşiv kaydına dayandırılmaktadır. Buna göre Nalandil Hanım'ın 1863 tarihinde vefat ettiği dikkate alındığında aradan geçen dört yıllık süre zarfında borçların o zamanki toplamı 1.697.775 kuruştur. Ancak bu borç miktarının önceki senelerde ne kadara tekabül ettiğine dair bir malumata da sahip değiliz. Bundan dolayı Nalandil Hanım'ın vefatından sonra geriye kalan toplam borcunun bu miktardan ibaret olduğunu iddia etmek de doğru değildir. Şuan için kabul edilebilir gerçek şudur ki 1867 yılında devlet erkânı nezdinde Nalandil Hanım'ın vefatından sonra kalan borcun 1.653.635 kuruş olarak gösterildiğidir. Hatta bu borçtan 521.280 kuruşunun düşürüldüğü ve geriye 1.132.365 kuruş kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak borcun kalan kısmının ödenip ödenmediğine ilişkin her hangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

Öte yandan Nalandil Hanım'dan alacaklı olduğunu iddia eden fakat ellerinde iddialarını doğrulayacak bir delili olmayan bazı kimselerin borç yığınlarından da bahsetmek gerekmektedir (bk. Tablo 2).

Tablo 2: Nalandil Hanım'ın ispatlanamayan borçları ve alacaklıların isimleri (kuruş)

Alacaklı	Meslek	Borç
Covanni	Tüccar	13.740
Saraylı Bir Hanım	-	31.000
Mehmed Yekta Efendi	Tuhafiyeci	299.540
Zühtü Efendi	Kahvecibaşı	19.643
Yusuf Ağa	Kahvecibaşı	188.740,5
Hafız Efendi	Terzi	6760
İbrahim Ağa	Hizmetkâr	2900
Terzibaşı Büyük Arslan	Terzi	81.400
Abram	Tuhafiyeci	25.518,5
İstefan	Sarraf	1000
Ömer Bey	Hazinedar	6000
Koşucu Celil	-	5700
Büyük Hasan Ağa	Hizmetkâr	67.410
Esterye	Keman ustası	9105
Küçük Arslan	Terzi	65.556
Hacı Abdullah	Kâtip	12.000
Acem Hüseyin Efendi	-	15.000
Emine Hanım	-	7500
Emin Ağa	Hizmetkâr	4100
-	-	1000
-	Saatçi	3068
Taceddin	Sac Esnafı	2900

Papaz oğlu	-	1902
-	-	1085
Küçük Mustafa Ağa	Hizmetkâr	990
Harem-i Hümayun-ı Şahane'de başkâtip Zaim Efendi hazretlerinin hademesi Fevzi Ağa	Hizmetkâr	22.970
-	Kethüda	30.500
-	Kalfa	18.336
Yakup Bey'in Eşi Gülperi Hanım	-	7750
Beşir Ağa	Başkapı Gulamu	14.500
-	-	240
Papazoğlu Haçedor	-	1220
Ağya	Tüccar	1700
-	Tuğracı Esnafi	4068
-	Keresteci	460
Osman Ağa	-	1900
Kigorak (?)	Doğramacı	854
-	-	240
Hacı Mehmed Ağa	-	270
-	Tuhafiyeci	2000
Ahmed Ağa	Bahçivanbaşı	2556
Osman Ağa	Çorapçı	2580
Uzun Terzi	-	4423
Badesar	Tüccar	2000
Hayri Efendi	-	5000

Cevahir Ağa	Haremağası	2000
Kastilan	-	4000
Reyman Ağa	Başaga	45000
Dilberniyaz	Kalfa	2500
Madam Marice	-	800,5
Hacik	Bezirgân	7260
Hacik	Sarraf	15650
Ağyasar	Basmacı	3012
Mösyö Kostaki	-	97.311
Yezide Hanım	-	31.000
Ferdinand Rechtsler	Arabacı	38.320
Toplam		1.243.979

Kaynak: BOA, TS.MA.e, 588/10, 4 Muharrem 1289/14 Mart 1872.

Tablo 2’de verilen bilgilerden hareketle 1867 yılında Nalandil Hanım’dan alacaklı olan kişilerin tespiti noktasında sıkıntıların yaşandığı tahmin edilmektedir. Her ne kadar borçların tespiti ve halledilebilmesi için alacaklılardan senet ibraz etme şartı aransa da meselenin probleme dönüşmesine engel olunamadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. İlerleyen kısımlarda örneklerle somut hale getireceğimiz bu mevzuyu şimdilik bir kenara bırakarak ispat edilemeyen borçlar meselesini ele alalım. Aslında Osmanlı’da Hanım sultanların vefatı sonrası tereke işlemleriyle birlikte alacaklıların araştırılmasına yönelik Bâb-ı Âli nezdinde bir komisyon oluşturuldu. Böylece bu komisyon aracılığıyla tahkikat işlemleri yapılır, komisyona başvuru yapanlar üzerinden bir borç çizelgesi hazırlanırdı. Hakeza Nalandil Hanım’ın vefatı sonrasında da benzer bir süreç yaşanmıştır. Muhtemeldir ki Nalandil Hanım’dan alacaklı olan kişiler senetli ve senetsiz olmak üzere iki sınıfta değerlendirilmiştir. 1867 yılındaki bu arşiv kaydında da senetli olan -yani alacağı ispatlanan- ve elinde makbuz olmayan şekilde iki adet borç listesi oluşturulmuştur.

Tablo 2’de verilen alacaklı listesi Nalandil Hanım’dan alacaklı olduğunu iddia eden tüccar, esnaf ve muhtelif kişilerden ibarettir. Bunlara ilişkin toplu ödemelerin yapılıp yapılmadığına dair kesin bir hükme varmayız. Ancak borçlar meselesinin sonraki süreçlerde diplomatik meselelere konu olduğu görülmüştür. Özellikle gayrimüslim tüccar ve esnaf sefaretler aracılığıyla borçlar mevzusunu sürekli gündeme getirmişlerdir. Örneğin Nalandil Hanım’dan 175.000 kuruş alacaklı olan ve alacağını tahsil edemeyen Avusturya tebaasından Madam Treze, meseleyi Avusturya sefaretine iletmiştir. Bunun üzerine 27 Mayıs 1867 tarihinde Avusturya sefareti tarafından hazırlanan bir yazı Hariciye Nezareti’ne takdim edilmiştir. Yazıda; Madam Treze’nin müteveffa Nalandil Hanım’dan 175.000 kuruş alacağı olduğu ve bu meblağı talep

etmesine rağmen ödemenin yapılmadığına ilişkin bilgiler yer almaktadır. Avusturya sefaretî, borcun bir an evvel tahsili için Hazine-i Hâssa'ya bilgi verilmesini talep etmiştir. Bu bağlamda Hariciye Nezaretî Mektubî Kalemî'nden Mâbeyn-i Hümâyün Müşirliğine gönderilen bir başka yazıyla da borcun incelenmesi ve ödenmesi istenmiştir (BOA, HR.MKT., 526/8; BOA, HR.MKT., 576/65).

Yine Nalandil Hanım'dan alacaklı olan kişiler arasında dikkat çeken bir diğer kişi ise Ferdinand Rechtsler'dir. Avusturya tebaasından olan Ferdinand, araba ve araba malzemeleri ticaretiyle iştiğal etmiştir. Nalandil Hanım, 1860 yılında mezkûr tüccardan 38.320 kuruş değerinde araba ve kayış takımı satın almıştır. Ticaretten doğan meblağın da taksitle ödenmesi iki taraf arasında kararlaştırılmıştır. Bu doğrultuda Kahveci Yusuf Ağa ile Hacı Arif Ağa, bu borcun 21.320 kuruşunu Ferdinand'a ödemişlerdir. Borçtan geriye kalan 17.000 kuruş karşılığında söz konusu tüccara 1860 yılının kasım ayında senet verilmiştir. Ancak ödeme gerçekleşmemiştir. Gerçi Sultan Hanım'ın vefatından sonra borçların ödenmesi için Bâb-ı Âli'ye bağlı bir komisyon oluşturulmuştur. Bu komisyonda yer alan Deavî Nazım merhum Hacı Arif Efendi, Nalandil Hanım'ın borçlarının takibi, tespiti ve ödenmesinden sorumlu tutulmuştur. Diğer alacaklılar gibi Ferdinand da ilgili komisyona müracaat ederek borçlarının tahsil edilmesini talep etmiştir. Nalandil Hanım'ın terekesinin satılmasından sonra taksitli bir şekilde ödemelerin yapılacağına dair kendisine bilgi verilmiştir. Ancak aradan epey bir zaman geçmesine rağmen alacağını tahsil edemeyen Ferdinand, meseleyi sefaret aracılığıyla çözme yöntemine başvurmuştur. Bunun üzerine mesele 24 Haziran 1883 tarihinde Avusturya Sefaretî tarafından Hariciye Nezaretî'ne bildirilmiştir. Konuyla ilgilenen nezaret, meselenin halledilmesi için ilgili birimlerle irtibata geçmiştir. Terekenin satışından sonra Ferdinand'a neden ödeme yapılmadığı sorgulanmıştır. Hazine-i Hâssa'nın konuyla ilgili nezarete vermiş olduğu bilgide ödemenin sehven yapılan bir hatadan kaynaklı olarak gerçekleşmediğine dikkat çekilmiştir. Hariciye Nezaretî, meselenin sulh ile halledilmesini istemiştir (BOA, HR.H., 383/24).

Borç meseleleriyle ilgili Avusturya Sefaretinden Hariciye Nezaretî'ne pek çok yazı gönderilmiştir. Ferdinand ve Madam Treze bunlardan bir kaçıdır. Hakeza hanım sultandan alacaklı olan Covanni Kalecyan ve Mösyö Pavel Anino'da alacaklarını tahsil edememeleri üzerine sefaret aracılığına başvuru yapmıştır (BOA, HR.UHM., 215/53). Öte yandan Nalandil Hanım'ın borçları ödenememesinden ötürü bazı mallarının da rehin olarak verildiği tespit edilmiştir (BOA HR.MKT., 623/85, BOA, HR.MKT., 64/90). Hanım sultandan alacaklı olan sarraf Kostaki'ye bazı kıymetli mallar *-purlantalı, yakutlu, zümrütlü yüzükler ve gerdanlıklar, inci küpeler, tek taş yüzük, broş* vs.- rehin bırakılmıştır (BOA, TS.MA.e, 588/4). Yine Nalandil Hanım, borçları karşılığında birtakım mücevher ve kıymetli eşyasını Hüsünümek Hanım'a rehin olarak bırakmıştır (BOA, TS.MA.e, 588/9). Bu ve benzeri örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Nalandil Hanım'dan alacaklı olan kişiler zararlarını tanzim etmek maksadıyla farklı yöntemlere eğilim göstermişlerdir.

3. Nalandil Hanım'ın Terekesi

Çalışmanın problematik kurgusu tasarlanırken merak edilen hususların başında Nalandil Hanım'ın terekesinin satışından elde edilen gelirin borçların ne kadarna tekabül ettiği idi. Burada terekeden elde edilen miktarı ortaya koymakla birlikte Nalandil Hanım'ın gündelik yaşantısında kullandığı eşyaların kıymet bakımından analizi yapılarak harcamaların borçlarla olan ilişkisini daha somut bir şekilde izah etmek amacı da bulunmaktaydı. Nitekim Nalandil Hanım'ın muhalefâtına ilişkin esas verilere ulaşamadığından bu tespitlere varılamamıştır. Yukarıda da izah edildiği üzere terekeden elde edilen gelirin borçları kapatmaya yeterli olmadığı bilgisi terekenin muhteva bakımından pek de kıymetli eşyaları barındırmadığı düşüncesini

zihinlerde inkişaf ettirmektedir. Bununla birlikte Nalandil Hanım'ın vefatından sonra kalan eşyalarını ihtiva eden bir listede kıymetli eşyaların yer almaması bu düşünceyi destekler mahiyettedir (Bk. Tablo 3). Ancak şunu da göz ardı etmemek gerekir ki Nalandil Hanım'ın sarraf ve tüccarlarla olan alış-verişi neticesinde borçları karşılığında kıymetli mallarını -yani mücevheratını- alacaklara rehin olarak bırakması terekenin kıymetini düşüren önemli etkenlerin başında geldiği tahmin edilmektedir. Öte yandan Nalandil Hanım'ın terekesine ulaşılamasa da Hazine-i Hassa'ya aktarılan eşyaların bir kısmını ortaya koymak mümkündür (Bk. Tablo 3).

Tablo 3: Nalandil Hanım'dan Kalan Bazı Eşyaların Listesi

Eşyanın Cinsi	Adet	Sandık Numarası
Sim pul (...)	2	1
Sapları yıldız taşan çatal, bıçak ve kaşık	3	1
Sim yemek bıçağı	2	1
Sim dürbün	1	1
Sim su küpü	5	1
Sim şamdan	1	1
Perhiz sahanı	2	1
Sim Sigara tablası		1
Sim bıçak ve çatal	2	1
Sim yıldızlı çatal ve bıçak	2	1
Sim yıldızlı su küpü	1	1
Maden şerbet tepsisi	1	1
Porselen kahve fincanı maa zarfı	1	1
Sedef saplı ve kuş resimli yelpaze	1	1
Bir tarafi aynalı yelpaze	2	1
Saplı ve ortaları mineli yelpaze	1	1
Bir çift altın küpe	1	1

Kürk	2	1
Mütenevvi yatak ve minder ve yastık yüzleri	9	1
Pamuk memlu şişte yastık ve gezdirme minder	8	4(bohçadır)
Pamuk memlu minder ve yastık	6	5 (bohçadır)
Gezdirmе minder	2	11 (bohçadır)
İşlemeli minder ve yastık yüzleri	1	12 (bohçadır)
Kenarları ipek işlemeli yastık örtüsü	6	15 (bohçadır)
Kenarları ipek ve sırma işlemeli yastık örtüsü	5	15 (bohçadır)
Pamuk yastık	18	16 (bohçadır)
Pamuk memlu kebir sedir minderi	4	21 (bohçadır)
Pamuk memlu sedir yastığı	8	21 (bohçadır)
Bohça içerisinde hamam takımı	1	1
Hamam takımı	1	9 (bohçadır)
Başları sırma işlemeli ayak ve abdest havlusu	6	1
Başları sırma işlemeli sofrа takımı	5	15 (bohçadır)
Başları ipek işlemeli sofrа takımı	5	15 (bohçadır)
Sofra takımı	3	15 (bohçadır)
Patiska zeyinli bohça	1	15 (bohçadır)
Mütenevvi elbise bohçası	46	15 (bohçadır)
Topraktan maa kapak perhiz sahanı	6	17
Maa kapak saksonya taklidi sahan	67	19
Kebirce salata tabağı	4	19
Mütenevvi yarım çay takımı	20	20

Porselen kahve fincanı	14	1 (sandıktır)
Delail-i Őerif ve kitab	6	1
NakiŐli işlemeli seccade	9	7 (bohçadır)
Pul işlemeli seccade	1	2 (bohçadır)
Maa minder işlemeli seccade	1	13 (bohçadır)
İŞlemeli yorgan	14	6 (bohçadır)
Patiskadan yorgan ve yatak çarŐafı	40	10 (bohçadır)
Mütenevvi yatak çarŐafı	13	15 (bohçadır)
Sırma işlemeli masa örtüsü	1	2 (bohçadır)
Pul işlemeli masa örtüsü	1	2 (bohçadır)
Sim tül işlemeli havlu ve masa örtüsü	5	13 (bohçadır)
Mütenevvi kadın entarisi	5	2 (bohçadır)
Müstamel pencere perdesi	20	14 (bohçadır)
Mütenevvi saplı müstamel ŐiŐe	4	18 (bohçadır)
Piyano	1	21
Karyola	1	21
Pamuklu pencere perdeleri maa tül	39	
Mütenevvi su ve kahve güğümü	7	22
Nahoş ibrik	3	22
Nahoş leğen	1	22
Nahoş süzgeç	2	22
Nahoş tepsi	5	22
Nahoş saplı tava	4	22

Nahoş kefeci	5	22
Kapaklı tencere	4	22
Nahoş bakraç	3	22
Maa kapak kuşhane tencere	7	22
Kapaklı yumurta tavası	12	22
Nahoş perhiz sahanı	5	22
Nahoş tatlı tabağı	8	22
Kapaklı çorba tası	3	22
Tunç havan	1	22
Nahoş el tası	2	22
Polat tepsi	3	22
Hamam tası	4	22
Sarı ibrik	1	22
Sarı leğen	1	22
Sarı tepsi	4	22
Maa kapak mangal içi	3	22
Nahoş mangal	1	22
Maa içi sarı mangal	2	22
Genel Toplam	539	-

Kaynak: BOA, TS.MA.e, 1300/62, s.1-5.

Tablo 3'te gösterildiği üzere Nalandil Hanım'dan kalan ve gündelik yaşamında kullandığı bir takım araç-gereçten bahsedilebilir. Tablodan da anlaşıldığı gibi eşyaların kıymetleri hakkında bir hükme varmak mümkün değildir. Yalnızca miktar bakımından birtakım tespitler yapılabilir. Eşyaların ekseriyetinin dokuma, mutfak gereçleri ile ev yaşantısında kullanılan birtakım edevatlardan oluştuğu görülmektedir.

Sonuç

Güç, ihtiras ve gösterişli yaşamlarıyla toplumsal kademenin en salahiyyetli sınıflardan birini teşkil eden saray kadınları, Osmanlı saray hayatı içerisinde en dikkat çeken unsurların başında gelmiştir. Kendilerine tahsis edilen gelirler, gündelik yaşantıları kapsamında harcadıkları meblağlar her dönemde ilgi görmüş ve aynı zamanda geride bıraktıkları borçlarla adlarından söz ettirmişlerdir. Ancak saray kadınlarının gelir-gider kalemleri kadar borçlar mevzusunun araştırmalara konu olmadığı tespit edilmiştir.

Nalandil Hanım'ın vefatından sonra kalan hesap defterleri, masraf pusulaları, borç çizelgeleri, ödeme evrakları ve borçlarla ilgili diğer yazışmalar dikkate alındığında gelir, gider ve borç kayıtlarının düzenli olarak kayıtlara geçmediği kanaatine varılmıştır. Bundan dolayıdır ki çalışmanın hazırlık safhasında belirlenen bazı amaçlar ortaya konulamamıştır. Mesela Nalandil Hanım'ın gelir kalemleri tespit edilemediğinden gelir-gider dengesi anlaşılabilmiştir. Ancak bazı harcama kalemlerinden hareketle 1858-61 yılları içerisinde yapılan harcamaların ortalama miktarı tespit edilebilmiştir. Ayrıca Nalandil Hanım'ın harcama kalemlerinin ekseriyetle dokuma, ziynet ve ev eşyası etrafında şekillendiği görülmüştür.

Çalışmanın problem noktasını teşkil eden borçlar meselesinin saray kadınları arasında alışla gelen bir durum olduğu, sorunun öteden beri saray erkânı tarafından ele alındığı ve bunun önünün alınmadığı anlaşılmıştır. Borçların tespiti ve ödenmesi noktasında Bâb-ı Âlî bünyesinde bir komisyonun teşekkül ettirildiği sonucuna ulaşılmıştır. Borçların tespiti sonrasında ödeme yolları içerisinde hanım sultanların terekesinin satışa sunulduğu ve buradan elde edilen gelirle ödemeler yapılmıştır. Ancak terekenin borçları kapatmaya kâfi gelmediği durumlarda da iç hazineden -Hazine-i Hâssa- tahsis edilen meblağla borçlar ödenmiştir. Tabi yüklü ödemelerin taksitlendirilmek veya senetlendirilmek suretiyle çözüme kavuşturulduğu tespit edilmiştir. Bu itibardır ki Nalandil Hanım'ın borçları da bu usul ve kaideler çerçevesinde halledilmeye çalışılmıştır.

Nalandil Hanım'ın vefatından sonra kayda değer miktarda -2.941.754 *karuş*- bir borç ve bu borca ilişkin muhtelif senetler bulunmaktadır. Bu borcun ekseriyetle tüccar, esnaf ve sarayda bulunan muhtelif kişilere ait olduğu görülmüştür. Özellikle tüccar ve esnaf gruplarıyla olan borçlarının alış-verişten kaynaklandığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte borçların ödenmesi için de sarraf ve sarayda nüfuz sahibi kişilerden borç aldığı tespit edilmiştir. Öte yandan Nalandil Hanım'ın borçlarının ödenmesi için terekesi satışa çıkartılmıştır. Ne var ki terekeden elde edilen meblağın borçları kapatmaya kâfi gelmediği anlaşılmıştır. Ancak terekenin satışından sonra elde edilen gelirin ne kadar olduğu tespit edilememiştir. Hatta vefatından sonra kalan malları içerisinde -tereke- kıymetli malların yer almadığını ekseriyetinin dokuma ve ev eşyasından müteşekkil olduğu görülmüştür. Hakeza kıymetli eşyaları içerisinde yer alan ziynet eşyalarının borçları karşılığında sarraf Kostaki tarafından rehin alındığı, bu eşyaların devlet erkânı tarafından geri alındığı ve bunların da satışa sunulduğu ve borçların ödenmesi işlemlerinde kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- [1] (TS.MA.e), 1203/3.
- [2] (TS.MA.e), 544/64.
- [3] (TS.MA.e), 545/ 3, 4, 5, 6 ve 7.
- [4] (TS.MA.e), 588/1, 2, 3, 6 ve 10.
- [5] (TS.MA.e), 7854.
- [6] (Y..MTV.), 313/ 142.
- [7] (Y..MTV.), 67/40.
- [8] (Y..MTV.),69/80.
- [9] (Y..MTV.)313/95.
- [10] TS.MA.e, 1300/62.
- [11] Açıba, Harun (2007), Kadınefendiler (1839-1924), Profil Yayıncılık, İstanbul.
- [12] Akgündüz, Ahmet (1995), İslam Hukukunda Kölelik-Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- [13] Akgündüz, Ahmet (2011), Sarayda Harem (Saray-Kadın-Aşk), Hayat Yayıncılık, İstanbul.
- [14] Akyıldız, Ali (2017), Haremin Padişahı Valide Sultan, Timaş Yayınları, İstanbul.
- [15] Akyıldız, Ali (2019), *Saray Harem ve Mahrem*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- [16] Ali Ufkî Bey/ Bobovius ,Albertus (2013), Saray-ı Enderun, Kitap yayınevi, İstanbul.
- [17] Altındal, Meral (1993), Osmanlı'da Harem, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- [18] Başarı, Özlem (2018), Osmanlı Hanedan Kızları ve Gelirleri (XVIII. Yüzyıl ve XIX. Yüzyılın İlk Çeyreği), Kriter Yayınevi, 2018.
- [19] Bozkurt, Fatih (2016), III. Mustafa Dönemine Ait Bir Kadınefendinin Masraf Defteri, Okur Kitaplığı, İstanbul.
- [20] Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), (TS.MA.e), 646/5. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), 928/25.
- [21] Işıktaş, Erkan (2020), “Sultan II. Mahmud’un Başıkbalı Hüsnü Melek Hanım’ın Kıymetli Malları Üzerine Bir Değerlendirme”, Geçmişten Günümüze Tarih Araştırmaları, Ed. Mutlu Adak, Gazi Kitabevi, (Uluslararası), Ankara, (91-111).
- [22] Işıktaş, Erkan (2021), “3862, 3863, 3865, 3866 Numaralı Masraf Defterleri Işığında Şah Sultan’ın Yapmış Olduğu Harcamaların Sosyo-İktisadî Açından Analizi”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 23/2, (411-428).
- [23] Kara, Yıldırım (2010), Osmanlı’da Kadın Saltanatı, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.
- [24] Ortaylı, İlber (2008), Osmanlı Sarayında Hayat, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul.
- [25] Peirce, Leslie P. (1996), Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümranlık ve Kadınlar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları İstanbul.
- [26] Saz, Leyla (2000), Anılar 19. Yüzyılda Saray Haremi, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
- [27] Saz, Leyla (2010), Haremde Yaşam, DBY Yayınları İstanbul.
- [28] Süleyman Kani, İrtem (1999), Osmanlı Sarayı ve Haremin İç Yüzü, Temel Yayınları, İstanbul.
- [29] Süreyya ,Mehmed (1995), Sicill-i Osmani, Cilt 1, Haz. Ali Aktan vd., İstanbul.
- [30] Uluçay, Çağatay (1992), Harem II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- [31] Uluçay, M. Çağatay (2011), Padişahların Kadınları ve Kızları, Ötügen Neşriyat, İstanbul.
- [32] Ünüvar, Safiye (1964), Saray Hatıralarım, Nuruosmaniye Matbaası, İstanbul.
- [33] Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı, (Y..MTV.), 42/39.



Journal of Universal History Studies

Yunan Ordusu Başkomutanı General Trikupis'in Esareti (2 Eylül 1922)¹

The Captivity of the Greek Army Commander-in-Chief, General Trikupis

(September 2, 1922)

Submission Type: Research Article

Received-Accepted: 31.08.2022 / 28.09.2022

pp. 239-252

Journal of Universal History Studies (JUHIS) • 5(2) • December • 2022 •

Güzin Çaykiran

Ministry of National Defence ATASE Archive, Dr., Ankara, Turkey

Email: guzincaykiran@gmail.com

Orcid Number: 0000-0002-8524-8405

Cite: Çaykiran, G. (2022). Yunan Ordusu Başkomutanı General Trikupis'in Esareti (2 Eylül 1922). Journal of Universal History Studies, 5 (2) , 239-252. DOI: 10.38000/juhis.1168594

¹ This article is analyzed by two reviewers and it is screened for the resemblance rate by the editor/ Bu makale iki hakem tarafından incelenmiş ve editör tarafından benzerlik oranı taramasından geçirilmiştir.

* In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed/ Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur.

* This work is licensed under a [Creative Commons BY-NC-SA 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/) (Attribution-Non Commercial-Share Alike).

* There is no conflict of interest with any person/ institution in the prepared article/ Hazırlanan makalede herhangi bir kişi/ kurum ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Öz

Sakarya Meydan Muharebesi'nin muzafferiyetle sonuçlanmasından sonra Yunan ordusu, Eskişehir-Afyon hattına çekilmişti. Buna göre de Türk ordusu, Yunanlıları Anadolu'dan atmak için 10,5 ayını taarruz hazırlıklarıyla geçirmişti. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra Başkomutan Gazi Mustafa Kemal Paşa, 26 Ağustos 1922'de ordusuna taarruz emri vermiş ve ilk günde Yunan cephesine girilmişti. Beş gün süren Büyük Taarruz'da başarılı muharebelerle Yunan ordusu perişan edilmiş, 30 Ağustos Başkomutan Meydan Muharebesi ile de bu orduya son darbe vurulmuş ve mütebaki Yunan kuvvetlerinin Anadolu'dan kaçışı başlamıştı. Kaçmaya çalışan Yunan kuvvetleri arasında Trikupis kolu da vardı. Bu kolun etrafı, Türk kuvvetleri tarafından sarılınca kol kurtuluşu, beyaz bayrak çekmekte bulunmuştu. Kolun esir edilmesinden sonra General Nikolaos Trikupis, Başkomutan Mustafa Kemal Paşa'ya götürülmüş ve Trikupis, Paşa'dan Yunan Ordusuna Başkomutan olarak atandığını öğrenmişti. Trikupis, Kırşehir'de bir yıl esir olarak tutulduktan sonra Atina'ya dönmüştü. Çalışmada Büyük Taarruz sonrasında esir edilen Yunan Ordusu Başkomutanı General Trikupis'in esareti ele alınmıştır. Nitel yöntemle ele alınan çalışmada General Trikupis'in nasıl esir alındığına dair ihtilafli konuların giderilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İstiklal Harbi, Başkomutan Gazi Mustafa Kemal Paşa, Büyük Taarruz, Başkomutan Muharebesi, General Nikolaos Trikupis.

Abstract

After the Sakarya Pitched Battle resulted in triumph, the Greek army retreated to the Eskişehir-Afyon line. According to this, the Turkish army spent 10.5 months preparing for an offensive to expel the Greeks from Anatolia. After the preparations were completed, Commander-in-Chief Gazi Mustafa Kemal Pasha ordered his army to attack on 26th August 1922, and on the first day, the Greek front was broken through. With successful battles in the five-day Great Offensive, the Greek army was devastated, and with the Field Battle of the Commander-in-Chief on August 30, this army was dealt the final blow and the escape of the subsequent Greek forces from Anatolia began. Among the Greek forces trying to escape was the arm of Trikupis. When this arm was surrounded by Turkish forces, the arm raised a white flag to achieve liberation. After the captivity of the arm, General Nikolaos Trikupis was taken to Commander-in-Chief Mustafa Kemal Pasha who learned from Trikupis Pasha that he had been appointed commander-in-chief of the Greek army. Trikupis returned to Athens after being held prisoner for a year in Kırşehir. The study focused on the captivity of General Trikupis, Commander-in-Chief of the Greek Army, who was captured after the Great Offensive. The study, which is handled by the qualitative method, aims to eliminate the disputed issues about how General Trikupis was taken prisoner.

Keywords: Turkish National War, Commander-in-Chief Gazi Mustafa Kemal Pasha, Great Offensive, Field Battle of the Commander-in-Chief, General Nikolaos Trikupis.

Giriş

Birinci Dünya Savaşı sonunda 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi sonrası Anadolu'nun birçok yeri İtilaf devletlerine ait kuvvetler tarafından işgal edilmeye başlanmıştı. Bu işgallere başlangıçta gayrinizami harp birlikleri olan Kuvayımilliye karşı koymuştur. 9 Kasım 1920'den (Timur, Atakan vd., 1975, s. 231) sonra ise nizami harp birliklerinin kurulmasıyla Türk ordusu, Batı Cephesi'nde Yunan ordusuna karşı 6-11 Ocak 1921'de I. İnönü ve 26-31 Mart 1921'de II. İnönü Muharebelerini başarıyla vermişti (Öztlü, Atatürkansiklopedisi.gov.tr) Sonrasında ise 8-15 Nisan 1921'de Aslıhanlar-Dumlupınar ve 8-25 Temmuz 1921'de de Kütahya-Eskişehir Muharebeleri ile Yunan ordusunun Sakarya Nehri'nin batısına kadar ilerlemesi engellenememişti. Bu durum karşısında Başkomutan Mustafa Kemal Paşa ordusunu, Sakarya Nehri'nin doğusuna çekmiş (Koç, 2021, s. 113, 159) ve burada 23 Ağustos'ta Yunan ordusunu karşılamıştı. 22 gün 22 gece süren Sakarya Meydan Muharebesi, 13 Eylül 1921'de muzafferiyetle sonuçlanmış ve Yunan ordusu, Sakarya Nehri'nin batısına atılmıştı (İSH-Kutu: 1374, Gömlek: 90, Belge: 13). Neticede Yunan ordusu ile muharebeler bundan sonra Sakarya Nehri'nin batısında gerçekleşecektir.

Batı Cephesi'nde Sakarya Meydan Muharebesi'nden sonra Türk ordusu, Yunan ordusunu Anadolu'dan atmak için büyük bir taarruz hazırlığına başlamıştır. Bu hazırlıklar; Sad Taarruz Planı'nın hazırlanması, ordu teşkilatının kurulması, teşkilat değişikliği, konuş değişiklikleri, eğitim ve tahkimat gibi faaliyetlerden oluşmaktaydı (Çalhan, 1994, s. I-III). Türk ordusu, 25 Ağustos 1922 itibarıyla hazırlıklarını tamamlamış ve Başkomutan Mustafa Kemal Paşa'nın emriyle 26 Ağustos 1922 sabahı Yunan ordusuna karşı taarruza geçmişti. Bu taarruza karşı Yunan ordusu mukavemet etmeye çalışsa da batı ve kuzey istikametinde çekilmeye başlamıştı. Nihayetinde 26-30 Ağustos 1922 tarihleri arasında Büyük Taarruz ve 30 Ağustos 1922'de Başkomutan Meydan Muharebesi'nde Türk ordusu, başarılı muharebelerle Yunan ordusunu yenilgiye uğratmıştı. Bu tarihten sonra da Yunan ordusuna karşı takip harekâtı başlamış ve dağılmış ordu birlikleri, İzmir istikametinde Anadolu'dan sürülmeye başlanmıştı. General Nikolaos Trikupis de bu harekât sırasında esir alınmıştı.

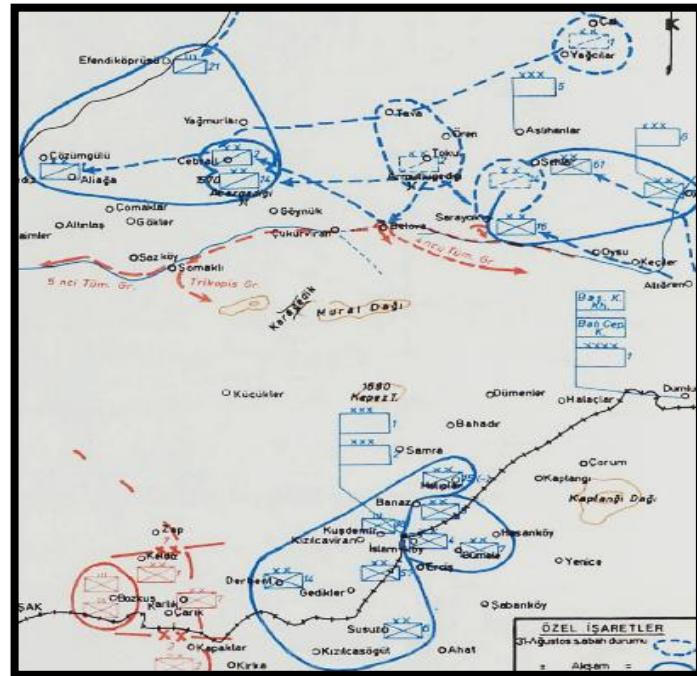
Çalışmada Büyük Taarruz sonrasında esir alınan General Trikupis'in esareti ele alınmıştır. Çalışmanın ana kaynaklarını Milli Savunma Bakanlığı Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı kütüphanesinde yer alan Yunancadan çevrilmiş daktilo eserler oluşturmakta olup adı geçen daire başkanlığı tarafından yayınlanan Türk İstiklal Harbi Serisi'ne ait eserlerden de yararlanılmıştır. Ayrıca konuya dair diğer kaynaklara da bakılmıştır. Çalışmada söz konusu kaynaklar içerik analizi yöntemiyle incelenmiş ve Trikupis'in nasıl esir alındığına dair ihtilafli konulara açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

1. Yunan General Nikolaos Trikupis'in Esareti

30 Ağustos 1922'de 4. Kolordu sorumluluk sahasında gerçekleşen Başkomutan Meydan Muharebesi, Adatepe'de meydana gelmişti. Muharebede; 23. Tümen güneyden, 3. Kafkas Tümeni batıdan, 5. Kafkas Tümeni doğudan, 11. Tümen kuzeydoğudan, 16. Tümen ve 61. Tümen de kuzeyden Yunan kuvvetlerini çevirerek taarruz etmiştir. Taarruzda birçok ganimet ele geçirildiği gibi Yunan kuvvetleri perişan bir halde dağlara kaçmış, yüzlercesi de esir edilmişti. Esir edilen subayların ifadesinden taarruz edilen mıntıkada 1. ve 2. Yunan Kolordu Komutanları General Trikupis ve General Digenis ve Yunan tümenlerinden 5. 9., 12. ve 4. Tümenin mütebaki kuvvetleri bulunmaktaydı (İSH-Kutu: 1802, Gömlek: 20, Belge: am).

Başkomutan Meydan Muharebesi'nden sonra Yunan kuvvetleri çeşitli kollara ayrılarak kaçmışlardır. Bunlardan Albay Kallidopulos ile Dimaras'ın 2.000 kişilik kolu, güneye Dumlupınar'a doğru ayrılmışlar fakat bir çıkış yolu bulamadıklarından tekrardan kuzeye yönelmişlerdi (Spiridonos, 1976, s. 20). Bu kaçış esnasında 7. Yunan Tümeni Kurmay Başkanı Çolakoğlu ile Kallidopulos arasında anlaşmazlık çıkmış ve Çolakoğlu ile bir kol, Karacahisar-Kapaklar güzergâhını kullanarak 1 Eylül sabahı Uşak'a ulaşmış ve Fragkos (Fragko)² Grubuyla birleşmişti (Erdem, 2017, s. 475). Kallidopulos kolu ise 1 Eylül 1922'de saat 16.00'da Murat Dağı'nın kuzeydoğu giriş kısmında ani piyade ateşine tutulmuştu. Kol yürüyüşü bıraktıktan sonra Türk süvarileri³ tarafından sarıldığını anlamış ve kol komutanları kendi aralarında yaptıkları görüşme sonunda askerin yorgun olması, cephane yetersizliği ve kuşatma çemberinden kurtulmaya çalışmanın mümkün olunamayacağı kanaatine vararak 1 Eylül 1922 saat 20.00'da Türk birliklerine teslim olmuştu. Yunan Genelkurmay Başkanlığı Beynelmillel Askerî Tarih kitabına göre teslim olanların sayısı 12. Yunan Tümeni dâhil 84 subay ve 1.600 er idi (Yunan Genelkurmay Başkanlığı Beynelmillel Askerî Tarih, 1967, s. 846). Başka bir Yunan kaynağında ise esir edilenlerin sayısı 1 general, 1 tümen komutanı, 84 subay ve 1.500 erden oluşmaktaydı (Hrisonos, 1937, s. 223; İSH-Kutu: 1802, Gömlek: 20, Belge: ava). Batı Cephesi Harp Ceridesi'ne göre teslim olanlar arasında 4. Tümen Komutanı General Dimaras, 12. Tümen Komutanı General Kallidopulos, 12. Tümen Tugay Komutanı Albay Milakos, 2. Kolordu Topçu Komutanı Albay Hacı Petro, 1. Kolordu Topçu Komutanı Papayani, 12. Tümen Topçu Komutanı Yarbay Panalupolus, 4. Tümen Topçu Komutanı ve 2. Tümen 1. Şube Müdürü dâhil olmak üzere 40 kadar subay ve miktarı henüz tespit edilememiş külliyetli miktarda esir vardır (İSH-Kutu: 1802, Gömlek: 20, Belge: ay).

Kroki 1: 1-31 Ağustos 1922'de Muharebe Durumu



Kaynak: Niş ve Söker, 1995, Ekler kısmı; Kroki-2a

² Birçok kaynakta Frango kolu olarak ifade edilmektedir. Bu çalışmada Nilüfer Erdem'in *Yunan Tarihçiliği Göziyle Anadolu Harekatı 1919-1923* adlı eserinde geçtiği şekilde "Fragkos" olarak kullanılması tercih edilmiştir.

³ Spiridonos'a göre Türk Süvari Kolordusu, Türklerin en önemli silahı idi (Erdem, 2017, s. 464).

Türk ordusundan kaçan diğer bir kol da 9. Yunan Tümeni Komutanı Albay P. Gardikas'ın kolu idi (Erdem, 2017, s. 477). Bu kol, Trikupis kolundan Ovacık köyünde ayrılan bir kol olup 9., 12. ve 4. Tümenlerle diğer tümenlerin mütebaki kuvvetlerinden oluşmaktaydı. Ayrıca bu kola, 29 Ağustos'ta Hamur köyünden ayrılan ve Allıören'den Gediz'e doğru ilerleyen (Kanellopulos, (t.y.), s. 89) 5. Tümen Komutanı Albay Rakas'ın kolu da eklenmişti. Gardikas kolu, 31 Ağustos'ta saat 09.00'da Belova sırtlarına gelmiş, Türk süvari birliklerinin şiddetli ateşi altında büyük miktarda ölü ve yaralı zayıyla saat 12.00'da Belova köyünün 5 km. batısına varmıştı. Burada üç saat dinlendikten sonra (Genelkurmay Başkanlığı Beynelmillel Askerî Tarih, 1967, s. 846) 25.000 kişilik kol, batıya yürüyüşüne devam etmiş ve 1 Eylül 1922'de akşam saatlerinde Takmak (Eşme) köyünde Fragkos Grubu ile birleşmişti (Spiridonos, 1976, s. 260).

1 Eylül 1922'de Trikupis kolu, Murat Vadisi ile Sumaklı'ya hareket halindeydi. Bu sırada Türk süvarilerinin piyade ve makineli tüfek ateşiyle karşılaşmışlar, güneye yönelerek kaçmaya çalışmışlardı. 1/2 Eylül 1922 gecesi Küçükler köyünde istirahat etmişlerdi (Niş ve Söker, 1995, s. 60). Küçükler köyünden Minkarip'e hareketleri sırasında bölgede bulunan süvari bölüğüne bir köylü gelerek; "Murat Dağı'ndan Minkarip-Karacahisar'a bir tümen kadar Yunan kuvvetinin geldiğini" haber vermişti. Bu kuvvet, geçtiği yerleri ateşe veriyordu. 5. Kafkas Tümeni Komutanı Dadaylı Yarbay Halit (Kurnay Albay Akmansu⁴) Bey birliklerine ve 23. Tümen emrine verilen 69. Alaya (Belen, 1983, s. 489) Göğen köyünde tertiplenmesini ve mevzilerini savunmasını emretmişti. 23. Tümen 69. Alay 1. Taburu, Göğen köyünde mevzilendikten sonra 5. Kafkas Tümenini beklerken Karacahisar güney sırtlarında Türk süvarileri, ateş muharebesi yapmaktaydı.⁵ Muharebe Yunan kaynaklarında şöyle anlatılmaktadır:

"General Trikupis, Türk süvari birliklerinin taarruzunu karşılamak üzere 13. Tümene emir vermişti. Fakat ihtiyat bölüğü erleri, muharebe hattına ilerlemeleri emredilince mermileri olmadığından ve boş yere feda edilecekleri düşüncesiyle muharebeyi reddetmişlerdi. Hatta borazancı da emir almaksızın ateş kes emri vermişti. Güneye doğru ilk hattı işgal eden erler de 600 metreye kadar yaklaşan Türk askerlerinin ilk ateşine maruz kalınca buldukları hattı terk etmeye başlamışlardı. Bunun üzerine General Trikupis borazancıya ateşe başla emri vermiş, hatta geri çekilen askerine de vatana karşı vazifelerini hatırlatmış fakat muvaffak olamamıştı. Bunun üzerine Trikupis top ateşi için emir vermişti. Fakat Yunan askerleri emre karşı çıkmış ve kendisini Türklere bizzat teslim edecekleri tehdidinde bulunarak topçu taarruzuna yanaşmamışlardı. Trikupis, böyle acıklı vaziyetin karşısında kalarak ve kalbi parçalanarak topların ve makineli silahların imha edilmesini emretmişti" (Kanellopulos, (t.y.), s. 87-88; Yunan Genelkurmay Başkanlığı Beynelmillel Askerî Tarih, 1967, s. 848).

⁴ Halit Bey'in soyadı çeşitli kaynaklarda Akmansü şeklinde geçmektedir. Bu çalışmada Necati Ökse, Nusret Baycan ve Salih Sakaryalı tarafından hazırlanmış olan *Türk İstiklal Harekâtına Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri* adlı eserde geçtiği şekilde kullanılmıştır (Ökse, Baycan vd., 1989, s. 251).

⁵ 23. Tümen, 69. Alaydan Uşak kuzeyinden Elmadağ ve Gediz şosesi (dahil) arasının taranmasını ve mıntkasını 5. Kafkas Tümenine teslimini emretmişti. 69. Alay da 5. Kafkas Tümeni gelinceye kadar 1'nci Taburunu mevzide bırakarak diğer iki taburu, dağ bataryası ve süvari bölüğünü Uşak istikametine hareket ettirmişti. Diğer bir deyişle General Trikupis'in esir edildiği mıntka, 5. Kafkas Tümenine aittir. Tümen kuvvetleri gelene kadar mıntkanın taranmasını 23. Tümen 69. Alay 1. Taburu üstlenmişti (Niş ve Söker, 1995, s. 76-78). Dolayısıyla General Trikupis, 5. Kafkas Tümeni tarafından esir edilmişti (Bıyıklı, 2018, s. 108-111). Büyük Taarruza katılmış olan Fahri Belen de General Trikupis'in 5. Kafkas Tümeni tarafından esir edildiğini kayıt etmektedir (Belen, 1970, s. 82).

Bu muharebe sırasında 69. Alay 1. Tabur Komutanı Yüzbaşı Nihat Ok Efendi, süvari keşif bölüğünün olduğu hatta bir bölüğünü sürmüştü. Bu hatta gelince köyün önündeki dereye dört Yunan subayı ve silâhsız 10 er ellerinde beyaz bayrak sallayarak gelmiş ve tabur komutanına; “Teslim olacaklarını, fakat tümen komutanlarının bir tümen komutanına teslim olmak istediklerini” bildirmişlerdi. Tabur komutanı; “Tümen komutanının kendisi olduğunu, gelip teslim olmalarını” söyleyerek tabur subaylarından birisini Yunan komutanına göndermişti. 15 dakika sonra iki general ve 100 kadar çeşitli rütbedeki subay, tabur komutanının yanına gelerek bir protokolle teslim olacaklarını söylemişlerdi. Tabur komutanı, protokolün daha sonra imza edileceğini bildirerek tercümanlarıyla birlikte iki generali, Tabur Emir Subayı Teğmen Sungurlulu Nuri Efendi refakâtında Uşak’ta 23. Tümen karargâhına göndermek için yola çıkarmıştı. Fakat saat 19.00’da 9. Alayın başında bulunan 5. Kafkas Tümeni Tugay Komutanı Yarbay Ali Rıza (Albay Barlas) Bey bu kafilere rastlamış ve esir generalleri emir subayının elinden almıştı. 69. Alay 1. Tabur sorumluluğunda bulunan bölge de 5. Kafkas Tümeni 9. Alaya teslim edilmişti (Niş ve Söker, 1995, s. 78)⁶. 5. Kafkas Tümeni de gün boyunca bölgede esir toplamıştı.

Yunan kaynaklarına göre Trikupis kolu; açlık, cephanesizlik ve gece-gündüz yürüyüşlerden dolayı yorgun bir halde ilerleyemez duruma gelmiş ve silahlarıyla subaylarını tehdit etmeye başlamışlardı. Türk süvarilerinin de yaklaşmasıyla elinde komuta edebileceği birliği olmayan General Trikupis, Karacahisar (1919-1922 Senelerinde Küçük Asya’da Türk-Yunan Harbi, (t.y.) s. 17)⁷ yakınlarında beyaz bayrağın çekilmesine boyun eğmişti (Spiridonos, 1976, s. 261). General Trikupis, 2 Eylül 1922 tarihinde saat 17.00’da 23. Tümen 69. Alay 1. Tabur Komutanı tarafından esir edilmişti. Yunan kaynağına göre bu kuvvet A ve B (iki kolordu)⁸ ordusunun iki komutanı ve 13. Tümen komutanı dâhil 190 subay, 4.400 (Kondulis, 1928, s. 284) er ve 6 dağ topundan oluşmaktaydı (Yunan Genelkurmay Başkanlığı Beynelmîlel Askerî Tarih, 1967, s. 848). Başka bir Yunan kaynağında ise teslim olan erlerin sayısı 5.000’i, subayların sayısı ise 300’ü geçmiyordu (Kanellopulos, (t.y.), s. 88).

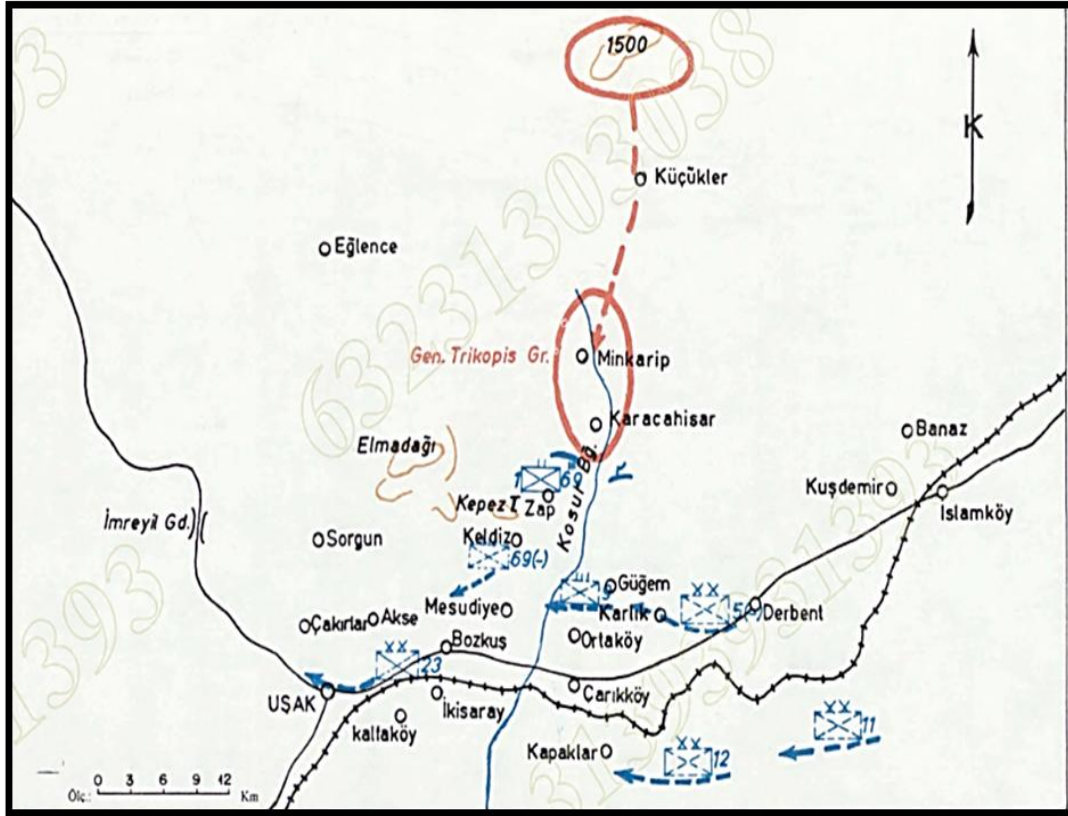
Türk kaynaklarına göre 69. Alay 1. Taburun aldığı esir sayısı 117 subay, 600 er ve 82 hayvan idi. 5. Kafkas Tümeninin 4. Kolorduya verdiği raporda ise 100 subay, 600 er ve 82 hayvan esir alınmıştı (Niş ve Söker, 1995, s. 79). Belen’e göre de 25 kadar üstsubay (ümera), 117 subay ve 100 er, esir alınmıştı (Belen, 1983, s. 491). Batı Cephesi harp ceridesine göre ise 5. Kafkas Tümeni ve 23. Tümenin 2 Eylül 1922’de aldığı esir sayısı toplam 140 subay ve 3.000 er idi (İSH-Kutu: 1802, Gömlek: 20, Belge: bd).

⁶ Trikupis’in kim tarafından ve nasıl esir alındığı hakkında ihtilaflar mevcuttur. Bu çalışmada, Genelkurmay Başkanlığı tarafından basılmış olan *Büyük Taarruzda Takip Harekâtı (31 Ağustos-18 Eylül 1922)* adlı eserdeki bilgiler dikkate alınmıştır. Çünkü adı geçen eser, askerî tarih belgeleri kullanılarak hazırlanmıştır.

⁷ Eser, 15 no.lu Bulgar Askerî Mecmuasında neşredilmiş ve 1937 yılında Türkçeye tercüme edilmiştir.

⁸ 1. ve 2. Yunan Kolordusu kastedilmektedir.

Kroki 2: 4. Kolordunun General Trikupis'i Esareti



Kaynak: Niş ve Söker, 1995, s. ekler kısmı; Kroki-10

2 Eylül 1922’de alınan esirler arasında 1. Yunan Kolordusu Komutanı General Trikupis, 2. Yunan Kolordusu Komutanı General Digenis, 13. Yunan Tümen Komutanı Albay Miryanidis, 2. Yunan Kolordusu Kurmay Başkanı Albay Yuvanıs ve Albay Kalınablis vardı. 69. Alay’ın 1. Taburunun götürdüğü esirlerden başka 391 subay, 4.385 er, yaklaşık 700 hayvanla 3 Eylül 1922 sabahı toplanan silâh toplamı 5.000 tüfek, 100 makineli tüfek, yüzlerce otomatik tüfek, 12 dağ topu ve 1.000 sandık topçu cephanesiyle miktarı sayılamayan piyade cephanesi ve bomba ele geçirilmişti. Generaller, kurmaylar ve tümen komutanları, 5. Kafkas Tümeni karargâhına ve sonra da otomobillerle Uşak’a götürülmüşlerdi. Başkomutan Mustafa Kemal Paşa, esirleri önceden Yunan Başkomutanı Yorgo Hacıanestis için hazırlattığı, içi mavi ve beyaza boyatılmış bir Türk evinin geniş salonunda Fevzi Paşa (Mareşal Çakmak) ve İsmet Paşa (Orgeneral İnönü) ile beraber kabul etmişti. Mustafa Kemal Paşa, Trikupis’e “Oturun general, yorulmuş olacaksınız” dedikten sonra harita üzerinde bazı açıklamalarla Yunan ordusunun hezimetini kastederek: “Bu nasıl sevk ve idaredir? Sizin için teşebbüs edilecek birçok hareket tarzları vardı, hiç birine neden başvurmadınız?” demiştir. Bunun üzerine esir General Trikupis, Yunan Hükümetinden şikâyet ederek ordusunun kötü durumunu ve Hacıanestis’in kusurlarını anlatmıştır (Niş ve Söker, 1995, s. 80-82). General Trikupis esir edildikten sonraki olayları anılarında şöyle anlatmaktadır:

“Uşak dışında esir olup Türk ordusu Komutanı İsmet Paşa’nın dairesine götürüldüm. O da beni Mustafa Kemal’e götürdü. Mustafa Kemal’in odasına girdiğim zaman o ayağa kalkarak dostane bir şekilde beni karşıladı ve Fransızca hitap ederek şunları söyledi:

-Unutmayın ki, koca Napolyon da esir olmuştu.

-Siz vazifenizi tam olarak ve somuna kadar yaptınız, biz de sizi takdir ve size hürmet ediyoruz.

-Siz burada esir değil, misafirsiniz.

Sonra bana sordu:

-Küçük Asya Orduları Komutanlığına (Yunan ordusu başkomutanı) tayin edildiğinizi biliyor musunuz?

Ben cevap verdim”.

-Hayır!” (Trikupis, 1967, s. 104).

General Trikupis, esir edildikten sonra 4 Eylül 1922’de Yunan Ordusu Başkomutanı Hacıanestis’nin yerine başkomutan olarak tayin edildiğini burada öğrenmiştir (Kondulis, 1928, s. 284). Yunan kaynaklarına göre Anadolu’daki gelişmelerden habersiz olan Yunan Hükümetinin böyle bir anda başkomutanlığa Trikupis’i atması, Türklerin Yunan başkomutanını esir ettiği söylemlerine fırsat vermişti. Yunan Hükümeti, Trikupis’in esir edildiğini 5 Eylül 1922’de öğrenmiş ve başkomutanlığı General Trikupis’ten alarak Polimenakos’a vermişti (Erdem, 2017, s. 480). Fakat bu gecikmiş bir hareketti. Çünkü Trikupis, esir edildiğinde 1. Yunan Kolordu Komutanı idi fakat esir süresince Yunan Hükümeti tarafından başkomutan olarak anılmıştı. Dolayısıyla Türk ordusu, Yunan ordusu başkomutanını esir etmişti. General Trikupis, Uşak’tan Ankara’ya oradan da Kırşehir’e götürülmüştür. Trikupis, burada bir yıl kaldıktan sonra Atina’ya dönmüş ve Milli Savunma Bakanlığı emrinde çalışmıştır (Trikupis, 1967, s. 104).

2. Sonuç ve Değerlendirme

Milli Mücadele’nin askerî safhasının son kısmı Büyük Taarruz ve Başkomutan Meydan Muharebesi’dir. Bu muharebelerde Yunan ordusuna karşı başarılı muharebeler verilmiş ve ordunun Anadolu’dan kaçışı başlamıştır. Bu kaçışta Yunan ordusunu teşkil eden birlikler, birbirine karışmış durumda kollar halinde firara başlamışlardı. Bu kollardan biri de kolordusu dağılmış olan 1. Yunan Kolordusu Komutanı General Trikupis’e aittir. Trikupis kolu, 30-31 Ağustos 1922 tarihlerindeki muharebelerde kendilerini Murat Dağı’na zor atmıştır. Trikupis’in amacı, buradan Uşak’a giderek Fragko Grubu ile birleşmektir. Fakat bu geç alınmış bir karardır. Kol, Türk süvarileri tarafından takip edilmektedir. Dolayısıyla etrafı çevrilmiş olan Trikupis, mukavemet etmenin beyhude olacağı kanaatine vararak teslim olmayı seçmiştir. Çünkü beraberindeki subaylar ve erler; açlık, yorgunluk ve cephanesizlik gibi sebeplerle Türk birliklerine karşı koymayı reddetmişlerdi. Hatta Yunan erleri, ellerindeki silahlarla muharebe yapmamak adına subaylarını tehdit etmişlerdi.

General Trikupis’in esareti hakkında ihtilafli iki konuyu açıklığa kavuşturmakta fayda vardır. Birincisi Trikupis’i teslim alan birlik hangisidir? İkicisi ise Trikupis’in esir edildiği sırada Yunan ordusu başkomutanı olup olmadığıdır.

İlk olarak Trikupis’i teslim alan 1. Tabur, 23. Tümen 69. Alaya bağlı bir birlik idi. 69. Alay, 2 Eylül 1922’de 5. Kafkas Tümeni emrine verilmiş ve Karacahisar bölgesinde esir arama-tarama faaliyetine katılmıştı. Dolayısıyla daha önceden 23. Tümenin tuttuğu bölge Trikupis’in esareti sırasında 5. Kafkas Tümenine devredilmişti. Haliyle Trikupis, her ne kadar 23. Tümene bağlı birlik tarafından teslim alınmışsa da Yarbay Halit Bey komutasındaki 5. Kafkas Tümeni muntıkasında esir olmuştur.

İkincisi ise Trikupis, 2 Eylöl 1922'de esir alınmış ve bu esareten haberi olmayan Yunan Hükümeti, 4 Eylöl 1922'de Trikupis'i başkomutan olarak atanmıştır. Dolayısıyla Trikupis, esir edildiği süre zarfında çok kısa bir süreliğine de olsa başkomutan olarak kalmıştır. Sonuç olarak Türk ordusu, Büyük Taarruz ve Başkomutan Meydan Muharebesi ile elde ettiği muzafferiyetini Yunan ordusu başkomutanı General Trikupis'i esir alarak taçlandırmıştır.

Kaynakça

- [1] 1919-1922 Senelerinde Küçük Asya'da Türk-Yunan Harbi, (t.y.), (b.y.), (MSB Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı Kütüphanesi, daktilo eserler).
- [2] Belen, Fahri (1970), Büyük Türk Zaferi Afyon'dan İzmir'e, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- [3] Belen, Fahri (1983), Askerî, Siyasal ve Sosyal Yönleriyle Türk Kurtuluş Savaşı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- [4] Bıyıklı, H. Serdar (2018), Miralay Halit Akmansü, Pamiray Tarih, İstanbul.
- [5] Çalhan, Özden(1994), Büyük Taarruza Hazırlık ve Büyük Taarruz (10 Ekim 1921-31 Temmuz 1922), Genelkurmay Basımevi, Ankara.
- [6] Erdem, Nilüfer(2017), Yunan Tarihçiliği Gözüyle Anadolu Harekatı 1919-1923, Derlem Yayınları, İstanbul.
- [7] Genelkurmay Başkanlığı Beynelmilel Askerî Tarih(1967), 1919-1922 Küçük Asya Seferinin Özetlenmiş Tarihi, Askerî Tarih İdaresi Yayını, Atina (MSB Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı Kütüphanesi, daktilo eserler).
- [8] Genelkurmay Milli Mücadele Albümü(2016), (yay.haz. Hüsnü Özlü), Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- [9] Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, Aralık 1967, S. 62, Vesika no: 1409.
- [10]Hrisonoos, Tanaş İ.(1937), Yunan Süvarisi Küçük Asya Harekâtında 1919-1922, çev. Niko Grigorisdis, Atina, 1937 (MSB Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı Kütüphanesi, daktilo eserler).
- [11]İSH-Kutu: 1802, Gömlek: 20, Belge: am
- [12]İSH-Kutu: 1802, Gömlek: 20, Belge: ava.
- [13]İSH-Kutu: 1802, Gömlek: 20, Belge: ay.
- [14]İSH-Kutu: 1802, Gömlek: 20, Belge: bd.
- [15]Kanellopulos, K.D.(t.y.), Küçük Asya Mağlubiyeti Ağustos 1922, c. II., çev. Anesti Oralli (MSB Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı Kütüphanesi, daktilo eserler).
- [16]Koç, Kadim(2021), Ankara'nın Kördüğümü Sakarya, Bilgi Yayınları, Ankara.
- [17]Kondulis, Aleksandros(1928), Küçük Asya Seferi Dördüncü Devre Haziran-Eylül 1922, 2. Kitap, çev. Yorgo Eksarhopulos, Atina, (MSB Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı Kütüphanesi, daktilo eserler).
- [18]MSB Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı Arşivi (ATASE); İSH-Kutu: 1374, Gömlek: 90, Belge: al.
- [19]Niş, Kemal ve Söker, Reşat(1995). Büyük Taarruzda Takip Harekâtı (31 Ağustos-18 Eylül 1922), c. 2, Ks.2, Kitap 3, yay.haz. T. Ercan ve Ç. Anıt, Genelkurmay Basımevi, Ankara.

- [20]Ökse, Necati, Baycan, Nusret ve Sakaryalı (1989), Salih, Türk İstiklal Harekâtına Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri, Genelkurmay Basımevi, Ankara.
- [21]Özlu, Hüsnü, "İnönü Muharebeleri", Atatürk Ansiklopedisi,
"https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/inonu-muharebeleri/", Erişim Tarihi: 09.01.2022.
- [22]Spiridonos, Yorgos L.(1976), Harp ve Hürriyetler; Şahsi Müşahademe Göre Küçük Asya Seferi, (b.y.), (MSB Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı Kütüphanesi, daktilo eserler).
- [23]Timur, Cevdet, Atakan, Rauf, Berkay, Alişan ve Ertekin, Veli(1975), Türk İstiklal Harbi; İdari Faaliyetler (15 Mayıs 1919-2 Kasım 1923), c. 7, Genelkurmay Basımevi, Ankara.
- [24]Trikupis, Nikolaos(1967), General Trikupis'in Hatıraları, çev. A.Angın, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul.
- [25]Türk İstiklal Harbinde Bir Piyade Tümeninin Muharebeleri (61'inci Piyade Tümeni)(1983), Harp Akademileri Basımevi, İstanbul.

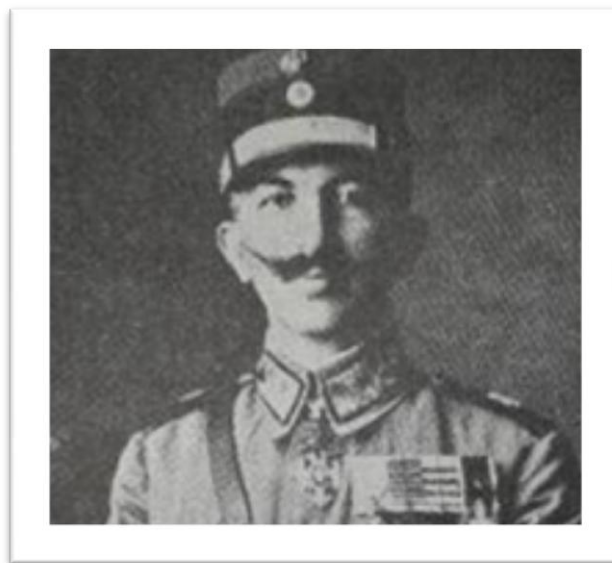
EKLER

Ek-1: Kallidopulos Kolundan Esir Alınan Generaller (1 Eylül 1922).



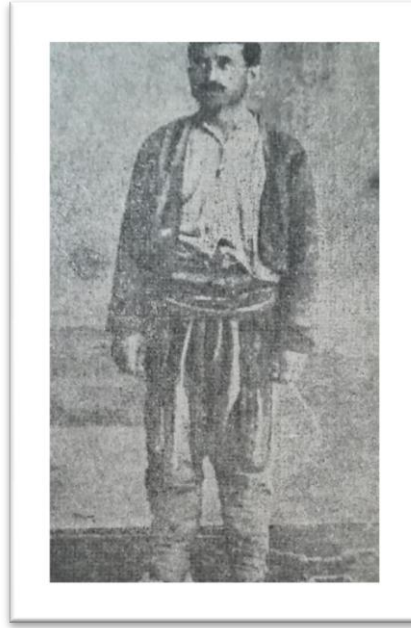
Kaynak: Milli Mücadele Albümü, 2016, s. 246

Ek-2: Esir General Nikolaos Trikupis.



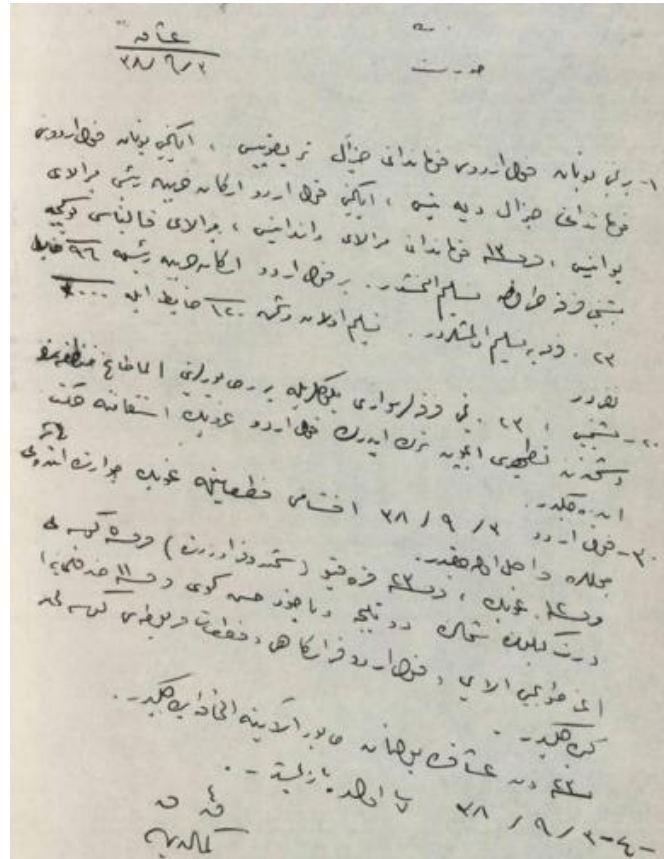
Kaynak: Belen, 1983, s. 489.

Ek-3: Trikupis'i Teslim Alan Yüzbaşı Nihat Efendi (Ok), Köylü Kıyafetinde.



Kaynak: Belen, 1983, s. 490.

Ek-4: General Trikupis'in 5.Kafkas Tümeni Tarafından Esir Edildiğine Dair Harp Raporu (3 Eylül 1922).



Kaynak: Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, Aralık 1967, S. 62, Vesika no: 1409, s. 369

Ek-5: Esir General Trikupis, General Digenes ve Türk Subaylar (Uşak, 3 Eylül 1922).



Kaynak: Milli Mücadele Albümü, 2016, s. 212.



Journal of Universal History Studies

**Millî Mücadele Sırasında İstanbul Rum Patrikhanesi ile Trabzon Metropolitliği
Arasındaki İlişkiler¹**

**Relations between the Istanbul Rum Orthodox Patriarchate and the Metropolitan of
Trabzon during the War of Independence**

Submission Type: Research Article

Received-Accepted: 24.09.2022 / 26.10.2022

pp. 253-266

Journal of Universal History Studies (JUHIS) • 5(2) • December • 2022 •

Ramazan Erhan Güllü

İstanbul University, Associate Professor, Department of History, İstanbul, Turkey

Email: ramazan.gullu@istanbul.edu.tr

Orcid Number: 0000-0002-6819-4003

Cite: Güllü, R. E. (2022). Millî Mücadele Sırasında İstanbul Rum Patrikhanesi ile Trabzon Metropolitliği Arasındaki İlişkiler. *Journal of Universal History Studies*, 5 (2) , 253-266. DOI: 10.38000/juhis.1179555

¹ This article is analyzed by two reviewers and it is screened for the resemblance rate by the editor/ Bu makale iki hakem tarafından incelenmiş ve editör tarafından benzerlik oranı taramasından geçirilmiştir.

* In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed/ Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur.

* This work is licensed under a [Creative Commons BY-NC-SA 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/) (Attribution-Non Commercial-Share Alike).

* There is no conflict of interest with any person/ institution in the prepared article/ Hazırlanan makalede herhangi bir kişi/ kurum ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Öz

Mütareke dönemi Osmanlı Devleti ile İstanbul Rum Patrikhanesi'nin ve Rum ahalinin büyük çoğunluğunun karşı karşıya geldiği bir zaman dilimiydi. Anadolu'yu işgal eden Yunan ordusunu destekleyen patrikhane ve Rum ahali, ülkede Osmanlı idaresinin tamamen bittiği görüşündeydi. Buna dayanarak da İstanbul ve Anadolu üzerindeki taleplerini hayata geçirmeye çalışmaktaydılar. Ancak Rumlar tek bir cephe halinde hareket etmedikleri gibi siyasî olarak da tek bir hedefe bağlı değillerdi. Yunanistan içerisindeki Venizelos – Konstantin çatışması ve halk arasındaki ayrışma Osmanlı Rumlarını da etkilemişti. Osmanlı Rumları ve patrikhane üzerinde esas belirleyici güç Venizelos olmakla birlikte Kral Konstantin yanlısı önemli bir kitle de vardı. Patrikhanede bariz olan Venizelos etkinliğine karşı Konstantin yanlısı muhalefetin önemli isimlerinden birisi de Trabzon Metropolitisi Hrisanthos Flippides idi. Hrisanthos, “Pontus” sorunu gibi konularda patrikhane ve Venizelos ile zaman zaman birlikte hareket etse de genel olarak patrikhane ve Venizelos ile bir çatışma halindeydi. Bu çatışma özellikle 1921 yılındaki patrik seçimi sırasında açıkça ortaya çıkmıştı.

Anahtar Kelimeler: Rum Patrikhanesi, Venizelos, Yunanistan, Hrisanthos Flippides, Meletios Metaksakis.

Abstract

The armistice period was a time when the Ottoman State and the Istanbul Rum Orthodox Patriarchate and the majority of the Rum population faced off each other. The patriarchate and the Rum people, who supported the Greek army invading Anatolia, were of the opinion that the Ottoman administration in the country was completely over. On these bases, they were trying to realize their desires on Istanbul and Anatolia. However, the Rums did not act as a single front, nor were they politically bound to a single target. The conflict between Venizelos and Constantine in Greece and this separation also affected the Ottoman Rums. Although Venizelos was the main determining power among the Ottoman Rums and the Patriarchate, there was also an important pro-King Constantine mass. One of the important figures of the pro-Constantine opposition against the obvious Venizelos support in the Patriarchate was Trabzon Metropolitan Hrisanthos Flippides. Although Hrisanthos sometimes acted together with the Patriarchate and Venizelos on issues such as the “Pontus” issue, he was generally in conflict with both the patriarchate and Venizelos. This conflict was especially evident during the patriarch election in 1921.

Keywords: Istanbul Rum Orthodox Patriarchate, Venizelos, Greece, Hrisanthos Flippides, Meletios Metaxakis.

Giriş: Mondros Mütarekesi'nin İmzalanması Sonrası İstanbul Rum Patrikhanesi

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından beş gün önce - 25 Ekim 1918 günü – İstanbul Rum Patriği V. Germanos önceki dönemde İttihatçılara tavizler verdiği gerekçesiyle Rumlar arasındaki bazı grupların baskılarıyla patriklikten istifa ettirilmişti (Alexandris, 1992, s. 55; İngiliz Yıllık Raporlarında Türkiye (1920), s. 127). Germanos'un istifası sonrası teşekkül ettirilen Patrikhane Milli Meclisi üyelerinin tamamı “Megali İdea'nın ateşli taraftarlarından oluşuyordu.” (Bali-Yumul-Benlisoy, 2009, s. 922). Patriğin istifasından bir gün sonra, 26 Ekim 1918 tarihinde de Venizelos yanlısı din adamlarından Bursa Metropoliti Dorotheos Mammelis, yapılacak olan patrik seçimi sürecini idare etmek üzere patrik kaymakamı [*locum tenens*] olarak seçilmişti. Normal şartlarda patrik kaymakamı, yapılacak olan patrik seçimi sürecini yönetmekle görevli olmasına rağmen, mütareke dönemi şartları dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin müdahalede bulunamadığı patrikhane, yeni patriğin seçim sürecini uzatacak ve Dorotheos Mammelis aynı zamanda “patrik vekili” sıfatıyla vekâleten patriklik görevini yürütecekti¹.

Ayrıca Dorotheos'un patrik kaymakamı olarak atanmasından Meletios Metaksakis'in patrik seçildiği 1921 yılı Aralık ayına kadar, patrik seçimi sürekli gündemde olacak fakat Venizelos ve Kral Konstantin yanlıları arasındaki çatışmalar dolayısıyla seçim üç yıldan fazla bir süre yapılamayacaktı. Seçimin yapılmasını erteleyen ve mütareke döneminde patrikhaneyi kontrolünde tutan kişi de Yunanistan Başbakanı Venizelos'tu. Venizelos kendi istediği bir din adamının patrik seçilmesini sağlayana kadar seçimi erteletmek arzusundaydı. Dorotheos 1921 yılı Mart ayında vefat ettikten sonra da Venizelos yine patrik seçimi yapılmasını engelleyerek, Kayseri Metropoliti Nikola'yı patrik vekili olarak seçirtmişti. Böylece yıl sonuna kadar seçimi engellemeyi sürdürmüştü. Venizelos seçimin yapılmasını istediği zaman da Konstantin yanlıları seçimi engellemek için uğraşmaktaydılar. Patrikhanedeki güç dengelerine göre bazen Venizelos taraftarları seçimi yaptırmak isterken Konstantin yanlıları engelleyecek bazen de tersi olacaktı. Osmanlı Devleti ise hiçbir yaptırım uygulayamadan süreci sadece izlemek durumunda kalacaktı².

Dorotheos'un patrik vekili olarak seçilmesi aynı zamanda patrikhanede Venizelos döneminin başlangıcı anlamına gelmekteydi. Tamamen Venizelos'un emir ve direktifleriyle hareket eden Dorotheos, mütareke dönemi şartlarının da etkisiyle faaliyetlerini, patrikhanenin bir Osmanlı kurumu olmadığı düşüncesiyle yürütecekti. Göreve geldikten bir süre sonra -21 Ocak 1919 tarihinde - hayata geçirdiği ilk icraatı, Rum okullarında Türkçe eğitimi yasaklamaktı (Alexandris, 1992, s. 56). Patrikhane, 3 Mart 1919 tarihinde (sonraki yıllarda da birçok tartışmaya neden olacak olan bir karar olarak), Patrik Vekili Dorotheos Mammelis imzasıyla Rumlara hitaben yayınladığı bir beyanname ile Rum ahalinin artık Osmanlı tebaası olmadığını, Osmanlı Devleti ile patrikhane arasındaki bütün münasebetlerin kesildiğini ilân etmişti (Jaeschke, 1991, s. 51). 16 Mart 1919 tarihinde tüm Rum kiliselerinde okunan bir kararla da “*patrikhanenin Yunanistan'la birleştiği*” açıklanacaktı “Millî birliği yeniden kurmak ve gelecekteki doğal gelişme için tek sağlam adımın anavatanla birleşmek olduğunun görüldüğü” ifade edilirken, karar Paris Barış Konferansı'nda

¹ Mütareke sonrası süreç ve patrik seçim sürecindeki tartışmalar hakkında ayrıca bk. (Güllü, 2017, s. 64-74, 90-94.) Metinde ele alınan konular, bu kitabımızdaki ilgili kısımlar temel alınarak hazırlanmıştır.

² Dorotheos Mammelis'in “Patrik Vekilliği” dönemi hakkında ayrıca bk. (Atalay, 2001, s. 97-130; Toker, 2006, s. 197-216; Gökçen, 2014, s. 137-147).

patrikhane tarafından İngiltere, Fransa, ABD, İtalya ve Yunanistan temsilciliklerine sunulacaktı (Alexandris, 1992, s. 56-57).

Tüm bunlar Venizelos'un hedeflediği siyasetin patrikhane tarafından aynen uygulanmakta olduğunun göstergeleriydi. Patrikhane artık Venizelos'un kontrolünde, kendi ifadeleriyle "*kurtarılmamış (gayr-i müstahlis)*" Rumların temsilcisiydi. Venizelos'un savaş sonrası durumla ilgili düşüncesi, "*Megali İdea*" için önemli adımlar atılabileceği yönündeydi. Bu adımlar için de patrikhane en önemli kurumlardan biriydi. Dorotheos'un patrik vekili olması, patrikhane içindeki Venizelos karşıtı din adamlarına rağmen Yunanistan Başbakanı'nın patrikhaneyi kendi lehine kullanabilmesi için önemli bir avantajdı. Diğer yandan Venizelos, süreçte Türkiye'de yaşayan tüm Hristiyanların birlikte hareket etmelerini ve kendisinin diğer Hristiyanlar adına da söz sahibi olmasını sağlayabilmek için de uğraşacaktı. Bu sayede İtilaf Devletleri nezdinde kendi gücünü ve konumunu takviye etmiş olacaktı. Bunun için özellikle – Türkiye'deki diğer kalabalık ve önemli Hristiyan unsur olan - Ermenilerle Rumların birlikte hareket etmelerini sağlamaya çalışacaktı. Venizelos'un direktifleriyle Patrik Vekili Dorotheos da Ermeni Patrikhanesi ile yakın ilişkiler kurmaya çalışacaktı. İki gayrimüslim grup arasında mütarekenin hemen ardından başlayan iş birliği süreci, toplanacak barış konferansında ortak hareket etmeye kadar varacaktı. Mütarekeden sonra İstanbul'a gelen İtilaf Devletleri'ne ait donanma İstanbul'da Rumların ve Ermenilerin ortak gösterileriyle karşılanacak, bir süre sonra Ermeni Patriği Zaven Efendi'nin de desteğiyle "*Rum-Ermeni Birliği Komitesi*" adıyla bir komite kurulacaktı. Rumların ve Ermenilerin birlikte hareket etmeleri, İstanbul'a gelen İtilaf Devletleri için de önemliydi çünkü her iki gruptan da – tercümanlıktan kendi kurdukları polis birimine kadar – tüm çalışmalarında destek alıyorlardı. Paris Barış Konferansı'nın toplanması sonrası iki patrikhane, aralarındaki iş birliğini yazılı bir muhtıra metniyle konferansa sunacak ve her iki unsurun da birbirlerinin taleplerini destekledikleri vurgulanacaktı. Hazırlanan muhtıra, aralarında Patrik Vekili Dorotheos'un da bulunduğu bir heyet tarafından Paris'te Venizelos'a götürülecek ve heyet de konferans sırasında Venizelos'a destek olmak için orada bulunacaktı. Konferansta Yunanistan'ın İzmir ve civarını işgal etmesi kararını aldırılan Venizelos, aynı zamanda Ermenilerin taleplerinin de savunucusu olarak iki grubun iş birliğini desteklemiş ve Anadolu'ya gelecek olan Yunan ordusuna Ermenilerin de desteğini sağlamak için zemin hazırlamaya çalışmıştı³.

İşgaller Karşısında Rumlar ve Patrikhane

Venizelos'un özellikle İngilizlerin desteğine güvenerek Yunan ordusunun Anadolu'ya çıkmasını sağlamaya yönelik çabaları, yine başta İngilizler olmak üzere İtilaf Devletleri için de faydalı görünmekteydi. İşgal için yerel desteğe duydukları ihtiyaçla birlikte istihbarat temini için de Rum ve Ermenilerin bir kısmı, müttefiklerin bilgi kaynağı olarak çalışmaktaydılar (Deveci Bozkuş, 2017, s. 209-227; Deveci Bozkuş, 2018, s. 366). İngilizler için Yunanlılar ve Yunan ordusu, Yunan milliyetçilerinin ifade ettiği gibi kendilerine hayran olunan bir medeniyetin temsilcileri değil, sadece savaştan bıkan İngiliz kamuoyunun savaş karşıtı tutumu sebebiyle bölgede kendi çıkarlarını muhafaza etmenin bir aracı idi. Buna rağmen Venizelos, hayallerini İngiliz desteğiyle gerçekleştireceğini umarak Yunan ordusunun Anadolu macerasını başlatacaktı. Paris Barış

³ Süreç hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Köksal, 1998, s. 61-70; Gökçen, 2014, s. 233-250; Güllü, 2009, s. 575-605; Atalay, 2009, s. 31-50; Çakmak, 2006, s. 403-412; Atalay, 2008, s. 93-112).

Konferansı'nda alınan kararlar İzmir'i işgal eden Yunan ordusu, işgal sahasını giderek genişletecek ve karşısında Kuva-yı Milliye'yi bulacaktı⁴.

Mütareke sonrası, daha önce kurulmuş cemiyetler dışında Rumlar tarafından yeni bazı cemiyetler de kurulmuş ve ahaliyi daha örgütlü bir hale getirmek için çalışılmaya başlanmıştı. Birçok cemiyetin o dönem için öncelikli hedefi, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'den göç eden Rumların tekrar eski yerlerine dönmelerini ve bu bölgelerde Rum çoğunluğunu sağlayabilmektir. Böylece Megali İdea için bir adım daha atılmış olacak, hedeflenen büyük Yunanistan öncesi – Wilson ilkelerine dayanarak – Anadolu'da bir Rum devleti kurulması sağlanabilecekti. Bu hedef için çalışan cemiyetler mütareke dönemi boyunca patrikhane ve Yunanistan'dan ciddi destek alacaklardı. “*Rum Muhacirleri Merkez Komisyonu*” adıyla faaliyetlerine devam eden Kordos⁵ bunların en bilineniydi. “*Yunan Salib-i Ahmer (Kızılhaç) Cemiyeti*” de Rum örgütleri ile birlikte hareket etmekteydi⁶. Bunların yanında doğrudan silahlı faaliyetleri hedefleyen komiteler de kurulacaktı. Mavri Mira, Asya-yı Suğrâ (Küçük Asya), Pontus, Rum-Yunan Müdafaa-i Milliye ve İttihâd-ı Milli komiteleri en faal ve bilinen Rum komiteleriydi. Silahlı komiteler de Rumların yeniden iskânî politikasına destek verirken, Rum nüfusun çoğaltılmasına karşılık Müslüman nüfusun o bölgelerden uzaklaştırılması ve Yunan ordusuna destek vermek için çalışmaktaydılar. Mütareke ve Milli Mücadele dönemi boyunca faaliyette bulunan İstanbul merkezli Rum cemiyet ve komitelerinin sayısının yirmiden fazla olduğu anlaşılmaktadır (Güler, 1998, s. 36-86; Güler, 2005, s. 73-203; Güler, 2007, s. 335-364; Gökçen, 2014, s. 282-362; Toker, 2006, s. 127-168; Atalay, 2002, s. 599-609). Atatürk de Nutuk'ta, Samsun'a çıktığı dönemde Rum komitelerinin faaliyetlerinden bahseder. Komitelerin patrikhane tarafından kurulup desteklendiğini vurgulayan Mustafa Kemal Paşa, yardım cemiyeti şeklinde faaliyet yürüten Rum örgütlerinin de aslında Mavri Mira gibi komitelerin emrinde çalıştıklarını ve Rum gençlerini örgütlediklerini ifade eder:

“... İstanbul Rum Patrikhanesi'nde teşekkül eden Mavri Mira Heyeti vilayetler dâhilinde çeteler teşkil ve idare etmek kurmak, mitingler ve propagandalar yaptırmakla meşgul. Yunan Salib-i Ahmer'i, Resmî Muhâcirîn Komisyonu, Mavri Mira Heyeti'nin teshil-i mesâisine hadim. Mavri Mira Heyeti tarafından idare olunan Rum mektebelerinin izci teşkilâtları, yirmi yaşını müteccaviz gençler de dâhil olmak üzere her yerde ikmal olunuyor. Ermeni Patriği Zaven Efendi de Mavri Mira Heyetiyle hem fikir olarak çalışıyor. Ermeni hazırlığı da tamamen Rum hazırlığı gibi ilerliyor ...” (Gazi Mustafa Kemal, 1927, s. 3).

Mustafa Kemal Paşa daha sonraları bölgeden İstanbul'a gönderdiği birçok raporda da Rumların ve Ermenilerin bölgedeki faaliyetlerinden detaylı olarak bahsedecektir. Rum ve Ermeni çeteleri, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasının hemen ardından zaten birçok yerde faaliyete başlamışlardı. Müslüman ahaliyi sindirmek, bölgelerdeki Rum nüfusu artırmak için Müslümanları göçe zorlamak ve gerekirse katletmek şeklinde devam eden bu çete faaliyetleri, Yunan ordusunun İzmir ve civarını işgali sonrası daha artacaktı (Sofuoğlu, 1994, s. 211-256; Polat, 2011, s. 263-290; Akandere, 2008, s. 507-542; Atalay, 2009, s. 31-50). Ayrıca Mustafa Kemal Paşa'nın da işaret ettiği gibi Karadeniz bölgesindeki Rum çetelerinin

⁴ İzmir'in işgali, işgale tepkiler ve sonrasında yaşananlar için bk. (Turan, 1999; Sonyel, 2011, s. 149-318; Akandere – Semiz, 2003, s. 51-85; Ural, 2005, s. 34 vd.; Selvi, 2007; Çakmak, 2007; Özcan, 2007, s. 68-270.; Gökçen, 2010, s. 151-282).

⁵ Kordos Cemiyeti'nin mütareke dönemindeki faaliyetleri için bk. (Karacagil, 2013, s. 456-461).

⁶ Yunan Kızılhaç'ının mütareke döneminde Trabzon'da yaptığı çalışmalar hakkında bk. (Güllü, 2019, s. 779-790).

faaliyetlerinin temelinde “*Pontus sorunu*” olarak bilinen bölge üzerindeki Rum iddiaları bulunmaktaydı. Filiki Eteryâ’nın kuruluşundan beri hedeflerinden olan ve mütareke döneminde de özellikle “*Pontus Cemiyeti*” öncülüğünde sürdürülen, bölgede bir Rum devleti kurulmasına yönelik çalışmalar yine patrikhane ve Venizelos tarafından açıktan desteklenmekteydi (Eray Biber, 2016, s. 101-158; Ural, 2001, s. 335-351; Okur, 2002, s. 101-116; Okur, 2007, s. 1-28).

30 Kasım 1919 tarihinde Harbiye Nezâreti’ne gönderilen bir emniyet raporunda, Venizelos’un patrikhaneyi Yunanistan’ın politikaları istikametinde nasıl yönlendirmeye çalıştığı anlatılmaktaydı. “*Devletin vaz’iyyet-i nâzike ve siyâsiyyesinden bi’l-istifâde Yunanîler ve yerli Rumlar tarafından gerek dâhilde ve gerek hâricde icrâ edilen propagandalar*” ile ilgili araştırmalar neticesinde hazırlandığı ifade edilen rapora göre, {Türkiye’deki Rumların faaliyetleri Venizelos iktidara geldiğinden beri, patrikhane aracılığıyla ve Etniki Eteryâ tarafından Venizelos’un istekleri doğrultusunda yürütülmekteydi.} Ayrıca vekillikle yürütülen patriklik görevi için de seçim yapılması gerekmekteydi ve Venizelos kendi istediği bir din adamının seçilmesi için uğraşmaktaydı. Patrik adaylığı için adı geçen kişiler patrikhanenin Kayseri metropoliti Nikola ile birlikte mevcut patrik vekili Dorotheos Mammelis, Trabzon Metropoliti Hrisanthos Flippides ve o sırada Amerika’da bulunan eski Atina Metropoliti Meletios Metaksakis idi. Yine rapora göre, “*Venizelos emirlerini infâz ettirmek için her ay tahsisât-ı muayyeneden fazla olarak Patrik Vekili’ne altı bin sarı lira*” göndermekteydi. Patrik Vekili de gücünü sürdürülebilmek adına patrikhane meclislerine kendisinin ve Venizelos’un istediği kişileri seçirebilmek için uğraşmaktaydı. Onun da esas amacı yapılacak seçimde kendisinin patrik seçilmesi idi. Ekonomik olarak da siyasi olarak da Venizelos’a bağlı olan Dorotheos ve benzeri ruhaniler patrikhanede etkin olmaya devam ettikçe ne ahali arasında birlik sağlanabileceği ne de yaşanan süreçten rahatsız olan ve Osmanlı Devleti ile karşı karşıya gelmek istemeyen Rumların Venizelos ve onu destekleyen din adamlarına karşı herhangi bir şey yapabilecekleri belirtiliyordu. Osmanlı Hükümeti’nin ise istemeyerek de olsa patrikhanenin bu yapısına ve faaliyetlerine göz yumduğunun ifade edildiği raporda, hükümet uğraşsa aslında Rumlar arasındaki bazı ihtilâflardan istifâde ederek duruma müdahalede bulunabileceği ve en azından yapılacak olan patrik seçiminde Osmanlı kanunları çerçevesinde hareket edilmesini sağlayabileceği dile getiriliyordu. Böyle yapılırsa “*hükümet-i seniyyenin kanûn-ı mahsûsla sûret-i mutlakada hâiz bulunduğ ve hakk-ı salâhiyyeti isti’ mâl ederek ez ser-i nev patriğin ta’yîn ve istihdâmı tesrî’ eder ve-yâhud esâsen münâsib ve kendisini bilir biri patrik makamına getirilmiş olur ki hikmet-i hükümet nokta-i nazarından büyük bir muvaffakiyyet-i siyâsiyye te’ mîn edilmiş olur*” deniliyordu. Aynı şekilde – o sırada gündemde olan – seçimler konusunda da böyle bir müdahalenin faydasının görüleceği ve Rumların seçime iştirakinin sağlanabileceği vurgulanıyor ve seçimler hakkında da oldukça detaylı bilgiler veriliyordu. Raporda bazı örneklerle açıklandığı üzere hükümetin Rumlar arasındaki ve patrikhane içindeki gelişmelere müdahalelerde bulunabilmesi için uygun kişi ve fırsatlar mevcuttu. Bazı bölgelerdeki din adamları ve ahalden bazıları patrikhanenin ve Yunanistan’ın faaliyetlerinden rahatsızdılar. Fakat kendilerini destekleyen kimse olmadığı ve Osmanlı hükümeti de herhangi bir faaliyette bulunmadığı için seslerini yükseltmemekte, kimileri patrikhane tarafından görevinden alınırken kimileri sessiz kalmayı tercih etmekteydi. Dorotheos’un durumu da hükümetin acizliğinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktaydı zira bir patrik vekilinin bu kadar uzun süre görevde kalması ne nizamnameye ne de Osmanlı kanunlarına uygundu. Fakat patrikhane, Venizelos’un direktifleri dışına çıkmadan hareket etmeye çalıştığı için patrik seçimini de bu çerçevede ele almakta hatta patrikhane meclislerinde yapılan görüşmeler sonrası Dorotheos, öncelikle İstanbul’daki Yunan Konsolosu

Kanellopulos'un yanına giderek onunla görüş alışverişinde bulunmaktaydı. Patrikhane içinde Venizelos yanlısı olmayan metropolitler ise yukarıda bahsedilen nedenlerle sessiz kalmak dışında bir şey yapamamaktaydılar. Venizelos'un asıl amacının ise Dorotheos'un biraz daha patrik vekili olarak görevde kalması suretiyle seçimin sürüncemede bırakılması, uygun bir zamanda da patrik olarak eski Atina Metropolitleri Meletios Metaksakis'in seçilmesini sağlamak olduğu ifade edilmekteydi. Ancak bunun Venizelos için de pek kolay olmayacağı dile getiriliyor, Türkiye'de patrik olabilecek birçok din adamı varken dışarıdan getirilecek birisine patrikhane'deki mevcut din adamlarının çoğunun pek sıcak bakmadığının anlaşıldığı hatta Venizelos'un seçim için bir süre daha beklemesine fırsat vermeden kendilerinin hemen seçim yapmak için harekete geçmek arzusunda oldukları vurgulanıyordu. Bu yüzden Osmanlı hükümeti bir şeyler yapmalı ve sürece müdahalede bulunmalıydı (ATASE Arşivi; İSH; K. 102; G. 57; B. 57-4-5-6'dan nakleden Tetik, 2007, s. 215-222).

Trabzon Metropolitleri Hrisanthos ve Patrikhane ile Çatışmaları

Emniyetin raporunda dile getirilen görüşlerin büyük çoğunluğunun doğru olduğu ve yine raporda dile getirilen tahminlerin de haklı çıkacağı ilerleyen süreçte görülecekti. Patrik seçimi, bu raporun Harbiye Nezâreti'ne sunulduğu tarihten iki yıldan fazla bir zaman geçtikten sonra yapılabilecek, Venizelos bu süreçte patrikhane içindeki gücünü iyice pekiştirme şansına sahip olacaktı. Bu sayede Meletios'un patrik seçilmesi mümkün olacak hatta seçim öncesi bu kez Venizelos muhalifleri seçimi erteletmek için uğraşacaklar ancak başarılı olamayacaklardı. Venizelos muhaliflerinin patrik adayı olarak da meşhur Trabzon Metropolitleri Hrisanthos Flippides çıkarılacaktı. Venizelos'un patrikhane'yi doğrudan kontrol etmeye çalışması, Kral Konstantin yanlısı bir din adamı olan Trabzon Metropolitleri Hrisanthos'un patrikhane karşıtı bir siyaset benimsemesine neden olmuştu. Bu yüzden patrikhane ile Trabzon Metropolitliği arasında da uyumsuzluk vardı. Hrisanthos, Venizelos'a açıkça muhalifi ve patrikhane'nin Venizelos'un kontrolü altında hareket etmesini doğru bulmamaktaydı. Bununla birlikte Hrisanthos, mütareke döneminde ve Venizelos'un Yunanistan'daki iktidarı sırasında Pontus Rumları ile ilgili faaliyetlerinde zaman zaman Venizelos'la birlikte hatta Venizelos'un direktifleri çerçevesinde hareket etmişti (Tetik, 2007, s. 214-215)⁷. Fakat bu Hrisanthos için en önemli "millî dava" olan "Pontus" sorununda Rumların birlikte hareket etmesini sağlama çabası başka bir şey değildi. Buna rağmen ilerleyen dönemde bu konuda da ayrışacaklar ve Hrisanthos, Venizelos'u Pontus davasına yeterince sahip çıkmamakla suçlayacaktı. Hrisanthos, Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında da bölgede Pontus davası için çalışmalar yapmıştı. Kendi idaresindeki Trabzon Metropolitliği ile birlikte Samsun Metropolitliği'ni de yönlendirerek Karadeniz bölgesinde etkinlik sağlamaya uğraşmıştı (Eray Biber, 2020(a), s. 170-171; Eray Biber, 2020(b), s. 426-427; Atalay, 2002, s. 599-609).

Çalışmalarında Patrikhane'den de destek almakla birlikte Hrisanthos, Patrikhane'nin Pontus davasına daha aktif bir şekilde katılmasını istiyordu. Venizelos'un İstanbul ve Batı Anadolu'yu öncelik olarak gördüğünü ve Pontus davasını ikinci plana attığını, Patrikhane'nin de Venizelos'un yönlendirmesiyle aynı tavrı benimsediğini düşünüyordu. Yunanistan içerisindeki siyasi bölünmenin de etkilediği bu görüş, Hrisanthos'u çoğu zaman patrikhane ile karşı karşıya getirmekteydi. Eskiden beri "*fanatik bir Konstantin taraftarı*" olduğu bilinen Hrisanthos bu yüzden patrik seçimi için kendisi de adaylar arasında yer alıyor, patrik

⁷ Hrisanthos'un Trabzon Metropolitliği ve metropolitliğin Millî Mücadele dönemindeki faaliyetleri hakkında ayrıca bk. (Özgören, 2006).

seçilerek hem Pontus meselesine daha fazla odaklanmayı hem de Konstantin yanlısı siyasetini sürdürmeyi planlıyordu. Pontus meselesi gibi “*millî*” bir davada zaman zaman ortak hareket etseler de Hrisanthos ve Venizelos arasındaki ayrılık Paris Konferansı’nda Ermeniler ve Rumların Trabzon üzerindeki anlaşmazlıkları sonrası daha da derinleşmişti. Venizelos, Trabzon üzerindeki talepleri sebebiyle Ermenilerle bir çatışmaya girmek istememiş, hatta önceliğini Batı Anadolu’ya vererek Trabzon’a dair Ermeni taleplerini desteklemişti. Buna karşılık Hrisanthos ve Pontus Cemiyeti üyeleri konferansa ayrıca bir muhtıra vererek Trabzon üzerindeki haklarından vazgeçmeyeceklerini ifade edeceklerdi. Aynı zamanda kendisi de patriklik şartlarını hâiz bir ruhani olan Hrisanthos, Venizelos’un patrik seçimine müdahale etmesine de itiraz ediyor, Venizelos’un, Amerika’dan kendisiyle benzer siyasi tavra sahip olan Meletios Metaksakis’i getirerek patrik seçtirmek istemesine de karşı çıkıyordu. Dolayısıyla Venizelos ve Hrisanthos arasındaki zamanla ayrışma giderek büyümekteydi. Hrisanthos ve Meletios Metaksakis de patrik seçimi sırasında ve sonrasında ciddi çatışmalar yaşayacaklardı. Hrisanthos’un Venizelos aleyhine yazıları da bulunmakta, her iki ismin birbirlerine duydukları antipati o dönemde de bilinmekteydi. Osmanlı Rumları üzerinde oldukça etkili bir isim olan Hrisanthos’un bu tavırlarını Venizelos, Rumların kendisine olan güvenlerini sarstığı şeklinde yorumluyordu (Erdem, 2010, s. 143-144; Atalay, 2002, s. 599-609).

Patrik Seçimi ve Meletios – Hrisanthos Çatışması

Her iki taraf arasındaki suçlama ve tartışmalar devam ederken patrikhanede seçim çalışmaları da sürmekteydi. Venizelos yanlıları patriklik seçiminin 8 Aralık 1921 tarihinde yapılması için girişimlerde bulunmaya başlamışlardı. Patrikhane meclisleri ve Rum ahali seçim günü hususunda, yayınlanan bir tebliğle bilgilendirilmişlerdi (İleri, nr. 1379, 4 Aralık 1921, s. 2). Seçim açıktan Venizelos ve Konstantin yanlıları arasında geçecekti. Dolayısıyla her iki tarafın da adayı belli olduğundan, seçim aslında Hrisanthos ve Meletios arasında olacaktı. İstanbul’daki İngiliz Yüksek Komiserliği’ne göre, Osmanlı Hükümeti de patrik seçimine müdahalede bulunabilmek için çalışmaya başlamıştı (TNA, FO, 371/6566 E 13058, R. 25). Ancak Osmanlı hükümeti böyle bir müdahalede bulunabilecek pozisyonda değildi. Seçim öncesinde patrik seçimi ile ilgili hükümetin yetkisi dâhilinde olan veya hükümete müracaatla yerine getirilmesi gereken hiçbir prosedüre uyulmamıştı. Patrikhane seçim sürecini kendi başına başlatıp yine kendisi sonlandıracaktı (İkdam, nr. 8886, 11 Aralık 1921, s. 1).

Seçim öncesi Venizelos yanlısı din adamları Sen Sinod içinde çoğunlukta değillerdi fakat patrik seçimine meclis-i umumi üyesi olarak katılacak olan siviller arasında Venizelos oldukça etkiliydi. Patrikhanedeki Venizelos yanlıları, sivil üyelerin desteğiyle istedikleri adayı seçtirebilirlerdi. Venizelos’un patrikhane üzerindeki otoritesi ve Meletios Metaksakis’in patrik seçilmesi için ısrarlı telkinleri de bilindiğinden, aslında sonucun ne olacağı baştan belliydi (Akşam, nr. 1153, 8 Aralık 1921, s. 2; Tercümân-ı Hakikat, nr. 14614, 8 Aralık 1921, s. 2; Tevhid-i Efkâr, nr. 179-3207, 8 Aralık 1921, s. 1; Vakıf, nr. 1435, 8 Aralık 1921, s. 2; İleri, nr. 1383, 9 Aralık 1921, s. 1). 8 Aralık günü geç vakitlere kadar devam eden seçim işlemleri neticesinde Meletios Metaksakis beklenildiği gibi patrik seçilmişti (The Times, 9 December 1921, p. 9; The New York Times, 10 December 1921, p. 4.; Hâkimiyet-i Milliye, nr. 375, 11 Aralık 1921, s. 1.; Yeni Gün, nr. 361-748, 11 Aralık 1921, s. 4).

Seçim süreci kadar seçimin kendisi de önceki patrik seçimlerinden oldukça farklı ve tartışmalı olmuştu. Daha önce de vurguladığımız gibi, İngiliz Yüksek Komiserliği'nin ifadesiyle, “*aslında yaşananlar bir patrik seçiminden ziyade Venizeloscular ile Konstantinciler arasında politik bir kavga*ydı.” 1920 yılı Kasım ayında Yunanistan’da yapılan seçimi kaybederek iktidardan ayrılmış olan Venizelos’un istediği adayın seçilmesi de “Konstantin Hükümeti’nin kendisini görevden almasına karşı büyük bir meydan okumaydı.” (TNA. FO. 371/6566 E 13582.) Yunan Hükümeti seçim öncesinde bu tür bir sonuç çıkacağını tahmin etmiş, seçimi erteleyebilmek için uğraşmış ancak başaramayınca Konstantin yanlısı bir ismin seçilebilmesini sağlamaya çalışmıştı. Bu kişi de önceden beri Kral yanlılarının patrik adayı olarak bilinen Trabzon Metropoliti Hrisanthos Flippides idi. Seçim öncesi Sen Sinod’da çoğunluk Konstantin yanlısı din adamlarındaydı. Patrik Vekili Nikola ile kalan diğer üyeler Venizelos taraftarıydılar. Dolayısıyla Sen Sinod’da Konstantin yanlıları daha güçlüydü ama Meclis-i Umumi’de durumun farklı olacağı da herkesin farkında olduğu bir durumdu. Ayrıca patrik vekili ile birlikte diğer idarî görevlilerin çoğu Venizelos yanlısıydı. Yunan hükümetinin isteği doğrultusunda seçimin ertelenmesi gerektiğini dile getiren Sen Sinod’daki Konstantin yanlısı yedi üye, oluşturulan seçim kurulu tarafından seçim günü istifa etmiş kabul edilmişler ve aynı gün yerlerine yeni üyeler seçilmişti. Sinoddan uzaklaştırılan bu üyeler; Kapudağı Metropoliti Konstantin, Pisidiya Metropoliti Gerasimos, Silivri Metropoliti Eugenios, Çanakale Metropoliti İrine, İnoz Metropoliti Joachim, Çorlu Metropoliti Hrisostomos ve Vize Metropoliti Anthimos idi. Onların yerlerine seçilen yedi yeni üyenin tamamı da Venizelos yanlısıydı. Venizelos yanlıları böylece seçime yönelik itirazları bahane ederek Venizelos muhalifi olan tüm Sinod üyelerini uzaklaştırmış oluyorlardı. Konstantin yanlısı din adamları ruhani üyeliklerden çıkarılınca aday gösterilecek din adamları ile ilgili inisiyatif de doğrudan Venizelos yanlılarına geçmişti. Seçim kurulunun gösterdiği her üç aday da Venizelos yanlısıydı. Ancak Meletios dışındaki diğer iki aday sadece prosedür gereği aday gösterilmişlerdi. Hrisanthos aday dahi olamamıştı. Seçime sadece İstanbul’da bulunan yüksek rütbeli din adamları dâhil edilmiş, İstanbul Patrikhanesi’nin sorumluluk alanında bulunan birçok yerden üye çağrılmamıştı. 273 kişiden oluşan Patrikhane Meclis-i Umumisi, seçim için sadece 108 üye ile toplanmış, Meletios Metaksakis oylamada hazır bulunan bu 108 üyeden 83’ünün oyunu alarak patrik kaymakamı ile ruhaniler kurulunun oluşturduğu 18 kişilik seçim kurulunun seçeceği patrik adayları listesine dâhil olmuştu. Diğer adaylar o sırada patrik vekili de olan Kayseri Metropoliti Nikola Efendi ile Amasya Metropoliti Germanos Efendiler idi. Nihayet seçim kurulunun oylaması sonucunda Meletios 16 oy alarak patrik seçilmiş, diğer adaylar ise birer oy almışlardı (Gökçen, 2014, s. 147-149; Akşam, nr. 1154, 9 Aralık 1921, s. 1; Tevhid-i Efkâr, nr. 181-3209, 10 Aralık 1921, s. 2).

Yeni patrik “*IV. Meletios*” ismini kullanacaktı. Seçimin ertesi günü toplanan patrikhane meclisleri, Meletios’a patrikliğe seçildiğini tebliğ eden bir telgraf ile bir tebriknâme göndermişler, ayrıca bir tamimle İstanbul ve mülhakatındaki Rum cemaatine ve ayrı bir telgraf ile de diğer Ortodoks kiliselerine patrik seçiminin sonucu bildirilmişti (Tevhid-i Efkâr, nr. 181-3209, 10 Aralık 1921, s. 2; Vakit, nr. 1437, 10 Aralık 1921, s. 1). Ayrıca Venizelos’a da bir telgraf çekilerek özel olarak seçim sonucu bildirildiği gibi, patrikhanenin kendisine olan bağlılığı ve şükran borcu vurgulanmıştı (Akşam, nr. 1155, 10 Aralık 1921, s. 1).

Patrik Seçimi Sonrası Hrisanthos’un Patrikhaneye Karşı Tavrı

Kral Konstantin yanlıları yeni patriği tanımamaktaydılar. Trabzon Metropoliti Hrisanthos da patriği tanımayan gruptandı, hatta Hrisanthos seçimi iptal ettirmek için uğraşmaktaydı. Patrik seçilen Meletios

Metaksakis, o sırada bulunduğu Amerika'dan görev yeri İstanbul'a gelirken İngiltere'ye de uğramıştı. Süreçteki destekleri için İngiliz yetkililere ve İngiliz Anglikan Kilisesi Merkezi Canterbury Başepiskoposluğu'na teşekkür eden Meletios, İngiltere yanlısı tavrını sürdüreceği mesajı vermekteydi. Trabzon Metropoliti Hrisanthos da o sırada Londra'daydı ve orada görüştüğü İngiliz temsilcilere de Meletios'un seçiminin gayr-i meşru olduğunu söyleyerek, kendisini patrik olarak tanımayacaklarını ifade etmişti. Hrisanthos, Canterbury'den Meletios'a da doğrudan bir telgraf çekmiş ve kendisine "patrik" sıfatıyla hitap etmeyeceğini ifade etmişti. Buna karşılık Meletios, İngiliz yetkililer ve Canterbury Başepiskoposluğu aracılığıyla Hrisanthos'a bu konudaki tavrının yanlış olduğunun bildirilmesini istemişti. İngiliz Dışişleri ise Meletios daha Londra'ya gelmeden önce Canterbury Başepiskoposluğu'nu uyararak, patriklik tartışmalarının Osmanlı ve Yunan hükümetlerinin kendi içlerinde çözmeleri gereken bir sorun olduğunu belirterek bu konudaki tartışmalara girmemelerini istemişti (TNA. FO. 371/6566 E 14338). İngiliz Dışişleri'nin bu tavrı, seçim sürecindeki gibi, meseleye açıktan taraf olmaksızın, istediklerini yaptırmaya yönelik politik bir hamleydi. Zira Dışişleri, Hrisanthos'un Londra'ya geliş sürecinden ve maksadından en baştan beri haberdardı. Başepiskoposluğa da bu konuda İstanbul'dan aldıkları bilgiden sonra telgraf gönderilmişti. Hrisanthos, İstanbul'dan Londra'ya geliş için pasaport ve vize işlemlerini İstanbul'daki İngiliz işgal yönetimi aracılığıyla yaptırmış, İstanbul'daki İngiliz yetkililer de Hrisanthos'la ilgili gelişmeleri Dışişleri'ne bildirmişlerdi. Hrisanthos, Meletios'un seçimi sırasında patrikhanedeki görevlerinden istifa eden yedi metropolitin Atina Kilisesi ile birlikte yürüttükleri faaliyetleri de desteklemişti. İstanbul'daki İngiliz Yüksek Komiser Rumbold, Londra'ya gitmek için vize isteyen Hrisanthos'un amacının yeni seçilen patriğin tanınmaması için İngiliz Kilisesi'nden destek istemek olduğunu açıkça ifade etmişti (TNA. FO. 371/6566 E 14194, R. 28). Öyle anlaşılıyor ki Meletios ile Anglikan Kilisesi'nin yakınlığını bilen İngilizler, yine de Hrisanthos'u (ve diğer patrik muhaliflerini) politik bazı mülahazalarla doğrudan karşılına almak istemiyorlardı. Diğer taraftan iki din adamının patriklik tartışmaları dışındaki söylemleri ortak ve her ikisi de İngiliz basınına, Türkiye Hristiyanlarına yardım için tüm Hristiyan dünyasının desteklerini beklediklerine dair açıklamalar yapıyorlardı (The Sunday Times, 8 January 1922, p. 10; Tercümân-ı Hakikat, nr. 14651, 16 Ocak 1922, s. 3; İkdâm, nr. 8926, 20 Ocak 1922, s. 3). Ayrıca hem Hrisanthos hem de Meletios, Canterbury Başepiskoposu Randall Thomas Davidson ile görüşmek istemişler ancak Davidson'ın hastalığı sebebiyle görüşmeleri mümkün olamamıştı. Anglikan Kilisesi yetkilileri, başepiskoposun gerçekten hasta olduğunu, mevcut siyasi durum sebebiyle kendileriyle görüşmekten kaçındığı gibi bir algının oluşmasını istemediklerini özellikle belirtiyorlardı. Her iki Rum din adamıyla farklı Anglikan episkoposlar ilgilenmişler ve taleplerini başepiskoposa iletceklerini belirtmişlerdi. Buna rağmen Meletios, başepiskoposa bir mektup yazarak görüşme isteğini yineleyip destek talebinde bulunacak ve Londra'dan ayrılmadan önce Başepiskopos Davidson'la görüşecekti. Davidson ise Meletios Londra'dan ayrıldıktan sonra Hrisanthos'u davet edip onunla da görüşecek ve böylece kilise içindeki olaylara taraf olmadıkları vurgusunu yinelemiş olacaktı (Bell, 1935, s. 1093-1098).

İngiltere'den patriklik konusunda beklediği desteği bulamayan Hrisanthos, Pontus konusunda kendince çalışmalarını sürdürürken patrikhaneye karşı tavrına da devam etmişti. Ancak patrikhanede istediğini elde edemediği gibi Milli Mücadele'nin kazandığı başarılar Pontus davasında da istediklerini elde edemeyeceğini göstermişti. Milli Mücadele'nin başarıya ulaşması sonrası Metropolit Hrisanthos Türkiye'den ayrılarak Yunanistan'a sığınmıştı (Kitsikis, 1974, s. 231). Patrik Meletios ise yaklaşık bir buçuk yıl patrik

olarak görev yaptıktan sonra aynı akıbete uğramış, Lozan Antlaşması imzalanana kadar İstanbul'dan ayrılmamak için direnmiş ancak Lozan'da istediği şekilde bir antlaşma sağlanamaması ve Türk idaresinin kendisine karşı olumsuz tutumu nedeniyle antlaşma imzalanmadan kısa süre önce İstanbul'dan ayrılarak o da Yunanistan'a gitmişti (Güllü, 2017, s. 288-297).

Sonuç

Mondros Mütarekesi'nden itibaren İstanbul Rum Patrikhanesi'ni doğrudan Yunanistan Başbakanı Venizelos'un yönlendirmesinin Rumlar arasında neden olduğu çatışmaların en bariz örneklerinden birisi Trabzon Metropoliti Hrisanthos Flippides'in patrikhane ile karşı karşıya gelmesiydi. Yunanistan'da Birinci Dünya Savaşı sırasında iyice belirginleşen Venizelos – Konstantin çatışması Osmanlı Rumlarını ve Osmanlı sınırlarında görev yapan din adamlarını da etkilemiş ve ayrışmalara neden olmuştu. Konstantin yanlısı olarak bilinen en önemli figürlerden birisi de Metropolit Hrisanthos idi. Hrisanthos, Trabzon Metropolitliği'ni bu siyasi tavrı ve "Pontus milli davası" etrafında şekillenen hedeflerini gerçekleştirmek adına etkin bir şekilde kullanmaya çalışmıştı. Pontus davası ile ilgili olarak hem Venizelos hem de patrikhane ile zaman zaman birlikte hareket etse de Hrisanthos için Konstantin yanlılığı daha ağır basmaktaydı. Bu yüzden patrikhaneye karşı tavrı da sertti. Pontus konusunda beklediğini elde edememesi ve Venizelos'un da Pontus konusunu Rumlar için birinci derecede önemli görmemesi aralarındaki ayrışmayı daha da artırmıştı. Patrik seçimine dâhil olması da aynı siyasi hedeflerden kaynaklanmaktaydı. Karşısında gördüğü din adamlarından en önemlisi de Patrik Meletios Metaksakis idi. Ancak Millî Mücadele her iki din adamının da hedeflerini boşa çıkarmış, Lozan Antlaşması imzalanmadan önce her ikisi de Türkiye'yi terk etmek zorunda kalmışlardı.

Kaynakça

- [1] Akandere, Osman – Semiz, Yaşar (2003), “1919-1922 Yılları Arasında Yunanlıların Anadolu Macerası ve Küçük Asya Felaketi”, Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 7, S. 2, Ankara. (51-85)
- [2] Akandere, Osman (2008), “Milli Mücadele Yıllarında Marmara Bölgesinde Faaliyet Gösteren, Müfrezeler, Milis Kuvvetleri ve Çeteler (1918-1922)”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 19, Konya. (507-542)
- [3] Akşam, 8-9-10 Aralık 1921.
- [4] Alexandris, Alexis (1992), The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974, Centre for Asia Minor Studies, Athens.
- [5] Atalay, Bülent (2001), Fener Rum Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923), Tarih ve Tabiat Vakfı (TATAV) Yayınları, İstanbul.
- [6] Atalay, Bülent (2002), “Trabzon Metropolit Hrisanthos'un Pontus Meselesine Dair Türkiye Dışında Yaptığı Bazı Faaliyetler”, Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu 3-5 Mayıs 2001, (Yay. Haz.: Mithat Kerim Aslan- Hikmet Öksüz). (599-610)
- [7] Atalay, Bülent (2008), “Türk İstiklâl Harbi Dönemi'nde Rum-Ermeni İşbirliği”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C. XXIV, S. 70. (93-112)
- [8] Atalay, Bülent (2009), “İşgal Döneminde İzmir Metropolit Hrisostomos”, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 11, S. 1. (31-50)
- [9] Bali, Rıfat N. – Yumul, Arus – Benlisoy, Foti (2009), “Yahudi, Ermeni ve Rum Toplumlarında Milliyetçilik”, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, C. 4, (Editörler: Tanıl Bora – Murat Gültekingil), İstanbul, İletişim Yayınları. (919-924)
- [10] Bell, George Kennedy Allen (1935), Randall Davidson – Archbishop of Canterbury, V. II, Oxford University Press, London.
- [11] Çakmak, Zafer (2006), “Mondros Mütarekesi Sonrası Ermeni-Rum-Yunan İşbirliği”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 16, S. 2, Elazığ. (403-412)
- [12] Çakmak, Zafer (2007), İzmir ve Çevresinde Yunan İşgali ve Rum Mezalimi, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- [13] Deveci Bozkuş, Yıldız (2017), “Birinci Dünya Savaşı ve Milli Mücadele Döneminde Çanakkale'de İstihbarat ve Casusluk Faaliyetleri”, Kitapsever Bir Tarihçi: Prof. Dr. Ali Birinci Armağanı, (Editör: Osman Köse), Ankara, Polis Akademisi Yayınları. (209-227)
- [14] Deveci Bozkuş, Yıldız (2018), “Milli Mücadele Dönemi'nde İstihbarat ve Casusluk Faaliyetlerinde Gayrimüslimler”, Miras ve Değişim: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Jandarma, (Editörler: İsmail Hakkı Demircioğlu-Ahmet Özcan-Yücel Yiğit), Ankara, Berikan Yayınevi. (363-372)
- [15] Eray Biber, Tuğba (2016), Karadeniz Rumları ve Yunanistan, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- [16] Eray Biber, Tuğba (2020)(a), “Milli Mücadele Yıllarında Karadeniz'de Rum Faaliyetleri”, İstiklâl Yolunda Milli Mücadelenin 100. Yılı Ulusal Sempozyum Bildirileri, (Editör: Elvin Yıldırım), İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, İstanbul. (167-179)
- [17] Eray Biber, Tuğba (2020)(b), “Milli Mücadele Döneminde Pontus Cumhuriyeti Kurma Çalışmaları”, Türk Dünyası Araştırmaları, C. 124, S. 245, İstanbul, Mart – Nisan. (421-434)

- [18]Erdem, Nilüfer (2010), Yunan Tarihçiliğinin Gözüyle Anadolu Harekâtı (1919-1923), Derlem Yayınları, İstanbul.
- [19]Gazi Mustafa Kemal (1927), Nutuk, Türk Tayyare Cemiyeti Yayını, Ankara.
- [20]Gökçen, Salim (2010), Türkiye’de Rum–Yunan Vahşet ve Terörü, IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- [21]Gökçen, Salim (2014), Ortodoks Üçgeni – Yunanistan, Patrikhane ve Pontus, IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- [22]Güler, Ali (1988), İşgal Yıllarında Yunan Gizli Teşkilatları, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- [23]Güler, Ali (2005), Sorun Olan Yunanlılar ve Rumlar, Berikan Yayınevi, Ankara.
- [24]Güler, Ali (2007), “Millî Mücadele’de Rum-Yunan Terör Örgütleri”, Başlangıcından Günümüze Pontus Sorunu, (Editör: Veysel Usta), Serander Yayınları, Trabzon. (335-364)
- [25]Güllü, Ramazan Erhan (2009), “Mondros Mütarekesi’nin Ardından Ermeni ve Rum Patrikhanelerinin İşbirliği (30 Ekim 1918 – 11 Ekim 1922)”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C. XXV, S. 75, Ankara. (575-605)
- [26]Güllü, Ramazan Erhan (2017), Patrik Meletios Metaksakis ve İstanbul Rum / Ortodoks Patrikhanesi (1921-1923), Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- [27]Güllü, Ramazan Erhan (2019), “Mütareke Döneminde Yunan Kızılhaçı’nın Trabzon’daki Faaliyetleri”, 100. Yılında Mondros Mütarekesi ve Millî Mücadele Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı, C. II, Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayınları, Trabzon. (779-790)
- [28]Hâkimiyet-i Milliye, 11 Aralık 1921.
- [29]İkdam, 11 Aralık 1921, 20 Ocak 1922.
- [30]İleri, 4, 9 Aralık 1921.
- [31]İngiliz Yıllık Raporlarında Türkiye (1920). (2010), (Derleyen: Ali Satan), (Çev.: Burak Özsöz), Tarihçi Kitabevi, İstanbul.
- [32]Jaeschke, Gotthard (1991), Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri, (Türkçe’ye Çeviren: Cemal Köprülü), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- [33]Karacagil, Ö. Kürşad (2013), “Bir Yunan Gizli Cemiyeti: Kordos”, Türk Dünyası Araştırmaları, S. 207, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları. (451-464)
- [34]Kitsikis, Dimitri (1974), Yunan Propagandası, (Türkçe’ye çeviren: Hakkı Devrim), Kaynak Kitaplar, İstanbul.
- [35]Köksal, Osman (1998), “Mütareke Döneminde Ermeni ve Rum Patrikhanelerinin İşbirliği”, Askeri Tarih Bülteni, C. 13, S. 24. (61-70)
- [36]Okur, Mehmet (2002), “Millî Mücadele Döneminde Fener Rum Patrikhanesi’nin ve Metropolitlerin Pontus Rum Devleti Kurulmasına Yönelik Girişimleri”, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, S. 29-30, Ankara. (101-116)
- [37]Okur, Mehmet (2007), “Pontus Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Karadeniz Bölgesi’nde Pontusçu Faaliyetler”, Karadeniz Araştırmaları, S. 14, Ankara. (1-28)
- [38]Özcan, Murat (2007), Tarihin Işığında Yunan Mezalimi, IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, İstanbul.

- [39]Özgören, Aydın (2006), “Millî Mücadele Döneminde Trabzon Rum Metropolitliği'nin Faaliyetleri”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara . (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- [40]Polat, Hasan Ali (2011), “Millî Mücadele Yıllarında Marmara Bölgesi'nde Faaliyet Gösteren Rum ve Ermeni Çeteleri”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 26, Konya. (263-290)
- [41]Selvi, Haluk (2007), İşgal ve Protesto, Değişim Yayınları, İstanbul.
- [42]Sofuoğlu, Adnan (1994), “Anadolu Üzerindeki Yunan Hedefleri ve Mütareke Dönemi Fener Rum Patrikhanesi'nin Faaliyetleri”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C. X, S. 28, Ankara, (211-256)
- [43]Sonyel, Salahi R. (2011), İngiliz Gizli Belgelerinde Türk – Yunan İlişkileri 1821-1923, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- [44]Tercümân-ı Hakikat, 8 Aralık 1921, 16 Ocak 1922.
- [45]Tetik, Ahmet (2007), “Çeteler, Venizelos ve Patrikhane”, Başlangıcından Günümüze Pontus Sorunu, (Editör: Veysel Usta), Trabzon, Serander Yayınları. (211-224)
- [46]Tevhid-i Efkâr, 8-10 Aralık 1921.
- [47]The National Archives 371/6566.
- [48]The New York Times, 10 December 1921.
- [49]The Sunday Times, 8 January 1922.
- [50]The Times, 9 December 1921.
- [51]Toker, Hülya (2006), Mütareke Döneminde İstanbul Rumları, Genelkurmay ATASE ve Denetleme Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- [52]Turan, Mustafa (1999), Yunan Mezalimi (İzmir, Aydın, Manisa, Denizli 1919-1923), Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara.
- [53]Ural, Selçuk (2005), Batı Anadolu'da Yunan İşgali ve Sonrası, Güneş Vakfı Yayınları, Erzurum.
- [54]Ural, Selçuk. (2001), “Mütareke Dönemi'nde Pontus Devleti Kurmaya Yönelik Çalışmalar ve Alınan Karşı Önlemler”, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi. S. 27-28, Ankara, (335-351)
- [55]Vakit, 8-10 Aralık 1921.
- [56]Yeni Gün, 11 Aralık 1921.