

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HALKBİLİM
ANABİLİM DALI**

**GİRİT'TEN ANADOLU'YA GELEN GÖÇMEN BİR TOPLULUĞUN
ETNOTARİHSEL ANALİZİ:
DAVUTLAR ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

Tuncay Ercan SEPETCİOĞLU

Ankara - 2011

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HALKBİLİM
ANABİLİM DALI**

**GİRİT'TEN ANADOLU'YA GELEN GÖÇMEN BİR TOPLULUĞUN
ETNOTARİHSEL ANALİZİ:
DAVUTLAR ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

Tuncay Ercan SEPETCİOĞLU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. A. Tayfun ATAY

Ankara - 2011

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HALKBİLİM
ANABİLİM DALI

GİRİT'TEN ANADOLU'YA GELEN GÖÇMEN BİR TOPLULUĞUN
ETNOTARİHSEL ANALİZİ:
DAVUTLAR ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. A. Tayfun ATAY

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Temuçin Faik ERTAN
Prof. Dr. Muhtar KUTLU
Prof. Dr. A. Tayfun ATAY
Doç Dr. Recep BOZTEMUR
Yrd. Doç. Dr. Melike KAPLAN

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi: 29.11.2011

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

(29 / 11 / 2011)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Tuncay Ercan SEPETCİOĞLU

ÖN SÖZ

Kişinin doğduğu toprakları terk etmek zorunda kalması nasıl bir duygudur? Doğduğu, yaşadığı, doyduğu toprakları... Malını mülkünü, evini barkını ardında bırakarak ve sadece üstündekileri yanına alarak bilinmez bir coğrafyaya yelken açıp sırf canını kurtarmanın sevincini yüzünde taşıyarak... Taşını toprağını, iklimini, canlısını cansızını bilmediği bir yere sığınmak ve başını sokacağı bir ev, bir baraka aramak sonrasında... Orada kendinden önce kaçanlara rastlamak ve yeni gelenlerin de kendisiyle aynı kaderi paylaştığını görmek...

Torunlarının kendi dilini konuşamayacağını bilmek nasıl bir duygudur acaba? Kendi inancına, kendi müziğine, kendi dansına yabancılaşacağını bilmek...

Göçmenlik nasıl bir histir acaba? Ne olduğunun, nereye ait olduğunun kendinin değil başkalarının karar vermesi, bir kalıba sokulmak üzere kendini kendin yapan değerlerden sıyrılmak neler düşündürür insana?

Bilemiyoruz... Bunlar insan yapıp etmelerinden ibaret olan tarihin kimi zaman trajediye kimi zaman da yaratıcı hummalara dönüşmüş hikâyeleri olmalı. Film tadında senaryolar üretilebilecek söz konusu olayları, bilimsel terimlerle ifade etmek güç. Daha açık söylemek gerekirse bilimin matematiksel berraklığıyla açıklanamaz değil yaşananlar. Yaşananları anlatmada söz duvarının bir duvarı yıkık kalsa da bir göçmen torununun yüz ifadesindeki derin çizgilerde görmek mümkündür bütün olup biteni. Sadece ama sadece görebilmek kalıyor geriye. O çizgilerin izlediği yolu takip

etmek, gerçeğin hikâye değil aslında koskoca bir tarih olduğunu da ortaya çıkarıyor. Her bir çizginin bir kimlik bir benlik ifadesi olduğunu, bunların değişse de yok olmadığını anlıyor sonrasında insan. Üstü tozlanmış bir kitabın yazıları birkaç ufak el hareketiyle nasıl belirginleştiriliyorsa, tıpkı palimpsesti¹ çözer gibi o çizgilerdeki görünmezi görünür kıldıkça seviniyor insan, bağlanıyor işine sıkı sıkıya ve daha da önemlisi, inancı artıyor disiplinler arası çalışmaya.

Onlar Akdeniz'in en güzel yerlerinden birinde, Girit'te yaşamaktaydılar. Dilleri bir, dinleri ayrı olan kapı komşularının zorlamasıyla Osmanlı coğrafyasına dağıldılar. İçlerinde '*bir gün elbet geriye döneceğiz*' sesleri yankılansa da kimi Anadolu'ya geldi, kimi Lübnan'a gitti, kimi Libya'ya, Suriye'ye... Öncelikle bir yaşam çevresi oluşturdular kendilerine; ya devlet ev bark verdi onlara ya da kendi çabalarıyla barınak sahibi oldular. Anadolu'da savaş, sürgün, işgal peşlerini bırakmadı; fakat vatan bellediler burayı ve zaten başka gidecekleri yer de kalmadığından bu toprakları savundular, bu topraklar uğruna can verdiler, bu topraklarda kök saldılar. *Rum tohumu*, *yarım gâvur* da oldular; yadırgandılar; bazen dışlandılar hatta. '*Geri dönüş*' mümkün olmadı; olamadı. Yönetim değişti; dilleri de değişti; müziklerini, danslarını, manilerini unuttular zamanla. Fakat kimlikleri kaldı geriye: Onlar *Giritli*diler; *Girit göçmeni*diler; *Adalı*dılar. Göçün üzerinden bir asır geçmesine karşın bu kimlikleri sapasağlam dipdiri idi. Bana düşen *hikâyeyi* bilimselleştirmektir yalnızca. Onların tarihiydi, arşivlerden ben taradım; onlar anlattı, ben dinledim; onlar yaşadı, ben gözlemledim; onlar ifade etti, ben kaydettim sadece.

¹ Antik Yunanca'daki "tekrar kazımak" anlamındaki *palimpsestos* kelimesinden gelen 'palimpsest', daha önce kullanılmış bir malzemedeki yazının silinip tekrar üzerine başka bir metnin yerleştirildiği doküman, kağıt parçası anlamına gelmektedir. Silinen tarihsel metni ortaya çıkarabilmek için, günümüzde ultra viyola ışın ya da diğer teknolojik metotlar uygulanmaktadır.

Bu çalışmanın güzellik ve sıkıntılarını beraber yaşıadığım Hocam Sayın Prof. Dr. Tayfun Atay’a şükranlarımı sunarım. Bu çalışmada hep desteklerini grdđđm Adnan Menderes Üniversitesi Tarih Bölümü ğretim üyelerine de teŗekkr ederim. Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Müdürü Sayın Doç. Dr. Kemal Arı, Adnan Menderes Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden Sayın Yrd. Doç. Dr. şahin Baranoğlu ve Sanat Tarihi Bölümü’nden Sayın Yrd. Doç. Dr. Gökçe řimŗek’e tüm destek ve katkılarından ötürü mteŗekkirim. Araŗ. Gr. Aysun Sarıbey Haykıran, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Akkaya, Yrd. Doç. Dr. Melike Kaplan ve Dr. Tülay Yürekli’ye ve desteklerini her zaman yanımda hissettiğim tüm dostlarıma; alan çalışması boyunca değerli katkılarından ötürü Giritliler Kültür Dostluk ve Yardımlaşma Derneği Baŗkanı Sayın Yunus engel ve eŗi Sinem Hanım nezdinde tüm Davutlar halkına ve elbette sabır ve anlayışlarından dolayı değerli eŗim Fatma ner Sepetcioğlu ve oğullarım Sabri Altan ve İbrahim ağan’a teŗekkr bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vii

I. GİRİŞ

1.1. Konu ve Kapsam	5
1.2. Sorun.....	7
1.3. Amaç ve Önem	9
1.4. Neden Davutlar?	14
1.5. Yöntem	19
1.6. Alan, Çalışma Süresi ve Başvurulan Teknikler	24
1.6.1. Görüşme ve Gözlem.....	27
1.6.2. Arşiv Kayıtları	36
1.6.3. Dokümanlar	39
1.6.4. Yardımlar ve Dış Destek	40
1.7. Karşılaşılan Sorunlar	41

II. KAVRAMSAL YAPI VE TEORİK TEMELLER

2.1. Göç ve Göç Çeşitleri	47
2.2. Kültür ve Kültürel Kimlik	56
2.3. Ulus-Devletlerin Kültür ve Kimlik Politikaları: Genel Bir Bakış	68

III. ALAN, TARİH VE BELLEK

3.1. Davutlar	85
3.2. Girit: Coğrafya ve Tarih	94
3.3. Girit'ten Göçün Sebepleri.....	102

3.3.1. Osmanlı'nın Girit Siyaseti.....	103
3.3.2. Rum Milliyetçiliği.....	106
3.3.3. Rum İsyanları ve Çete Faaliyetleri.....	111
3.3.4. Göç Süreci	114
3.4. Girit'ten Toplu Göç	116
3.4.1. Göçmenlerin İskânı	116
3.4.2. Göçmenlerin Yerleştirildiği Aydın Vilayeti.....	123
3.4.3. Göçmenlerin Davutlar'a İskânı ve Osmaniye Köyü'nün Kurulması	128
3.4.4. Osmaniye Mahallesinde Göçmen Konutları	135
3.5. Göçmenlerde Tarihsel Bellek ve Mekân Algılayışı	140
3.5.1. Göçmen Belleğinde Girit'ten Göçün Nedenleri	144
3.5.2. Mekân Algılayışı: "Sultan Hamit Evleri".....	154

IV. BİR KÜLTÜREL KİMLİK OLARAK GİRİTLİLİK

4.1. Ana Dilde Değişim ve Dönüşüm Süreci	159
4.1.1. Osmanlı Coğrafyasında Diller	162
4.1.2. Ana Dilleri Türkçe Olmayan Göçmen Topluluklar	167
4.1.3. Türkiye Cumhuriyeti'nde Diller ve Giritlice	168
4.1.4. Türk Ulus-Devletinin Farklı Dillere Yaklaşımı	171
4.1.4.a Türkiye Cumhuriyeti'nin Eğitim Dili	178
4.1.4.b Osmaniye Mahallesinde Türkçe Eğitim.....	185
4.1.5. Müzik, Dans, Mani ve Türkü	192
4.1.6. Soyadları, Lakaplar ve Ad Koyma Geleneği	209
4.1.7. Giritlicenin Kullanımında Kuşaklararası Farklılaşma	219

4.2. Dinsel Yapı ve Dinsel Kimlik	236
4.2.1. Senkretizm ve Bektaşilik	239
4.2.2. Girit Adasında Dinsel Yapı	243
4.2.3. Girit'te Bektaşilik	246
4.2.4. Dil ve Bektaşilik	252
4.2.5. Davutlar'da Bektaşilik	256
4.3 Yemek Kültürü	278
4.3.1. Kimlik ve Yeme-İçme Alışkanlığı	279
4.3.2. Girit Göçmenlerinde Yemek Kültürü	281
 V. KÜLTÜREL KİMLİĞİN İNŞASI, SINIRLARI VE SORUNLARI	
5.1. Kültürel Kimliğin İnşasında Önyargılar, Stereotipler ve Kategorileştirmeler	298
5.2. Kimliğin Sınırları ve Giritlilerin Anlam Dünyaları	321
5.2.1. Etnisite ve Giritliler	321
5.2.2. “Geri Dönüş İsteği” - Giritliler Diasporik Bir Topluluk Mudur? ..	331
5.2.3. Kimliğin Yeniden Keşfi	343
 VI. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	
KAYNAKÇA	362
EKLER	396
ETNOFOTOGRAFİ	423
ÖZET VE ABSTRACT	460

KISALTMALAR

A.MKT.MHM. :	<i>Sadaret Mektubî Kalemi Mühime Kalemi (Odası) Belgeleri</i>
a.g.e. :	<i>Adı Geçen Eser</i>
a.g.m. :	<i>Adı Geçen Makale</i>
B.C.A. :	<i>Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivi</i>
bkz. :	<i>Bakınız</i>
B.O.A. :	<i>Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi</i>
Çev. :	<i>Çeviren</i>
Der. :	<i>Derleyen</i>
DH.MKT. :	<i>Dahiliye Nezareti Belgeleri</i>
Ed. :	<i>Editör</i>
H. :	<i>Hicri</i>
Haz. :	<i>Hazırlayan</i>
İ.DH.. :	<i>İrade Dahiliye</i>
İ.HUS. :	<i>İrade Hususî</i>
İ.ML.. :	<i>İrade Maliye</i>
İ.MTZ.GR. :	<i>İrade Mümtaze Kalemi Evrakı Girid</i>
M. :	<i>Miladi</i>
ML.VRD.TMT.d... :	<i>Vâridât Muhasebesi Defterleri Temettuat Defterleri</i>
MV. :	<i>Meclis-i Vâlâ</i>
s. :	<i>Sayfa</i>

s.n.b. :	<i>Sayfa Numarası Belirtilmemiş</i>
TBMM :	<i>Türkiye Büyük Millet Meclisi</i>
T.C. :	<i>Türkiye Cumhuriyeti</i>
Trans. :	<i>Translation</i>
vb. :	<i>ve benzerleri</i>
vd. :	<i>ve diğerleri</i>
Y..A...HUS. :	<i>Yıldız Sadaret Hususî Maruzat Evrakı</i>
Y..EE..KP.. :	<i>Yıldız Esas ve Sadrazam Kâmil Paşa Evrakı</i>
y.e.y. :	<i>Yayın Evi Yok</i>
Y..MTV. :	<i>Yıldız Mütevevvî Maruzat Evrakı</i>
Y..PRK.KOM. :	<i>Yıldız Perâkende Evrakı Komisyonlar Maruzatı</i>
Y..PRK.MYD. :	<i>Yıldız Perâkende Evrakı Yâveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiye Dairesi</i>
y.y.y. :	<i>Yayın Yılı Yok</i>

I. GİRİŞ

*'Yabancı', 'bugün gelen ve yarın gidecek olan avare kimse' değil,
'bugün gelen ve yarın da kalacak olan kişidir.' (...)
Onun bir grup içindeki pozisyonunu,
başlangıçta yerlisi olmadığı/olmadığı
ama bir takım değerler kattığı topluluk belirler.²*

Simmel'in göç sonucu bir yere yerleşen insan, yani *yerli* olan tarafından *yabancı* olarak adlandırılan kimse için sarf ettiği ünlü '*bugün gelip yarına kalan*' ifadesi sosyoloji, tarih, edebiyat, felsefe ve antropolojide yapılmış çalışmalarda *yabancı* kavramının anlamını ve tanımını bizim için daha da derinleştirmiştir.

Göçmen başlangıçta bir *yabancı*, bir *öteki*dir. Başka bir yere gitmez/gidemez ve yeni yerleşim yerine sosyo-ekonomik ve kültürel adaptasyonunda başarı sağlayamazsa, hep *yabancı* olarak kalır. Ne zamana kadar *öteki* olarak kalacağını, kendisini *ötekileştiren* kişi ya da topluluk belirler. *Yabancı*nın artık *öteki* olarak algılanmaması, *yerli* ile paylaşımları da etkin rol oynar. *Öteki*, giderek *yerlileştikçe*, artık *öteki* olmaktan çıkar.

Karşılaştırmalı bir disiplin olan etnolojinin amacı, gerek eski gerek günümüz çağdaş insan toplumları arasındaki farklılıklarla benzerlikleri betimlemek ve insanlar arasındaki etkileşim, göç, gelişme tarihini yeniden yorumlamaktır. Etnoloji, farklı kültürlerin neden birbirine benzediğini ve neden farklılaştığını

² Georg Simmel (1971), *The Stranger 1908, On Individuality and Social Forms - Selected Writings* (Ed. Donald N. Levine), Chicago, USA: The University of Chicago Press, s. 143. Çeviri benim. Bundan sonraki bölümlerde aksi belirtilmedikçe, İngilizce metinlerin Türkçeye çevirisi tarafımda gerçekleştirilmiştir.

eşzamanlı ve artzamanlı olarak anlama ve açıklama amacındadır.³ Amacı, -yalnız bu olmasa da- farklılıkları analiz edip yorumlamak olan antropoloji de,⁴ ilk yıllarında Batı'nın kendi köklerini incelemek isteyişinden dolayı *öteki*yi irdelemiş, daha sonra da sömürge halklarını yönetme çabasına düşmüştü.⁵ Ama özellikle 1950'lerden sonra kendine dönüp, kendini tartışan ender disiplinlerden biri yine antropolojidir.⁶ Bu değişime karşın Türkiye'deki farklı insan topluluklarının farklılıklarını anlama üzerine özellikle son yıllarda çalışmalar yapılmasına rağmen bunlar yeterli gözükmemekte ve gerçekleştirilenlerin büyük çoğunluğu da akademik camianın dışına çıkmayan/çıkamayan çalışmalar olduğu için kamuoyuna sunulamamaktadır. Bu bağlamda bu çalışma, Türkiye'deki farklı sosyo-kültürel altyapılardan gelen toplulukların birbirini tanıması ve anlamasına yönelik bir deneme olarak da düşünülebilir.

Dünya tarihinin tüm 19. yüzyılı ve 20. yüzyılın büyük bir kısmı, *bizi*, *ötekilerden* ayıran özellikleri bulmakla geçti. Bu bağlamda *bizi* şekillendiren öğelerden dini, dili, kültürü ve tarihi, kendi kimliğimizi oluşturmak adına vurguladık

³ Abdurrahim Özmen (2003), *Etnoloji, Antropoloji Sözlüğü* (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 284-285; Tayfun Atay (2000), *Kavramlar Kargaşası, Bilim Dalları Çatışması - Dünyada ve Türkiye'de 'Sosyal İçerikli' Antropolojiyi Adlandırma Sorunu, Folklor/Edebiyat*, Sayı: 22 (Sosyal Antropoloji Özel Sayısı-Nermin Erdentuğ Anısına), 2000/2, Ankara, s. 135-161.

⁴ Tzevetan Todorov (1993), *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought* (Çev. Catherine Porter), Cambridge: Harvard University Press, s. 61. Antropoloji, genel olarak insanı inceler ve biyolojik özellikleriyle insanı inceleyen dalı olan "fizik antropolojisi"nin yanı sıra sosyal ve kültürel antropoloji adlı belli başlı iki dalı vardır; Marc Auge, Jean Paul Colleyn (2005), *Antropoloji* (Çev. İsmail Yerguz), Ankara: Dost Dost Kitabevi Yayınları, s. 7. Bazen "sosyokültürel antropoloji" olarak da isimlendirilen "kültürel antropoloji" ise insan davranışları, düşünceleri ve duygularındaki alışlagelmiş kalıpları inceler. Antropolojinin bu dalı, insanı kültür üreten ve sürdüren bir varlık olarak ele alır; William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), *Kültürel Antropoloji* (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 68-69.

⁵ Sibel Özbudun, Balkı Şafak, N. Serpil Altuntek (2007), *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar*, (2. Baskı) Ankara: Dipnot Yayınları, s. 10.

⁶ Abdurrahim Özmen (2006), *Tur Abidin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10.

ve kullandık. Yüzyılın sonuna doğru ise, *bizi biz* yapan değerleri iyiden iyiye oluşturduktan sonra, sıra *kendimizi* ve *ötekileri* tanımaya geldi. 21. yüzyıl, insanlık tarihine ne gibi bir yön verecek belli değil ama bugün için zaman, tanıma ve tanımlama zamanı... İşte bu çalışma, Cumhuriyet sonrasında içimizdeki *ötekilerden* bir topluluğun, yani *Giritlilerin* kültürel kimlik analizini yapmak üzere hazırlanmıştır. Ancak *Giritliliğin* ‘ne’liğinden ziyade, *Giritliliği* inşa eden ve grubun varlığını sağlayan dinamikler üzerine durulacaktır. Söz konusu dinamikler içinde tarihsel belleğin, bu göçmen topluluğun kimlik inşasında ve kimliğin sınırlarının belirlenmesinde önemli rol oynayıp oynamadığı, ne ölçüde var olduğu, nelerden etkilendiği/tetiklendiği ve/veya önlendiği irdelenecektir. Girit göçmenlerinin kültürel kimliği esaslarında üç ana nokta ön plana çıkmıştır: Dil, dinsel inanış ve yemek kültürü. *Giritliliği* teşkil ettiği düşünülen dil, Bektaşî inanışı çerçevesindeki dinsel inanış ve yemek kültürünün bu kimliğin ne derece belirtkeni olduğu, kuşaklar arası değişimlerle birlikte ortaya konulacaktır.

Giritlilik, Girit Müslüman topluluğunun yaklaşık yüz elli yıllık bir süre zarfında yaşadığı her sosyo-kültürel çevrede *ötekileştirilmeleri* sonucu oluşan bir kimlik sürecidir. Girit Ortodoks nüfus için *öteki*, kendileri gibi konuşan, kendileri gibi yiyip içen, kendileri gibi çalıp oynayan ama kendileri gibi ‘inanmayan’, Müslüman Giritlilerdi. Göçle nihayetlenen bu *ötekileştirme*, göçmenlerin yerleştiği Anadolu’da da Suriye, Lübnan, Libya gibi ülkelerde de hep sürdü. Anadolu halkı ve yeni kurulan ulus-devlet için ise kendileri gibi konuşmayan bu topluluk, Türkçe konuşuncaya değin hep *öteki* oldu.

Ana dillerinden ve kültürel farklılıklarından dolayı kimi zaman ‘Rum’ olmakla suçlanan kimi zaman ‘yarım gâvur / Rum tohumu’ yakıştırmalarına maruz kalan, doğadan topladıkları otlarla yaptıkları yemekleriyle yadırganan, ‘makbul vatandaş’ olmaya zorlanan Giritlilerin, dünyadaki diğer insanlar/topluluklar gibi yeni koşullara göre değiştirdikleri/uyarladıkları; durumsal ve bağlamsal olarak iletişimde bulundukları diğer topluluklar, inanışlar ve yaşamlardan ve siyasi ortamdan etkilenerек hatta kimi zaman çatışarak da olsa hâlâ dinamik ve canlı tuttıkları bir kimliklerinin olduğu bu çalışmada Aydın-Kuşadası-Davutlar örneğiyle gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümü, araştırmanın konusu ve kapsamı; sorunu; temel hedefleri ve yöntemi ile alan araştırması yapılan bölgenin neden seçildiği üzerine genel bilgiler verilerek başlamaktadır. İkinci bölümde kavramsal ve kuramsal çerçeve üzerine durulmuş ve göç ve göç çeşitleri aktararak, göç üzerine disiplinler arası çalışmanın nedenselliği açıklanmıştır. Bu bölümde ayrıca ulus-devlet ile kültür ve kültürel kimlik kavramları vurgulanmıştır. Üçüncü bölümde, bir göç olayının gelinen ve gidilen yer bakımından iki mekânsal boyutu olduğundan hareketle, Girit göçmenlerinin geldiği Girit Adası ve yerleştikleri Davutlar Beldesinin tarihsel, coğrafi ve demografik özellikleri belirtilmiş; göçün nedeni, göçmenlerin iskânı ve alan araştırmasının gerçekleştiği Osmaniye Köyünün kurulmasına dair tarihsel arka plan, arşiv belgeleri ve tarihsel bellek üzerinden verilmiştir. Dördüncü bölümde ise alan araştırmasına dayanarak kaynak kişilerden edinilen bilgiler doğrultusunda, Giritlilik kimliğinin üç temel ayağı olan ana dil meselesi ve bu dilin kullanımında devlet politikası ve toplumun etkinlik dereceleri ile değişim ve dönüşümler; dinsel

yapı ve inanış; yemek kültürüne dair çıkarımlar verilmiştir. Beşinci bölümde ise, önyargılar; etnik ve kültürel kimliklerin inşasında stereotipler ve kategorileştirmeler ve Giritli kimliğini oluşturan diğer etkenler sıralanmış ve bunlar üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Kaynak kişilerin aktarımları, gözlemler ve görüşmeler ile arşiv incelemeleri ışığında, araştırmanın tamamına ilişkin değerlendirmeler sonuç bölümünde yer almaktadır.

1.1. Konu ve Kapsam

Bu tezin konusu, Girit göçmenlerinin kültürel kimlik analizini seçilen bir gözlem birimiyle ortaya koymak ve Anadolu'ya adaptasyon sürecini kuşaklar arası değişimleri de göz önünde bulundurarak incelemektir. Bu süreçte Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki devlet politikalarının ve dünyada ve Türkiye'de gerçekleşen siyasal gelişmelerin, kimliksel dönüşümdeki etki ve rollerinin ne derece önem arz ettiği; yerli halkla ve Çerkezler, Bulgaristan göçmenleri gibi diğer göçmen topluluklarla iletişimin boyutlarının ve sonuçlarının ne olduğu sorularına yanıt aranmaya çalışılacaktır. Alan araştırmasının yapıldığı bir göçmen köyü olan Osmaniye'nin, *Giritlilik* kimliğinde ne derece ve niçin önemli olduğu; göçmenlerde tarihsel bellek bağlamında kimlik ve mekân algılamasının örneklemeleri kaynak kişilerin aktarımları ile belirtilecektir. *Giritlilik* kimliğinin neler içerdiği; *diğerleri* ile iletişimin kimlik üzerine etkileri; kuşaklar arası değişim, çatışma ve *Giritlilik* kimliğini algılama farklılıkları üzerine durulacaktır.

Kimlik, her ne kadar *benzerlikler* üzerine kurgulansa da *farklılığı* da içeren çok yönlü bir kavramdır. Kimliğin bu tür kavramsal boyutları, Adada milliyetçilik kavramı baskın olmadan çok önce bile Müslüman/Hıristiyan farklılığı olarak Girit tarihinde yer etmiştir. Peki, kimliğin anlamlarını ve farklılıklarını milliyetçilik öncesi evreler içinde nasıl tekrar düşünebiliriz? Girit hakkındaki akademik literatürdeki güncel kimlik kavramları, göçmenlerin Adaya olan bağlılıklarını gerçekten kapsayabilir mi? Bağlılık düşüncesi hakkında tarihsel veya güncel başka ne tür kavramlar düşünülebilir?

Araştırmanın alan çalışması, Aydın İlinin Kuşadası İlçesine bağlı Davutlar Beldesinin Osmaniye Mahallesiinde yaşayan, Girit göçmeni ya da bir şekilde bu göçmen toplulukla iletişim hâlinde bulunan Davutlar'da ya da yakın çevresinde meskûn üç kuşağa ait kimselerle yapılan derinlemesine görüşmelerden oluşmaktadır. Göç olayının gerçekleştiği tarih 1890'lı yıllar olduğu için görüşme yapılan en yaşlı kişiler ikinci kuşak göçmenlerdir. Bu kapsamda görüşülen insanların yaşları ikinci kuşak için 70 ve üstü, üçüncü kuşak için 45-70, dördüncü kuşak için 20-45 olarak sınırlandırılmıştır. Bir başka sınırlılık, cinsiyet üzerine olmuş ve görüşülen erkek ve kadın sayısının birbirine denkliğine dikkat edilmiştir.

Alan araştırmasında, Osmaniye Mahallesiindeki Giritlilerin kimlik algılayışlarında ve kendilerini ifade etmelerinde, Osmanlı'nın göç ve göçmen politikası, göçmen konutlarının yapılması, köyün kurulması ve iskân bölgelerinin sosyo-kültürel yapısında etkin olan diğer göçlerin önemi çok net biçimde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, tüm bunların irdelenmesi ve açığa çıkarılması için bölgenin

olayı üzerinden yüzyılı aşkın bir zaman dilimi geçmiş olmasına karşın hâlâ var olduğunu ve bu kültürel kimliğin nelerden etkilendiğini, değişim ve dönüşüm sürecinde ne tür değişkenlerin etkin olduğunu anlamak ve açıklamak ancak alan çalışmasının belli bir aşamaya ulaşmasıyla mümkün olabilmektedir.⁹

Araştırma sorusu, araştırmacının da içinde bulunduğu sosyal dünyada sosyal sorunlar olarak adlandırılan, daha geniş bir çerçeveden kalkarak sınırları belirginleştiren, daraltan, belirli faktörlere odaklanan bir yapı göstermelidir. Araştırma sorusu, günümüz olaylarına, süreçlerine odaklanabileceği gibi, geçmişe dönük bir anlama çabasını da kapsayabilir.¹⁰ Göç ise, geçmişten günümüze toplumları şekillendiren sosyal bir olgudur.¹¹

Bu çalışmanın temel sorunu, Girit Adasından Anadolu'ya göçün üzerinden yüzyıldan fazla bir süre geçmiş olmasına, göç sonucu oluşan mekân değişikliğine, ulus-devlet politikalarına, kimliğin zaman içerisindeki değişim ve dönüşümlerine karşın, *Giritlilik* kimliğinin Davutlar-Osmaniye Mahallesi örneğinde nasıl oluşturulduğu ve sürdürüldüğü; hangi unsurların bu kültürel kimliği belirlediğidir.

⁹ Kümbetoğlu'nun vurguladığı gibi antropolojik araştırmalarda nitel yöntemin iki önemli veri oluşturma tekniği olan, *doğrudan katılımlı gözlem* ve *derinlemesine görüşmeler* kullanarak araştırmacı, alanda olduğu sürede araştırmasının yapısını yeniden oluşturabilmektedir; Belkis Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 37.

¹⁰ Belkis Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 34-35.

¹¹ *Castles* ve *Miller*, göç olgusuna dair her bir sosyal bilim disiplini içerisinde farklı teori ve yöntemlere dayanan bir dizi yaklaşımın olduğunu savunmaktadır. Onlara göre örneğin, çalışmalarını geniş veri kümelerinin niceliksel analizine dayanarak temellendiren araştırmacılar, küçük grupların niteliksel araştırmalarını yapan araştırmacılardan farklı sorular sorarlar ve farklı sonuçlara ulaşırlar. Tarihsel ve kurumsal yaklaşımları kullanarak dünya ekonomisi içerisinde göçmen emeğinin rolünü araştıranlar ise daha farklı sonuçlar elde ederler; Stephen Castles, Mark J. Miller (2008), **Göçler Çağı - Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri** (Çev. Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 30.

Bu sorun, tek bir nedene bağlanamayacak kadar çok boyutludur. Bu bağlamda çalışmada bir takım sorulara yanıt aranacaktır:

Girit göçmenlerine dair ne gibi önyargılar vardı ve göçmenlerin uyum aşamalarına dair politikalar belirlenmiş miydi? Girit göçmenlerinin uyum süreçlerini aksatan yönler nelerdir? Göçmenler nasıl bu güçlüklerin üstesinden gelmişlerdir? Günümüzde Giritlilerin aidiyet bilinci ve göçmen kimliği ne gibi özellikler göstermektedir? İki, üç ve dördüncü kuşak Giritlilerde kimlik bilinci ne gibi değişimler göstermekte ve farklılıklar içermektedir?¹²

1.3. Amaç ve Önem

19. yüzyıl sonunda Girit'te baş gösteren çatışmalardan dolayı Adanın Müslüman nüfusunun Anadolu'ya göç etmesiyle birlikte, Anadolu'daki bir *Giritli*¹³ topluluğun oluşumunun tarihsel sürecini, göçmenlerin iskân edildiği Aydın İlinin Kuşadası İlçesine bağlı Davutlar Beldesinin günümüzde bir mahallesi olan Osmaniye

¹² *Kümbetoğlu*'na göre niteliksel yöntemde araştırma sürecinin en önemli adımı, araştırmanın hangi sorulara cevap aradığı ve bu cevabın niteliğinin ortaya konmasıdır. O, araştırmacıların kendilerini çevreleyen dünyanın gündemindeki sorunlarla ilgilenirken *ne, nereden, kim, nasıl ve niçin* tipindeki sorulardan birine ya da birkaçına cevap aradıklarını söyler. Ona göre, sorunun tipi ise araştırmanın stratejisini belirlemektedir; Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 34. *Ne, ne kadar, nereden* gibi sorular betimleyici ve survey tipi keşfedici araştırmalara temel oluştururken, *nasıl ve niçin* soruları ise tıpkı açıklayıcı araştırmalarda olduğu gibi örnek olay tipindeki çalışmaların temel oluşturabilir; Robert K. Yin (1994), **Case Study Research: Design and Methods**, London, UK: Sage Publications, s. 5-6'dan aktaran Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 34. Niteliksel araştırmaların amacı anlamak, araştırma faaliyetinin sonucu gerçekliği olduğu gibi tanımlamak olduğundan, *niçin* sorusundan çok bu tip araştırmalar, *ne ve nasıl* sorularına odaklanmaktadır; Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 34. Zaten etnografik sorular da, araştırmacı araştırma alanına girdikten sonra oluşur; Adrian Holliday (2002), **Doing and Writing Qualitative Research**, London, UK: Sage Pub., s. 37'den aktaran Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 37.

¹³ Bu çalışmada, Girit'ten gelen tüm göçmenleri ifade etmek için *Giritli* ve *Girit göçmeni* ile birlikte *adalı* terimleri kullanılmıştır. Girit Adasından göçler, Cumhuriyet öncesi ve sonrası olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmış ve çalışmanın konusu kapsamındaki 19. yüzyılın sonunda gelenler için *eski Giritliler*, *Girit muhacirleri* ya da *kaçarak gelenler* tabirleri kullanılmış; Cumhuriyet döneminde mübadele ile gelenler için ise *yeni Giritliler* ya da (*Girit*) *mübadiller(i)* terimleri uygun görülmüştür.

Köyü örneği ile vermek; Girit göçmenlerinin kültürel kimlik oluşumunun ve tüm farklılıklara ve zorluklara karşın ulus-devlete adaptasyonlarının üç kuşak boyunca aşamalarını irdelemek ve Girit göçmenlerinde günümüz kültürel kimlik anlayışını ortaya koymak, bu tezin amacıdır.

Balkanlar ve Kafkaslardan Anadolu'ya yönelik göçler, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal yapısını belirlemiştir.¹⁴ Bu yeni devletin kuruluş felsefesini algılayabilmek ve toplumsal yapısına dair çıkarımlarda bulunmak için nüfus hareketlerinin derinlemesine araştırılması gerekmektedir. Özellikle 1896 Türk-Yunan Savaşı, Girit olayları, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı ve Mübadele Anlaşması Türkiye'nin de bulunduğu Balkanlar coğrafyasındaki tüm ülkelerin dinsel inanişaya dayalı homojen yapıya sahip olmalarının temelini oluşturmuştur. Balkanlar'dan Anadolu'ya yönelik toplu göçler çoğunlukla bu savaşlar ve bunları takip eden siyasî gelişmeler sonucunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin göç araştırmaları açısından tam bir laboratuvar olma özelliği olduğunu savunan Arı, bu gerçeğe karşın göç ve göçmen topluluklara dair çalışmalara bir dizi eleştiride bulunarak, mübadele çalışmaları üzerinden göçe dair araştırmalardaki eksiklikleri şu şekilde dile getirmektedir:

“Büyük göç dalgalarını sürekli olarak kendine çekmiş olan

Türkiye’de, göçmen kitlelerin siyasal eğilimleri ve tercihlerini,

tarihsel süreç içinde ya da belirli bir dönemde ve evrede ele alan bir

¹⁴ Karpas, 1860-1914 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'na göç edenlerin toplam sayısını yaklaşık beş ile yedi milyon arasında vermektedir; Kemal H. Karpas (2010), **Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler** (Çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Timaş Yayınları, s. 331. Bu derecede yoğun nüfus hareketinin, Türkiye Cumhuriyeti'nin de bulunduğu bölgenin etnik, kültürel, siyasî, sosyo-ekonomik yapısını değiştirmemiş olması düşünülemez.

sosyolojik araştırma bulmak mümkün değildir. Mübadillerin grup kimlikleri büyük bir boşluktadır. Siyasal eğilimleri konusundaki boşluğun yanısıra; sosyal, ekonomik ve kültürel uyum süreçleri ile ilgili konular hemen hemen hiç ele alınmamıştır. (...) Sağlıklı anketler yapılmamış, gözlemlerde bulunulmamıştır. (...) Türkiye’de, Türkiye nüfusunun yaklaşık yüzde kırkı bir şekilde göç olgusunu yaşamasına ve bu süreç hâlâ günümüzde temel belirleyici bir etken olmasına karşın, bu konulara duyarsızlığı anlamak mümkün değildir.”¹⁵

Arı’nın mübadil gruplar üzerine yaptığı bu tespiti, aslında tüm göçmen topluluklar için geçerli olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu göçmen grupların içinde *Adalı*¹⁶ kimlikleri, farklı ana dilleri, gündelik yaşam uygulamaları ve üretim modelleriyle özel bir yer tutan Girit’ten gelenler göçmenler, bu çalışmanın kapsamında ele alınmakta ve tarihsel süreç içinde özellikle grup kimliklerine dair gönderimler yapılmaktadır.

Göçmen meselesi 19. yüzyıldan yakın geçmişimize değin en önemli toplumsal meselelerden biri olmuştur. Göçmenlerin geçici ve kalıcı biçimde iskânları, bakımları ve yeni yerleşim yerlerine uyum süreçleri bir dizi soruna da yol açmıştır. Gelen nüfusun, Anadolu halkından kültürel yönden farklılıkları da göç ve

¹⁵ Kemal Arı (2005), *Bir Tarih Araştırma Konusu Olarak Mübadele, Yeniden Kurulan Yaşamlar - 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 390-391 (387-400).

¹⁶ Dört tarafı denizlerle çevrili ve tecrit edilmiş bir bölgede yaşayan kimselerin kimlik oluşumu ve kendilerini tanımlamaları diğer yerlerden farklı olması doğal olduğu gibi, Girit Adasından gelen göçmenler de kendilerini *adalı* olarak ifade etmektedirler.

göçmen meselesinin diğer bir yönünü oluşturmuştur. Bu yüzden gerek toplumsal boyutta gerekse politik çevrede bu problem üzerine görüşler ortaya konulmuş, büyük tartışmalar yaşanmıştır. Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in ise ilk yıllarında meydana gelen göçler ve göçmenlerin iskânı meselesi ve özellikle de Giritliler, Meclis'te dahi tartışmalara yol açmıştır. Yerli halktan da Giritli göçmenlere yönelik -diğer göçmen gruplarından farklı olarak- bir takım tepkiler yükselmiş ve örneğin -giden Rumların çok büyük oranının Türkçe bilmelerine karşın- kullandıkları lisandan dolayı Giritli göçmenler yadırganmışlardır. Dolayısıyla Giritli göçmenler siyasî ve sosyal bir takım problemlerin odak noktası olmuştur. Daha önce yapılan çalışmalarda, Girit'i ve Girit göçmenleri tarihsel söylem ve metotlarla incelenmiştir. Bu çalışma, Giritlilerin etnotarihsel ve kültürel kimlik analizinin etnolojik ve halkbilimsel unsurlarını içermektedir ve Girit'ten mübadele haricinde kaçarak gelenlerin kimliksel süreçleri üzerine bir çalışma yapılmadığından ötürü de özgündür. Bu göçmen gruplarından bir kısmının yerleştirildiği Kuşadası Davutlar Beldesinin çevresinde bulunan Yunan, Roma, Bizans yerleşimlerinin tarihlerine dair çalışmalar olsa da Kuşadası'na bağlı Davutlar ve Güzelçamlı Beldelerinin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerini kapsayan, yerel birkaç araştırmacının gerçekleştirdiği ufak çalışmalar haricinde metodolojik bir yaklaşımla buraların tarihini ele alan bir yayın mevcut değildir. Hâlbuki bu iki belde gerek kış gerek yaz nüfuslarıyla dikkat çekmekte, Türkiye'de ilk planlı turizmin başladığı yer olmaları ile önem arz etmektedir. Bu eksikliği de göze alarak, bu iki beldenin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri tarihleri ilk kez kayda alınmıştır.

Müslüman olan ama etnik kimlikleri Boşnaklar, Çerkezler, Arnavutlar gibi açık biçimde ortaya konulmayan/konulamayan, fakat dilsel ve diğer kültürel öğeleri

ise Anadolu yerel halkından hayli farklı olan Giritlilerin Cumhuriyet döneminde uygulanan ulus-devlet projesi kapsamında kimliksel değişim ve dönüşümleri, Davutlar örneğinde bir yerleşim birimi temel alınarak ilk kez gerçekleştirilecektir.

Çalışmanın temel amaçları,

- Bir toplumda *ötekileşmenin/ötekileştirmenin* ne şekilde ve hangi koşullar dâhilinde gerçekleştirilebileceğinin incelenmesi
- Kültürel kimliğin kuşaklar arasında kimden, hangi şekilde aktarıldığının anlaşılması
- *Giritlilik* kimliği tanımlamalarının, kavramlar ve kuşaklar arasındaki farklılıklarının/benzerliklerinin derlenmesi
- *Giritlilik* kimliğinin tarihsel süreç içinde değişim ve dönüşümünün ortaya konması
- Devlet politikalarının ve ulus-devlet uygulamalarının, bir göçmen topluluğunun kimliksel değişim ve dönüşümündeki etkilerinin araştırılması
- Tarihsel geçmiş ve *yaşanmışlıkların* bir sonraki kuşağa aktarımı olarak tarif edebileceğimiz toplumsal hafıza ve belleğin kimlik üzerine ne denli etkin olduğunun belirlenmesi
- Davutlar ve çevresi göç olaylarının, bölgenin sosyo-kültürel yapısına etkilerinin tespit edilmesi
- Bir göç olayını, tarih biliminin metotlarını da içeren bir çalışmayla değerlendirmenin ne denli önemli olduğunun saptanması, şeklinde sıralanabilir.

1.4. Neden Davutlar?

Alan çalışması için Aydın İlinin Kuşadası İlçesinin Davutlar Beldesinin Osmaniye Mahallesi'nin uygun görülmesinin bir takım nedenleri mevcuttur:

- Bir göçmen yerleşim birimi olması
- Kimlik ve sosyal çevre ilintisi
- Bu yerleşim birimine dair kapsamlı bir çalışma daha önce yapılmamış olması
- Ulaşım, zaman ve ekonomik avantajları

Cumhuriyet dönemindeki Mübadele Anlaşması uyarınca gerçekleşen zorunlu göç ile Girit'ten Anadolu'ya gelen topluluk, birkaç örnek dışında farklı coğrafyalara, dağınık biçimde yerleştirilmişlerdir. Balıkesir İline bağlı Ayvalık'ta ve özellikle de Cunda Adasında Girit mübadillerinin nüfusça yoğunluğu göze çarpmaktadır. Keza Erdek, Mudanya, Muğla'ya bağlı Bodrum ve Antalya'ya bağlı Side İlçelerinde de Girit göçmenlerinin yoğunluğu dikkat çekicidir. Fakat buralardaki nüfus sırf devletin iskân politikaları neticesinde yerleşenlerden değil aile birleşmesiyle ve mübadillerin asıl iskân bölgelerini -hatta kendilerine devletçe verilen arsa ve evlerden de vazgeçerek- kendi istekleriyle terk edip bu ilçelere gelmeleriyle oluşmuştur. Fakat Osmanlı dönemi göçlerinde bu sistem uygulanmamış ve Girit göçmenlerinin toplu yerleşimleri için ayrı köyler kurulması bile kararlaştırılmıştır. Dolayısıyla çoğunluğunu Girit göçmenlerinin oluşturduğu bir gözlem biriminde alan araştırması yapabilmek hayli zor görünmektedir. Davutlar'daki Osmaniye Mahallesi

Osmanlı'nın son evrelerinde Girit göçmenleri için inşa edilen bir köy niteliğinde olduğundan, bu çalışma için uygun görülmüştür.

Kimliğin ifadesi, yaşatılması ve alt kuşaklara aktarımı açısından sosyal ve kültürel çevre de yadsınamaz bir rol üstlenir. Kişi aynı zamanda, içinde var olduğu sosyal ve kültürel çevrenin kültürleme yoluyla oluşan bir üründür de. Kültürleme, (*culturation*) “kişinin doğduğu andan itibaren içinde doğduğu kültür tarafından, o kültürün değer, anlam ve normlarıyla öğretilmesi süreci”dir.¹⁷ Dolayısıyla Giritlilik kimliğini oluşturan sınırları belirlemede, bu kimliğin baskın olduğu bir kültürel çevrenin araştırmada esas alınması gerekmektedir. Osmaniye Mahallesi, Giritlilerin yoğun şekilde yerleştiği bir birim olması nedeniyle bu sınırları belirlemek için uygun bir saha olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bu çalışmada, iskân meselesi ve uygulaması üzerine özellikle durulmuştur; çünkü Giritlilerin dağınık şekilde yerleştirilmeleri ile kültürel kimliklerinin değişim ve dönüşümleri arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.

Davutlar'ın alan araştırması için belirlenmesinde etkin olan bir diğer etken, buraya dair daha önce gerçekleştirilen çalışmaların hayli sınırlı olmasıdır. Bir doktora tez çalışması elbette ki özgün olmalı ve bir saha üzerine önceden çalışmalar yapılmış olsa da farklı bir bakış açılarıyla neden sonuç ilişkisi çerçevesinde yeni çıkarımlar ortaya koyabilmelidir. Fakat Girit'ten kaçarak gelen göçmen gruplarının yerleştirildikleri bölgelere dair, tarihsel yöntemlerin de kullanıldığı etnolojik ve

¹⁷ Suavi Aydın (2003), *Kültürleme*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 536-537. Bir başka tanımlamaya göre kültürleme, “bir toplumun kültürünün bir nesilden diğerine aktarılması ve bireylerin toplumun üyesi haline dönüşmesidir”; William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), **a.g.e.**, s. 113.

halkbilimsel bir çalışma günümüze dek yapılmamıştır. Davutlar, İzmir gibi büyük bir yerleşim yerine çok yakın ve Kuşadası, Selçuk, Efes gibi tarihi ve turistik mekânların hemen yanındaki bir yerleşim yeridir. Özellikle yaz aylarındaki nüfusu, turizmle bağlantılı olarak son derece artmaktadır. Uzun tarihsel geçmişi boyunca birçok göç olayına da şahitlik etmiştir. Bu göçler de bölgenin etnik, dinsel ve kültürel yapısını derinden etkilemiştir. Bu yöreye dair ilk sosyal bilimler araştırması, *Kıray*'ın Türkiye'nin ilk planlı turizm bölgesi olan Kuşadası ve çevresinin turizm potansiyeli ve kültürel yapısının bununla bağdaşımı üzerine gerçekleştirdiği 1964 tarihli *Yedi Yerleşme Noktasında Turizmle İlgili Sosyal Yapı Analizi* adlı çalışmadır. Bölgenin etnik, sosyo-ekonomik ve kültürel yapısına dair bilgiler veren *Kıray*, “Böyle bir nüfus yapısına sahip olmak turizmin gelişmesinde nasıl bir rol oynar sorusunu kesin olarak cevaplandırmak pek mümkün olmayacaktır. Mamefi ilk hüküm olarak yabancılara, yabancı yaşayış tarzlarını görmeğe, onlarla beraber yaşamağa alışkın oldukları söylenebilir.” ifadesiyle aslında bir bakıma sosyal bilimcilerin ilgisini buraya çekmek de istemiştir.¹⁸ Davutlar'a yönelik diğer sosyal bilimler çalışmaları tarih disiplini bazında gerçekleşmiş ve bu bölge, Kuşadası'nın yakınında olması dolayısıyla dikkate değer görülmüştür. *Arslan*'ın 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında Aydın Vilayetinin etkin valisi Mehmet Kamil Paşa'nın yaşamını ve faaliyetlerini ele aldığı 1988 tarihli *Mehmet Kamil Paşa'nın Aydın Valiliği (1895-1907)* adlı lisans bitirme tezi, Mehmet Kamil Paşa'nın Giritlilerin Anadolu'ya geldikleri zaman diliminde vilayet valisi olması itibarıyla önem taşımaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, Osmaniye Mahallesindeki Giritlilerin kimlik yapılanmasında ve *Giritlilik* bilincinde bu mahallenin ve dolayısıyla da bu

¹⁸ Mübeccel Kıray (1964), *Yedi Yerleşme Noktasında Turizmle İlgili Sosyal Yapı Analizi*, Ankara: Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, s. 13.

mahallenin inşası ve buraya göçmenlerin iskânı büyük rol oynamıştır. *Arslan*'ın çalışması, dönemin Aydın valisinin göçmen sorunlarıyla yakından ilgisini, yerel gazetelerin izlenimleriyle aktarmaktadır.¹⁹ Bölgedeki göç olaylarını ve dolayısıyla da nüfus özelliklerini içeren diğer bir çalışma, *Öztürk* tarafından 1990 yılında gerçekleştirilmiştir. *1877-1878 Savaşından, Balkan Savaşına Kadar İzmir'de Göçmen Sorunu* adlı yüksek lisans tezi, Giritliler haricinde Davutlar'a yerleşen Çerkezlere de yer vermesi bakımından ve bölgeye yönelik göçlerin tarihsel boyutunu işlemesi açısından önemlidir.²⁰ Davutlar'a Giritlilerin yerleşimi *Belen*'in *1900-1973 Yılları Arası Kuşadası'nın Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Tarihi* adlı doktora çalışmasında yer bulmuş ve bölge göçleri için bir kaynak oluşturmuştur.²¹

Davutlar, bu çalışmayı gerçekleştiren kişinin yaşadığı yere 120 km uzaklıktadır. Bu mesafe araştırmacıya gözlem, mülakat yapabilme; çevreyi sosyo-ekonomik ve coğrafi özellikleriyle tanıyabilme; bölgenin sosyal ve ekonomik yapısındaki mevsimsel dönüşümleri inceleyebilme; kaynak kişilere kolaylıkla ulaşabilme; belirli bir zaman kısıtlaması olmaksızın, daha önce gerçekleştirilen mülakatların -varsa- eksik yönlerini tamamlayabilme ve karşılaştırma yapabilme fırsatı vermiştir.

Davutlar'da bir alan araştırması için karar kılınmasının bir diğer sebebi ise, Girit göçmenleri ile diğer göçmen ya da yerli gruplar arasındaki iletişim, etkileşim ve

¹⁹ Sevim Arslan (1988), **Mehmet Kamil Paşa'nın Aydın Valiliği**, (Basılmamış Lisans Bitirme Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

²⁰ Adil Adnan Öztürk (1990), **1877-1878 Savaşından, Balkan Savaşına Kadar İzmir'de Göçmen Sorunu**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

²¹ Nezahat Belen (2004), **1900-1973 Yılları Arası Kuşadası'nda Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Yaşam** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

çatışmanın gözlenebileceği özgün bir yer olmasıdır. Her ne kadar Osmaniye Köyü Girit göçmenleri için yapılan bir yerleşke olsa da hemen çok yakınlarındaki köylerde, Yörükler; tarihe “93 Harbi” olarak geçen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı nedeniyle Anadolu’ya sığınan Çerkezler; Balkan Savaşları neticesinde gelen Balkan göçmenleri; Cumhuriyet döneminde gelen mübadiller ile eski Yugoslavya, Bulgaristan ve Romanya göçmenleri de bulunuyordu. Hayli değişik kültürel yapılarıdaki farklı toplulukların, köylerinin sonrasında birer mahallesi olacakları bir yerleşim yerinde; yani Davutlar’da birlikte yaşamaları, sosyal bilimciler için kimliksel tespit yapma, kültürel iletişim ve etkileşimi gözlemlene, çatışmayı kaydetme açısından nispeten küçük bir yerleşim yeri örneklemede eşine az rastlanır bir olanak tanımaktadır.

Bölgedeki Bulgaristan, Romanya ve diğer Balkan ülkelerinden gelen göçmenler ile Çerkez göçmenleri ve mübadillere bu çalışmada sadece Giritliler ile münasebetleri çerçevesinde ele alınmıştır. Diğer bütün gruplar da sosyal bilimciler açısından araştırılmaya değerdir. Giritlileri ele aldığımız bu çalışmanın benzerleri Davutlar’daki bütün topluluklar üzerinde yapılır ve veriler karşılaştırılırsa göz kamaştırıcı sonuçlara ulaşılacağı muhakkaktır.

1.5. Yöntem

Küçük kapsamlı olmasına karşın Söke, Selçuk, Kuşadası, Yenihisar, Balat, Doğanbey ve Davutlar yerleşkelerinin nüfus yapısını ve nüfus hareketlerini, etnolojik gözlemle yansıtan tek çalışmaya imzasını atan Kıray, “*her şeyden önce nüfus bakımından buraların bir bütün olarak son derece karışık bir bölge olduğunu, onun için bugün hemen hemen ‘yerli’ kimse yoktur denecek kadar az sayıda ‘yerli’nin olduğunu*” belirtmektedir.²² Farklı kültürel altyapıdan gelen göçmen gruplarının birbirinden farklı kimlik inşasına girmeleri de gayet doğaldır. Nitekim söz konusu nüfussal karmaşayı ve ötekileştirmeyi Kıray şu şekilde gözlemlemiştir:

*"En istikrarlı görünen Kuşadası'nda ise nüfus gene göçmendir fakat eski 19. asır göçmenleridir. Hemen her toplumda 1956'ya kadar çeşitli zamanlarda gelmiş Girit, Yunanistan, Arnavutluk, Yugoslavya, Bulgaristan, Romanya, Kafkas göçmenleri vardır. Üstelik buralara gene çeşitli zamanlarda göçebe Yörükler iskân edilmiş ya da gelip kendileri yerleşmişlerdir. (...) Nüfus topluluklarının bu özelliğinin çok derine giden tesirleri olmaktadır. Hâlâ hepsi kendilerini diğer gruplardan ayırmaktadırlar. (...) Dışarıdan geldikleri için daha görgülü fakat tam yerleşmemiş, mahallî nüfusla kaynaşmamış oldukları için etnik grup özelliği taşımakta, sekte bir görünüş arz etmektedirler."*²³

²² Mübeccel Kıray (1964), a.g.e., s. 10.

²³ Mübeccel Kıray (1964), a.g.e., s. 11.

Davutlar'ın da içinde bulunduğu, günümüzde Kuşadası, Selçuk, Didim ve Söke İlçelerini kapsayan bölgenin tarihi aslında bir göç tarihidir. 13. yüzyıldan başlayarak günümüze değin süren bir dizi göç hareketi, bölgenin toplumsal yapısını, nüfusunu, topluluklar arası iletişimini, üretim modellerini gibi derinlemesine etkilemiş ve bunlarda belirleyici olmuştur. Her bir göçmen grubu kendisinden önce yerleşenleri *yerli*, kendisinden sonrakileri ise *göçmen* olarak nitelemektedir. Bu bağlamda bu göç hareketlerinin izlerini sürüp göçmen toplulukların kültürel kimliklerini, grup içi ve grup dışı iletişim, etkileşim ve çatışmalarını ortaya dökmek amacıyla öncelikle 19. yüzyıldan günümüze Davutlar ve yakın çevresi göç kronolojisi oluşturulmuştur.²⁴ Çalışmaların bizi götürdüğü sonuç, bölgenin ve Giritlilerin yaşamış olduğu göç olayının gerçekleştiği tarihsel sürecin, bu göçmen topluluğun kendi kimliksel betimlemesinde son derece etkin olduğudur.

Bu çalışma yakın tarihimizdeki göç hareketlerini, Türkiye Cumhuriyeti'nin etnik ve kültürel kimlik anlayışını ve uluslaşma sürecini de kapsayacağından tarihsel bir takım unsurlar içermektedir. Sosyal bilimlerin tarih, etnoloji ve halkbilim kuramlarından yararlanılacağından ötürü disiplinler arası bir çalışma mahiyetindedir. Bu bağlamda üzerinde konuşulması gereken bir diğer mesele *etnotarihtir*.

Etnotarih, bir kültürün geçmişinin içeriden ve dışardan sözlü ve yazılı anlatılarını kapsamaktadır.²⁵ *Auge* ve *Colleyn'e* göre *etnotarih*, çoğu zaman antropologların etkin olduğu tarihin bir dalıdır ve vakanüvisliğin ilgi alanına

²⁴ 19. yüzyıldan günümüze Davutlar ve çevresi göç kronolojisi için bkz. EK: 1.

²⁵ Conrad Phillip Kottak (2001), **Antropoloji - İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış**, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 334.

giremeyen, yazısı olmayan toplumlarla ilgilenir.²⁶ Antropoloji ve tarihin kesişme noktasının ve ortak çalışma alanlarının neler olduğu meselesinin 1950'lerden bu yana her iki disiplini de ilgilendirdiğini belirten *Mitchell*, *Evans-Pritchard* ve *Braudel*'in de her iki disiplinin birlikte çalışma yapması gerekliliği yönünde fikir yürüttüklerini vurgulamaktadır. *Mitchell*, her iki bilim adamının da tarih ve antropolojiye dair birbirinden farklı yeni sınırlar çizdiğini, *antropolojik tarih* ya da *tarihsel antropoloji* adı verilen çalışmalarda kavram kargaşasını önlemek için kendisinin *antropoloji-tarih* ifadesini tercih ettiğinin altını çizmektedir.²⁷ *Morris*, kurumların işleyiş mekanizmalarının geçmişe göndermede bulunmaksızın anlaşılabilirliği düşüncesini eleştiren *Evans-Pritchard*'ın, hem yorumlamacı hem yapısal hem karşılaştırmalı hem de tarihsel olan bir yaklaşım önerdiğini, onun antropolojik analizin üç temel evre ya da soyutlama düzeyini içerdiğini yazdığını belirtmektedir. *Evans-Pritchard*'a göre yorumcu bir anlama niteliğinde olması gereken ilk aşamada antropolog başta, aynen bir tarihçi gibi bir kültürün anlamlı özelliklerini anlamaya ve onları kendi kültüründe kullanılan terimlere tercüme etmeye çalışmalı; ikinci olarak -iyi tarihçilerin de yaptığı gibi-, ileri bir adım atma ve analiz yoluyla bir toplum ya da kültürün temelinde yatan biçimleri veya yapısını ortaya koyma girişiminde bulunmalıdır. Son olarak üçüncü aşamada antropolog, farklı toplumların toplumsal yapılarını karşılaştırmalıdır ki bu aşamalar, antropoloji ile tarih arasındaki farkın yöntem ya da amaç sorunu değil, bir teknik, vurgu ve perspektif sorunu olduğunu açıklar. *Evans-Pritchard*, tarihçilerin, tarihi ileriye doğru yazar gibi olduğunu, oysa antropologların

²⁶ Marc Auge, Jean Paul Colley (2005), **a.g.e.**, s. 29.

²⁷ Jon P. Mitchell (1997), *A Bridge Too Far? The Relationship Between History and Anthropology*, **Contemporary European History**, Volume: 6, s. 405 (405-411). *Evans-Pritchard* ve *Braudel*, tarih ile antropolojinin birlikte çalışma esaslarının neler olabileceği, hangi konuları hangi metotlarla ele alabilecekleri konularında görüşlerini sunmaktadırlar; Edward E. Evans-Pritchard (1962), *Anthropology and History*, **Essays in Social Anthropology**, London, UK: Faber and Faber; Fernand Braudel (1980), *History and the Social Sciences: The Longue Duree*, **On History** (İngilizce'ye Çev. Sarah Matthews), Chicago: University of Chicago Press.

onu geriye doğru yazma eğiliminde olduğu görüşünü de savunur.²⁸ İşte bu çalışmada da yapılmaya çalışılan budur; bir Giritli göçmen topluluğu ele alınıp, onların kültürel kimliklerindeki tarihsel süreç ortaya konmuştur.

Aydın da *tarihsel antropoloji* kavramının, *Annales* tarihi denilen tarih yaklaşımının etkisiyle 1970’lerde Fransa’da ortaya çıktığını ama özellikle de II. Dünya Savaşı’ndan sonra *Levi-Strauss*’un etkisi altında, tarihçilerin ve antropologların “geleneksel toplumlar” üzerine ilgilerinin arttığını yazmaktadır. Tarihsel antropolojinin tam bir disiplinden çok, kazanılmış bilginin toplanması arzusu ve tarihsel yaklaşımla antropoloji alan ve yöntemlerini araştırmak olduğunun altını çizmektedir.²⁹ *Aydın* ayrıca *etnotarihin*, bir kültürün geçmişinin emik ve etik olarak anlatıldığı yazılı ve sözlü kaynakları derlemek suretiyle, o kültürün tarihini inşa etme yöntemi olduğunu bildirmektedir. Bu yöntem büyük ölçüde sözlü geleneğe dayanmaktadır ve bir kültürün ya da etnik grubun tarihinin içeriden (emik olarak) anlatıldığı yazılı kaynaklar son derece sınırlı olduğundan, o kültür ya da etnik grup hakkında gerçekleştirilmiş daha önceki araştırmalara yansımış sözlü gelenek derlemelerine ya da güncel olarak o topluluğun kendi tarihini nasıl anlattığına bakmak gerekmektedir. Bu yolla tarih yazıcılığını etkileyen Avrupamerkezci ya da oryantalist anlatımlardan bağımsız yeni bir anlatım biçimi kazanılır ya da ulus-devletlerin resmi tarih yazımlarına yok sayılarak yansımayan, o devletin sınırları içindeki azınlıkların, farklı etnik grupların ya da cemaatlerin tarihini yeniden inşa etme olanağı elde edilir. *Aydın*, *etnotarih* çalışmalarının, toplulukların kendilerini

²⁸ Brian Morris (2004), **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler** (Çev. Tayfun Atay), Ankara: İmge Kitabevi, s. 302-303.

²⁹ Suavi Aydın (2003), *Tarihsel Antropoloji*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 781.

tarih içinde nasıl konumlandıklarına, diğer topluluklarla ilişkilerine ve kendi varlıklarını nasıl açıkladıklarına ilişkin zengin bilgiler sunarken, aynı zamanda o topluluk üzerinde çalışan antropologun tarihsel karşılaştırmalar yapma imkânı sunduğunu belirtmektedir.³⁰

Bu çalışmada *etnotarih* yöntemi uygulanmış, ele alınan topluluğun kültür tarihini inşa etmek için yazılı ve sözlü kaynaklara başvurulmuş, yazılı kaynakların görmezlikten geldiği ya da resmi tarihin üzerinde durmaya gerek duymadığı bir topluluğun tarihini yeniden inşa etmek amaçlanmıştır. Bu yöntem ile Giritli göçmen topluluğun kendilerini tarihsel olarak nasıl konumlandıkları, Anadolu'ya iskânın ardından (Davutlar örneğinde) diğer topluluklarla ne tür ilişkiler içine girdikleri ve kendi kültürel kimliklerini nasıl vurguladıkları açığa çıkarılmak istenmiştir. Ulus-devlet politikalarının sonuçlarının resmi tarihin üzerinde durmadığı bir topluluğa nasıl yansıdığını, bu politikalar üzerine yapılan çalışmaların alanda edinilen verilerle karşılaştırması yapılarak, Giritli göçmenlerin kültürel kimliklerine dair çıkarımlar yapmak arzulanmıştır.

³⁰ Suavi Aydın (2003), *Etnotarih, Antropoloji Sözlüğü* (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 288 (288-289). Kezâ Karpas da tarihte aydınlatılmamış birçok sorunu ışığa kavuşturmak için folklardan büyük çapta yararlanmanın mümkün olduğunu, tarihi bazı olayları sağlıklı bir şekilde anlamak için edebiyattan olduğu kadar folklardan da yararlanmak için yeni kavramlara ve metotlara ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir; Kemal H. Karpas (2004), **Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk** (Çev. Recep Boztemur), Ankara: İmge Kitabevi, s. 375-376.

1.6. Alan, Çalışma Süresi ve Başvurulan Teknikler

Antropoloji, uzun süreli alan çalışması, katılımcı gözlem, dünyayı kendi açılarından yorumlayan sosyal öznelerle doğrudan iletişim olmak üzere özel bir metodolojiye dayanmaktadır.³¹ Kültürel antropolojistler de çalışmalarını çoğunlukla, antropologun kendisinin dâhil olmadığı toplumlardaki insanlara dair ilk elden gözlemlerini içeren alan araştırmalarına temellendirirler.³² Bu çalışmanın alan araştırması ise Davutlar'da gerçekleşmiştir. Selçuk, Söke, Kuşadası'ndaki çalışmalar, daha ziyade Davutlar'da elde edilen verilere katkı niteliği taşımaktadır. Alan araştırması, aktörlerin her zamanki doğal ortamlarında gözlenmesini oluşturan *etnografya*yla da ilişkilidir.³³ Örnek alan araştırmasını şu şekilde tanımlamaktadır:

*“Seçilen konuya ilişkin özgün ve güvenilir bilgi elde etmek, derlemek için araştırmacının araştırma yapacağı grubun ya da topluluğun yaşadığı yere giderek çalışmasına alan araştırması denir.”*³⁴

Her bir alan araştırmasının bir takım safhaları mevcuttur. Araştırmacının, alan araştırmasına çıkmadan evvel gerçekleştirmesi gereken bir takım hususlar bulunmaktadır. Öncelikle “araştırılacak olan konu”nun ve “çözülecek olan problem”in belirlenmesi gerekmektedir. “Konu”ya dair daha önce yapılan çalışmalar derlenip, sınırlandırmalardan sonra çalışmanın bir plan çerçevesinde yürütmesi de sağlanmalıdır.

³¹ Marc Auge, Jean Paul Colleyn (2005), *a.g.e.*, s. 7-8.

³² Daniel G. Bates, Fred Plog (1990), *Cultural Antropology* (3rd Ed.), New York, USA: Mc.Graw-Hill Inc., s. 69.

³³ Alain Coulon (2010), *Etnometodoloji* (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Küre Yayınları, s. 63.

³⁴ Sedat Veyis Örnek (1995), *Türk Halkbilimi*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 55.

Bu çalışma, -en basit ifade ile- Giritli göçmenlerin etnotarihsel analizini gerçekleştirmek üzere yapılmıştır. Tarih, kültür ve kimliksel verilerin sağlıklı bir biçimde toplanması ve *diğerleri* ile iletişimin ve çatışmanın boyutlarının ve grup bilincinin belirlenmesi için sınırlandırılmış belirli bir kültürel çevreye; gözlemlerin yapılacağı bir sosyal ortama, daha doğrusu göçmenlerin yoğun şekilde yerleştikleri bir yerleşkeye ihtiyaç vardır.

Girit göçmenlerinin toplu şekilde yerleştiği bir yerleşim biriminin, onların kültürel kimlikleri üzerine yapılması planlanan bir çalışma için uygun olduğu varsayımıyla göçmenlerin Aydın İli civarındaki yerleşim yerleri incelenmiştir. Hayatta olan ilk kuşak göçmenlerle görüşme yapabilme olanağının olabileceği ve tarihsel belleğin daha net biçimde kaydedilebileceği düşüncesiyle de çalışmanın ilk başta mübadele ile 1923 yılı sonrası Anadolu'ya gelenler üzerine yapılması tasarlanmıştır. Fakat böylesine bir toplu yerleşkenin -nedenlerinin sonraki bölümlerde derinlemesine aktarıldığı üzere- Anadolu'da çok nadir olduğu, olanların ise uzak mesafelerde olduğu tespit edilmiştir. Aydın İlinde ya da yakın çevresinde Giritli göçmen topluluklara rastlamak mümkündür. Aydın merkezinde, Kuşadası, Söke, Germencik, İncirlioğlu ve Didim ilçelerinde; İzmir merkezinde ve buraya bağlı Selçuk, Seferihisar, Tire gibi İlçelerde Giritli topluluklar bulunmaktadır. Ancak bu yerleşim birimlerindeki göçmen gruplarından hiçbiri homojen bir nitelik taşımamaktadır. Dolayısıyla Giritli nüfusun yoğun şekilde yaşadığı bir yerleşke bulmak ve alan araştırmasının yapılacağı yerin tespitini sağlamak amacıyla Davutlar'a ilk kez 2008 yılının Mayıs ayında gidilmiştir.

Davutlar'ın Osmaniye Mahallesiinde yoğun bir Giritli nüfusun bulunduğu saptanmış fakat bu göçmen topluluğunun Cumhuriyet sonrası değil de, 1890'larda Anadolu'ya gelişı söz konusu olduğundan, çalışmanın sınırları bu gerçek üzerine çizilmiştir. Alan araştırmasının yapılacağı yerin tespitinin ardından, sahaya ve konuya dair yazılmış tüm eserlere ve yayınlanmış tüm çalışmalara ulaşmaya gayret gösterilmiştir. Daha önce yapılan çalışmalar, üzerinde araştırma yapılacak göçmen topluluğunun tarihi, kültürü, kimlikleri hakkında bilgiler sunmuştur.

Davutlar'daki alan araştırması 2009 Haziran ayında başlamış ve 2010 Aralık ayına dek, sahaya defalarca gidilmek suretiyle gerçekleşmiştir.

Bir alan araştırmasında bölgenin ileri gelenleri ile temasın çalışmanın birçok safhasında kolaylıklar sağlayabileceği bilinciyle, çalışmaya yardımcı olabilecek mahalli kişilerle tanışmaya ve onlarla irtibata geçmeye özen gösterilmiştir. Bu bağlamda Giritliler Kültür, Dostluk ve Yardımlaşma Derneği Başkanı Sayın Yunus Çengel ile olan münasebetin, kaynak kişilerin tespitinde, onlara ulaşımında, görüşmelerin çoğunun onların yaşam çevresinde, özellikle de evlerinde yapılabilmesinde, dolayısıyla da mülakat haricinde gözlemlerin de gerçekleşmesinde büyük yararı dokunmuştur.

Sahada gerçekleşen çalışmada ses kayıt cihazı, fotoğraf makinesi ve video kamera kullanılmıştır. Gözlem sonucu elde edilen veriler ve mülakatların önemli kısımları ayrıca not defterine kaydedilmiştir.

Bu çalışmada, kimi zaman *çoklu teknik kullanımı* kimi zamansa *çok stratejili araştırma* olarak adlandırılan veri oluşturma tekniği kullanılmıştır. *Kümbetoğlu*, çoklu teknikler ve kaynakların kullanımının verilerinin doğruluğunun güçlendirilmesi için tercih edildiğini belirtmekte ve bunların verilerin toplam kalitesini yükseltmek için bir yol olduğunu iddia etmektedir. Ona göre çoklu yöntem ve teknik kullanımı, incelenen birimin daha bütüncül ve bağlamsal kavranışını sağlaması, ilgilenilen olgunun koşullarının daha bütünlüklü bir profilini sunması, tek bir metodun tek bir araştırmacının kaçınılmaz olarak sahip olacağı tarafsızlığı önlemesi açısından yararları bulunmaktadır.³⁵

Yin, bir alan araştırmasında olguya varabilmek için oluşturduğu çoklu teknik kullanımı tablosunda, kaynak kişilerle gerçekleşen görüşmeleri *açık uçlu sorularla görüşme*, *standartlaştırılmış görüşme*, *odak grup görüşmeleri* olarak kategorileştirmektedir. O'na göre *doğrudan* ve/veya *katılımcı gözlem*, *arşiv kayıtları*, *dokümanlar* da çoklu teknik kullanımındaki diğer veri toplama araçlarıdır.³⁶

1.6.1. Görüşme ve Gözlem

Alan araştırmasında sahada veri toplama, iki temel tekniğe dayanmaktadır; bunlar, *görüşme* ve *katılımlı gözlemdir*.³⁷ Bu çalışmanın alan araştırması safhasında da *görüşme (mülakat)* ve *gözlem (müşâhede)* yoluyla derleme yöntemleri kullanılmıştır. Sosyal bilimciler araştırma yöntemleri havuzunun kendilerine

³⁵ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 79-80.

³⁶ Robert K. Yin (1994), s. 93'ten aktaran Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 34.

³⁷ Daniel G. Bates, Fred Plog (1990), **a.g.e.**, s. 69.

sunduğu survey teknikleri, deneysel ya da yarı deneysel teknikler, *derinlemesine görüşme, katılımlı gözlem*³⁸ gibi uygun yol ve tekniklerle çalışırlar. Bu teknikler ise belirli paradigmaların “sosyal dünyayı nasıl kavramlaştırabiliriz, inceleyebiliriz ve sonucunda nasıl genel-geçer değerlendirmeler yapabiliriz” sorularına verdikleri yanıtlar için kullanılan araçlardır.³⁹ *Görüşme*, derleyiciye halk kültürü malzemesinin esasını veren folklor derleyicisinin en çok kullandığı alan araştırma yöntemidir. Derleyici, mülakat sayesinde kaynak kişinin bildiği, yaptığı, yapmış olduğu şeyleri, bunların sebeplerini öğrendiği gibi, kişinin iç dünyasını, kültürünü ve buna dair bilgisini de elde eder.⁴⁰ Bu çalışmada, derleyici tarafından ortaya atılan bir konunun, kaynak kişi tarafından serbestçe ifadesi olan *yönlendirilmemiş görüşme yöntemi* ile derleyicinin bir seri sorularla görüşmeyi yönlendirdiği *yönlendirilmiş görüşme yöntemi* kullanılmıştır.

*Kümbetoğlu’na göre nitel verilerin toplanmasında, enformel sohbet tarzı görüşme, rehber bir görüşme formu ışığında yapılan görüşme ve standartlaştırılmış açık-uçlu görüşme olmak üzere üç temel biçimden söz edilebilir.*⁴¹

³⁸ *Malinowski*’ye göre, yerel yaşam biçimine aşina olmak ve yerel dili çalışma dili olarak kullanılabilir hâle getirmek için sahada yeterince kalmak gerekmektedir. Dolayısıyla katılımcı gözlem adı verilen yöntem, etnografin üzerinde çalışma yaptığı insanların arasında yaşaması ve onların yaşamlarına ve etkinliklerine mümkün olduğunca katılarak bunları öğrenmesidir. Bu yöntemle göre etnograf, pratik olarak mümkün olduğunca gündelik hayatın akışının bir parçası olmalı, olayların akışını kesintiye uğratan belirli soruları sormaktan kaçınmalı ve dikkatini sahnenin bazı bölümleriyle sınırlamamalıdır. *Malinowski*’nin katılımcı gözlem yöntemi, etnografik araştırmalara yeni bir standart getirmiştir; Thomas Hylland Eriksen, Finn Sivert Nielsen (2010), **Antropoloji Tarihi** (Çev. Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 68-69.

³⁹ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 16.

⁴⁰ Özkul Çobanoğlu (1999), **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 63.

⁴¹ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 73.

Enformel görüşmeler, araştırmacı ve araştırmaya katılan kişi arasındaki etkileşimin doğal akışı içinde, kendiliğinden oluşan sorulara dayanır. Bu tür görüşmeler, alan araştırmasında katılımcı gözlemin bir parçası olarak yapılır. Araştırmacının alanda uzun sürelerle kalabildiği durumlar için uygun bir tekniktir.⁴² Sohbet tarzı bu görüşmelerde, kaynak kişiler görüşmenin olduğunu fark etmeyebilirler.⁴³ Görüşme formu kullanılarak yapılan derinlemesine görüşmeler ise, ortaya çıkarılması planlanan veriler için oluşturulan soru veya başlıkların bir listesinin çıkarılmasıyla yapılan ve temel olarak bir grup insandan aynı sorularla belirli bir sistematik içinde bilgi toplanabilmesini mümkün kılan görüşme biçimidir.⁴⁴ Standartlaşmış (ya da yapılandırılmış) açık-uçlu görüşmeler, aynı türden, aynı içerik ve biçimdeki soruların görüşülenlerin tümüne sorulduğu görüşme tarzıdır.⁴⁵ Standartlaştırılmış görüşmeler özellikle farklı görüşmecilerin, çeşitli kişilerden bilgi toplaması sırasında oluşacak farklılıkları yok etmek için seçilen bir stratejidir.⁴⁶ Odak grup görüşmeleri ise, daha çok kitle iletişim analizlerinde kullanılmak üzere geliştirilen ve yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme biçiminin hâkim olduğu bir veri oluşturma tekniğidir.⁴⁷ Görüşülen kişilerin belirli bir konuya ait düşüncelerini açıklamaları ve bu düşüncelerini grup içinde tartışabilmeleri için imkân sunmaktadır.⁴⁸

⁴² Michael Quinn Patton (1987), **How to Use Qualitative Methods in Evaluation**, London, UK: Sage Pub. s. 110'dan aktaran Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 73-74.

⁴³ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 73.

⁴⁴ Michael Quinn Patton (1987), **a.g.e.**, s. 113'ten aktaran Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 76.

⁴⁵ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 76.

⁴⁶ Michael Quinn Patton (1987), **a.g.e.**, s. 110'dan aktaran Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 75.

⁴⁷ Satirios Sarantakos (1993), **Social Research**, London, UK: MacMillan Press Ltd., s. 141-142'den aktaran Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 117.

⁴⁸ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 117.

Sahada çalışmasındaki görüşmeler üç şekilde gerçekleşmiştir: 7 kişi ile enformel görüşme, 32 kişi ile karşılıklı derinlemesine formel görüşme, 3 grupta da odak grup görüşmesi yapılmıştır.

Enformel görüşmelerde, görüşme mekânının seçimi ve/veya süre kısıtlaması gibi bir sınırlandırılma gözetilmemiştir. *Homan*'ın belirttiği gibi, “*dostluk ve arkadaşça bir etkileşim içinde toplanan veriler görüşülenin rızası olmadan alınmış mahrem bilgiler içerebildiğinden*”⁴⁹ dolayı enformel görüşme yapılan kaynak kişilerin kimliklerine dair bilgilere bu çalışmada yer verilmemiş; görüşmelerin ses ve video kayıtları gerçekleştirilmemiş, edinilen bilgiler görüşme sırasında ya da hemen sonrasında nota dökülerek birer veri bağlamında bu çalışmada kullanılmıştır.

Bir kaynak kişi ile formel bir görüşme ise ortalama 1.5 saat sürmüştür. Bu görüşmelerin kâğıda geçirilmesi işlemi ise, her bir görüşmeci için yaklaşık 3 saat almıştır. Ses kayıtlarının toplam süresi yaklaşık 44 saattir. Görüşmelerin çoğu da video kamera ile kaydedilmiştir. Anadolu dışında iskân edilen göçmenlerin görüş ve düşünceleri için ise Lübnan’da yaşayan bir kaynak kişi ile irtibata geçilmiştir. Söz konusu kaynak kişi ile internet vasıtasıyla görüşülmüştür. Formel görüşmelerde, kişilerin yaşı, doğum yeri, eğitim durumu gibi tanımlayıcı bilgileri ve özellikleri kendi rızaları ile alınmış ve kaydedilmiştir.⁵⁰

⁴⁹ Roger Homan (1991), **The Ethics of Social Research**, London, UK: Longman Press, s. 56-57’den aktaran Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 74.

⁵⁰ Kaynak kişilerin adı/soyadı; doğum tarihleri ve yerleri; cinsiyetleri; meslek ve eğitim durumları; medenî durumları ve çocuk sayıları ile onlarla görüşme tarihi ve görüşme yerlerine dair bilgiler için bkz. EK 3: Kaynak Kişi Dizini.

Odak grup görüşmesi için belirlenen üç grup ile yapılan görüşmelerde, grup üyelerinin her biri için üzerinde konuşmanın, görüş bildirmenin zor olmadığı, çok teknik olmayan konuların seçilmesinde özen gösterilmiştir. Öncelikle araştırmanın amacı, diğer tüm görüşmelerde olduğu gibi grup üyelerine de net biçimde açıklanmış ve görüşme için izinleri alınmıştır. Görüşmelerde, kimliğin algılanması ve kimlikte kuşaklar arası değişim boyutunun ortaya çıkarılması ile tarihsel bellekte kuşaklar arası farklılaşmayı irdelemek amaçlanmış ve dolayısıyla da üç kuşağın bir arada bulunduğu (büyükanne/büyükbaba - anne/baba - kız ya da erkek torun) bir ortam hazırlanmıştır. Konuşmaların yapısı ve gidişatı, elde edilmek istenen verilerden uzaklaştığında, tartışmalara zaman zaman müdahale edilmiş fakat görüşmenin aşırı ölçüde kontrol edilmesinden kaçınılmıştır. Görüşmeler, kişilerin kendi evlerinde olmuş, ses kayıt cihazı, (biri haricinde) video kaydı ve fotoğraf çekimleri gerçekleşmiştir.

Özellikle formel mülakatlarda, görüşülmesi tasarlanan konular belirli bir sınıflandırılmaya tabi tutulmuştur: Göçmenlerin tarihsel bellek ve kimlik betimlemelerinde tarihsel sürecin ne denli etkin olduğunu (ya da olup olmadığını) anlayabilme ve buna dair veri toplama gayesi ile Girit ve Anadolu'daki sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi duruma yönelik sorular, kronolojik bir düzlemde hazırlanmış ve görüşmenin bir ve ikinci kısımlarını oluşturmuştur. Üçüncü bölümdeki Davutlar'daki gündelik yaşam uygulamalarına dair sorularla, göçmenlerin Anadolu'daki geçim kaynakları; kendilerine karşı duyulan önyargıların ve *ötekileştirmenin* boyutları; devlet politikalarının kimlik üzerine etkileri; düğün, yemek, dil, diğer göçmen grupları ya da yerlilerle ilişkiler ve evlilik gibi konular

üzerine kaynak kişilerin bilgi ve görüşleri derlenmiştir. Girit göçmenleri için hazırlanan mülakat sorularının son bölümü, kültürel kimlik meselesi üzerine olmuş, grup içi ve dışı münasebetler, kimlik tanımlamaları, çatışmalar ve etkileşimler hakkında kaynak kişilerin görüşü alınmıştır. Dinsel inanç çerçevesinde özellikle Bektaşilik uygulamaları konusu için özel sorular hazırlanmış ve bu inancın Giritlilik kimliğindeki etkilerine dair izlenimler kaydedilmiştir. Girit göçmenleri haricindeki kimseler için de ayrı bir mülakat tarzı benimsenmiş ve *diğerleri* için Giritlilerin neler ifade ettiği anlamaya çalışılmıştır.⁵¹

Kaynak kişilerle görüşmelerde, kendilerine “soy/kandaşlık/soybirliği (genetik ve soykütükçü ortaklık)”ne dair sorular yöneltilmemiştir. Özellikle Cumhuriyet’in ilk yıllarında, ana dilleri, farklı örf ve adetlerinden dolayı onların “Rum kanından ve sonradan Müslümanlığı kabul eden Rumların torunları” oldukları iddiaları varsa da bu konuyu deşmekten özellikle kaçınılmıştır. Bilimsel ve sosyolojik olmaktan çok duygusal ve ideolojik temelde ötekileştir(il)me motivasyonundan çıkış bulan bu konunun uygulanması, araştırma yürütülen grup ve kaynak kişiler üzerinde araştırmanın güvenilirliğine ve araştırmacının içtenliğine yönelik olumsuz kanaatlere yol açabileceği için bundan özenle uzak durulmuştur. Bunun yanı sıra günümüzde Giritlilerin (en azından Davutlar örneğinde) “Rum ya da Türk kanından olma/olmama” ile ilgili bir “sorun”ları bulunmamaktadır. O nedenle olgular ve sorunları çözümlmeyi hedefleyen araştırma pratiğinin kendisinin “sorun” üretmesi de zaten kabul edilebilir değildir.

⁵¹ Mülakat soruları için bkz. EK 2: Kuşadası-Davutlar-Osmaniye Mahallesi Mülakat Soruları (Girit Göçmenleri / Girit Göçmenleri Haricindekiler / Bektaşilik)

Alan araştırması sırasındaki görüşme taleplerini, bir-kaç örnek dışında tüm kişiler kabul etmiştir. Göçmenlerin sohbet esnasında hayli rahat tavır sergiledikleri ve sorulan sorulara yanıt vermekte istekli oldukları gözlemlenmiştir. Yalnız Bektaşilik inancına yönelik konuşmalarda edinilen izlenim, göçmenlerin bu konuda hassasiyet gösterdiği'dir. Görüşülen kişinin niteliğine göre (örneğin yaş, eğitim durumu, cinsiyet), mülakatlarda belli noktalara odaklanıldığı (örneğin yemek, Bektaşilik), belli başlıklar üzerinde hiç durulmadığı da olmuştur. Derinlemesine görüşme gibi etnografik yöntemlerin kullanıldığı bir araştırmada herhangi bir kayıt cihazı kullanmak hassas bir konu olsa da görüşmeyi kabul eden kaynak kişilerden hiçbiri, ses ve video kaydı ile fotoğraf çekimine itiraz etmemiştir. Görüşmeler Türkçe yapılmış, bazı kaynak kişinin aktarımlarında kullandıkları Giritlice anlatımlar, çocukları tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Yönettiğimiz soruları anlayamayan kaynak kişilere aynı şahısların o soruları Giritliceye çevirdikleri de olmuştur.⁵² Giritlilik ve kültürel kimlik üzerine olan enformel görüşmeler, kimliğin inşası ve uygulaması hususunda genel bilgi vermesi açısından yararlı olmuştur. Ayrıca, kaynak kişilerin aktardıkları birbirleriyle mukayese edilerek görüşmelerde derlenen malzemenin kontrolü yapılmaya çalışılmıştır. Birinci el ve ikinci el kaynaklar da bu kontrolün yapılmasında kullanılmıştır.

Alan araştırmasında kullanılan bir diğer yöntem *gözlemdir*. *Katımlı (doğrudan) ve katılsız (dolaysız) gözlem* olarak iki türe indirgenebilen gözlem,

⁵² Bu görüşmeler esnasında, Davutlar'da hâlen sıkça kullanılan Giritlice kelime ve kelime gruplarının derlemesi de yapılmıştır. Değinilmesi gereken başka bir nokta, ağız çalışmalarına dairdir. Bilindiği üzere, tüm göçmenlerin kendilerine has bir dil yapısı mevcuttur. Girit göçmenleri de -Rumcanın bir diyalekti olan Giritlicenin son kuşağa aktarımında başarısızlığa uğranılmasına karşın- Türkçeyi farklı bir ağızla konuşmaktadırlar ve bu ağız diğer Balkan göçmenlerinin ağızından değişik unsurlar içermektedir. Bu konu çalışma kapsamına alınmamış, kısa bir değerlendirmeye yetinilmiştir. Girit göçmenlerinin konuştukları Türkçe ağız yapısına yönelik etnolinguistik bir çalışmanın gerekliliğine inanmaktayız.

alan araştırmacısının, dıştan içeriye bakıp durumu olduğu gibi tarif ederek gözlem yoluyla malzeme elde etmekte kullandığı metottur.⁵³ Bu teknik, araştırmacıya bir kùltùre “içerden” bakma olanağı tanıdığı gibi, görüşmelerde kaynak kişinin aktarmadıklarını / aktaramadıklarını gözlemlene imkânı sunar.⁵⁴ Özellikle katılımlı gözlem, antropolojide ana veri oluşturma yolu olduğu kadar araştırmacı etkisinin de en fazla hissedildiğı veri edinme tekniğidir.⁵⁵ ‘İzleme’ katılımlı gözlemin özelliklerinden biridir ve alan araştırması da mümkün olduğu kadar çok durumu gözlemeyi gerektirmektedir.⁵⁶ Bu çalışmada gözlemler sonucu elde edilen izlenimler ve veriler, çalışmanın çatısını oluştırmakta son derece etkin olmuştur.

“Doğrudan ya da katılımlı gözlemlerde araştırmacı, araştırma sorunu hakkında, gerçekte var olabilecek görùlenler ve işitilenler arasındaki farkı kendi gözlemlerine dayanarak anlamaya çalışmaktadır. Bireylerin söyledikleri ile tutumları ve davranışları arasındaki farkları veya görüşme sürecinde anlayamadığı, gözden kaçırdığı birçok boyutu izleme imkânı sunmaktadır.”⁵⁷

Kişilerin bakış açısını kavramak için sadece söylenen şeyleri dinlemek yeterli değıldir. Belirli bir toplumsal dünya hakkında yakın görüş edinmek ve yanlış yorumlardan kaçınmak için gözlem de gereklidir.⁵⁸ Gözlem ayrıca, uzun bir zaman sürecinde sadece anlık oluşları değıl, belirli bir örüntü gösteren oluşları da

⁵³ Özkul Çobanoğlu (1999), **a.g.e.**, s. 56.

⁵⁴ Daniel G. Bates, Fred Plog (1990), **a.g.e.**, s. 69.

⁵⁵ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 125-126.

⁵⁶ Alain Coulon (2010), **a.g.e.**, s. 66.

⁵⁷ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 127.

⁵⁸ Alain Coulon (2010), **a.g.e.**, s. 65.

gördüğünden⁵⁹ dolayı, gözlem sayesinde kültürel kimlikte değişim ve dönüşümleri izlemek mümkün olmuştur. Alan araştırması sırasında gerçekleşen gözlemler, üç farklı mekân ve etkinlikte gerçekleşmiştir:

a. *Kişilerin özel yaşam çevresinde, yani evlerde yapılan gözlemler:*

Mülakatların çoğu kaynak kişilerin kendi evlerinde gerçekleştiğinden ötürü, bu mülakatlar göçmenlerin gündelik yaşamlarına dair evlerde gözlem yapabilme olanağı sağlamıştır. Ev hayatında dikkat edilen hususlar, kadın-erkek / ebeveyn-çocuk ilişkileri ve hegemonya, Giritlice'nin kullanımı, dinî inanca (özellikle Bektaşiliğe) dair ibareler, yemek kültürüne dair verilerin bir kısım kaynağı bu gözlemlerdir. Sıklıkla kullanılan Giritlice kelimelerin derlenmesi esnasında, özellikle dolaylı gözlem tekniği, mülakatlardan çok daha etkin olmuştur.

b. *Sosyal, kültürel etkinlikler:* Davutlar'da gerçekleşen “Giritliler Gecesi” ve “Giritliler Şenliği”nde de gözlemlerde bulunulmuştur. Müzik, dans, maniler ve göçmenlerin bunlara tepkileri; kadın-erkek ilişkileri; grup davranışı; Girit yemekleri üzerine gözlemlerde bulunulmuştur. Böylelikle *Giritlilik* kimliği ve göçmenlerin bu kimliğe bakış açıları hakkında veri toplanmıştır.

c. *Osmaniye Mahallesi:* Sahanın sosyo-ekonomik, kültürel ve mimari yapısına dair gözlemler mahallede geçirilen vakit esnasında olmuş, gözlemlerde edinilen veriler anında not edilmiş ve gerektiğinde fotoğraflar çekilmiştir. Girit kültürüne dair etnografik eserler de kopyalanmıştır.

⁵⁹ Belkıs Kümbetoğlu (2008), **a.g.e.**, s. 128.

1.6.2. Arşiv Kayıtları

Tarihsel bir bakış açısıyla göçmen bir topluluğun kültürel kimlik analizini ortaya dökmeyi amaçlayan böylesine bir çalışmayı gerçekleştirebilmek için, tarih biliminin kullandığı veri derleme yöntemlerinden de yararlanma ihtiyacı duyulmuş, bundan dolayı da birinci el kaynak olarak adlandırabileceğimiz arşiv malzemelerinden de faydalanılmıştır. Çünkü *tarihsel tikelciliğe* göre, “*antropolojik çalışmalar, tarihöncesi, linguistik ve fiziksel antropolojik incelemeleri de kapsayan ‘bütüncü’ bir yaklaşımla yürütülmelidir.*”⁶⁰

Arşiv malzemesi olarak, T.C. Başbakanlık Arşivler Genel Müdürlüğüne bağlı İstanbul’daki Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığında,⁶¹ araştırmaya dair veriler içerebileceği düşünülen 249 adet Osmanlıca belgenin tespiti yapılmıştır. Temmuz 2010 tarihinde, bu belgeler elde edilmiştir. CD ortamındaki bu belgeler yaklaşık 650 sayfadır ve çoğunun üzerine şu ana dek tek çalışma bile gerçekleşmemiştir. Anadolu, Suriye, Libya ve özellikle de alan çalışmasının yapıldığı Osmaniye Mahallesi (Köyüne) yerleştirilen muhacirlere dair ışık tutması beklenmektedir. T.C. Başbakanlık Arşivler Genel Müdürlüğüne bağlı Ankara’daki Cumhuriyet Arşivi Daire Başkanlığında⁶² ise, Haziran 2010 tarihinde çalışmalar gerçekleşmiş ve çalışmada kullanılması düşünülen Latin Alfabesi ile yazılmış 3, Osmanlıca 2 adet

⁶⁰ Sibel Özbudun, Balkı Şafak, N. Serpil Altuntek (2007), **a.g.e.**, s. 81.

⁶¹ Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (DAGM), 18 Haziran 1984 yılında kurulmuş ve 10 Ekim 1984’te Başbakanlık merkez teşkilatının ana hizmet birimlerine dâhil edilmiştir. DAGM bünyesinde bulunan Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığının çeşitli depolarında bulunan 150 milyon belgenin 125 milyona yakını (%70’i) araştırmacılara açık vaziyettedir; Engin Berber (2007), *Arşivler ve Arşiv Belgeleri, Türk Dış Politikası Çalışmaları - Cumhuriyet Dönemi İçin Ulusal Rehber* (Der. Engin Berber), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 10-13 (1-37).

⁶² 12 Ekim 1976 tarihinde kurulan Cumhuriyet Arşivi Daire Başkanlığının depolarında 30 milyon belge bulunmaktadır ve bunlar araştırmacılara açıktır; Engin Berber (2007), *a.g.m.*, s. 16-17.

olmak üzere toplam 5 adet belge elde edilmiştir. Göçmenlerin yerleştirildiği ve onlara özel bir köyün kurulduğu arazinin, daha öncesindeki mahiyetini bulmak üzere, Haziran 2010 tarihinde Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde de çalışmalar yürütülmüş, fakat bir belgeye rastlanılmamıştır. Davutlar Belediyesi arşivinde de çalışmalar yürütülmüş, gerekli görülen malzeme derlenmiştir.

Çalışmada ayrıca, Girit göçmenlerinin kimlik süreçlerindeki tarihsel ve toplumsal bağlamı ortaya koymak açısından önemli olan arşiv kaynaklarından diğerleri *Salnameler* ve *Temettuat Defterleri*dir. *Salname*, bir vilâyetteki bir senelik olayları topluca göstermek için oluşturulmuş eserler için kullanılan, “yıllık” olarak adlandırabileceğimiz bir tabirdir ve Türkçeye Tanzimat’tan sonra girmiştir.⁶³ İskân bölgelerinin, göçmenler gelmeden evvelki durumları ile geldikten sonraki yönetim, nüfus ve sosyo-ekonomik değişim ve dönüşümlerine dair veriler içermektedir. *Temettuat Defterleri* ise, göçmenlerin yerleştirildiği bölge tarihi için çok önem ifade eden diğer bir birinci el kaynaktır.⁶⁴

⁶³ *Sal*, Farsça yıl; *name* ise *mektup*, *kitap* anlamına gelmektedir ve Fransızca *Annuaire* ve İngilizce *Year Book* kelimelerinin Türkçedeki karşılığıdır; Mustafa Özdemir (2005), **Aydın Vilayeti Salnamesi ve Tahlili (H. 1306-M. 1888)**, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, s. XXIV (Giriş içinde). *Salnameler*, Hicrî 1296 (1878/79 Miladî) yılından 1326 (1908/09) yılına dek Aydın Vilayetine ait çeşitli yıllarda çıkarılmış 25 adet yayınlanmış bir tür vilayet yıllıklarıdır. Vilayete bağlı, sancak, kaza ve nahiyelerin idari yapısı, yönetim organizasyonu ve memur listeleri, yerel tarih ve coğrafyası, eski eserleri, üretim ve ekonomik faaliyetleri ve nüfus gibi pek çok alanda bilgiler verir; Süleyman İnan (2007), *Osmanlı Dönemi Aydın Vilayeti Yıllıklarına Göre II. Abdülhamid Döneminde Acıpayam (1876-1909)*, **I. Acıpayam Sempozyumu (1-3 Aralık 2003) Basılmamış Bildiri Kitabı**, Denizli, s. 1.

⁶⁴ *Temettuat*, Arapça *kârlar*, *faydalar* manasındadır; Ferid Devellioğlu (1988), *Temettuat, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1288. *Temettuat Defterleri*, 19. yüzyıl reformları ile düzenlenen, Tanzimat Döneminde bölgelerin mal-mülk, hayvan, arazi ve orada yaşayan insanların şahsi mal varlıklarını kaydetmek için hazırlanmış resmi belgelerdir. Bu defterler, yapıldığı bölgenin sosyo-ekonomik hayat, nüfus ve tarımsal ekonomi ile ilgili bütün karakteristik özellikleri kapsadığı için sosyal tarih araştırmaları için önemli veriler ihtiva ederler; Temettuat Defterleri hakkında ayrıntılı bilgi ve bir bölgeye dair çalışma örneği için bkz. İsmail Arslan (2002), *XIX. Yüzyıl Osmanlı Tarihi Kaynakları Arasında Temettuat Defterlerinin Yeri ve İçeriği (Selimağa) Temettuat Defteri Örneği*, **Balıkesir Üniversitesi (BAU) Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, V/8, Balıkesir: BAU Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 59-60 (57-86). H.1256-1261 (M.1844-45) tarihleri arasında toplam 17 bin 747 adet olan defterlerin bir kısmı da Aydın Vilayetine aittir; T.C. Başbakanlık Devlet

Kuşadası İlçe Nüfus Müdürlüğünde de bir çalışma yürütülmüş, Osmaniye Köyüne iskân edilen göçmenlere dair ilk nüfus verilerini içeren 1904 tarihli nüfus sayım defterlerinin varlığı tespit edilmiştir. Nüfus Müdürlüğündeki 13 no.lu defterde, Üniversite, Valilik onayı da dâhil daha birçok iznin alınmasına rağmen, derinlemesine çalışma yapmak için müsaade edilmemiş ve 26 Nisan 2010 tarihinde bu defterin Ankara Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğüne gönderilmesinin ardından, bu defterlerin peşi bırakılmıştır. Bölgenin demografik yapısına dair çok önemli bir kaynak olan bu defterin çalışmada yeterince olmayışı, alan çalışması yapılan bölgenin ve göçmenlerin tarihi geçmişlerine dair veriler açısından büyük bir eksikliktir.

İzmir’de bulunan Ahmet Piriştina Kent Arşivi ve Müzesinde (APIKAM) çalışmalar gerçekleşmiş, Girit göçmenlerinin geldikleri dönemlerde yerel basın irdelenmiştir. *Ahenk* ve *Anadolu* adlı gazetelerde Girit göçmenleri ve onların bir kısmının iskân edildiği Osmaniye Köyüne dair ciddi veriler elde edilmiştir. Ayrıca günlük gazeteler de -mümkün olduğunca- taranmış, Girit kültürünü ve kimliğini (örneğin ölüm ilanlarındaki *Giritlilik* vurgusu) yansıtan haberler derlenmiştir. Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) Denizli Bölge Müdürlüğüne de gidilmiş ve sahaya dair Cumhuriyet dönemi demografik, tarımsal üretim ve eğitim durumuna dair veriler elde edilmiştir.

Arşivleri Genel Müdürlüğü (2000), **Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi** (2. Baskı), İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, s. 254. Bu çalışmada, Davutlar’ın eski adlarından biri olan *Çanlı Karyesi*’ne (Çanlı Köyü) dair temettuat kayıtları, çalışma sınırlığını zorladığından ötürü sadece tarihsel bir kaynak olarak dipnotta belirtilmiştir.

TBMM Kütüphanesine Mayıs 2010 tarihinde gidilmiş ve 1926-1927 Meclis tutanakları incelenmiştir. TBMM Zabıt Ceridelerinde,⁶⁵ vekillerin Rumca konuşan Girit göçmenlerine dair görüşleri irdelenmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet inşasında Türkçe dışı farklı diller konuşan topluluklara nasıl yaklaştığına dair önemli veriler elde edilmiştir. Bu verilerin çalışmadaki varlığı, Cumhuriyet'in Giritlilere yaklaşımını ve ana dilleri farklı olan grupların nasıl “iyi birer vatandaş” olabileceklerine dair devlet politikasını göstermesi açısından önemli ipucu vermektedir.

Mülakatların çoğunlukla kaynak kişilerin evlerinde gerçekleştiğinden dolayı, kişilerde var olan tapu, ödeme makbuzu, mektup ve fotoğraf gibi yerel arşiv malzemelerinin de birer kopyası elde edilmiştir.

1.6.3. Dokümanlar

Dokümanlar, gerek ön araştırma aşamasında gerekse araştırma süreci boyunca kullanılan, kişilerden doğrudan alınan bilgilerin yanında başvurulacak ikincil veri kaynaklarına denir.⁶⁶ Dokümanter metot, bir yaşam tarihi veya bir ‘doğal tarih’ inşa edildiğinde ve kişinin biyografisini tarihselleştirmek, mevcut ilişkiler durumunu onun eski ve gelecekteki durumlarını aktarabilecek biçimde seçmek ve

⁶⁵ Arapçadaki *zabt-nâme* sözcüğünün Türkçedeki karşılığı *tutanaktır*. TBMM Zabıt Kalemi Müdürlüğünce yayıma hazırlanan TBMM Zabıt Ceridelerinde, TBMM Genel Kurulunda yapılan görüşmeler kayda alınmıştır; Taner Bulut (2007), *Resmi ve Yarı Resmi Yayınlar, Türk Dış Politikası Çalışmaları - Cumhuriyet Dönemi İçin Ulusal Rehber* (Der. Engin Berber), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 53-57 (39-87).

⁶⁶ Belkıs Kümbetoğlu (2008), *a.g.e.*, s. 145.

düzenlemek için kullanılmaktadır.⁶⁷ Giritli göçmenlerin yaşam tarihini de ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışmada, yararlanılması düşünülen *ikinci el kaynaklar* da bu yüzden incelenmiş, Girit tarihi, göç ve iskâna dair -varlığı tespit edilebilen- kitap, makale, köşe yazısı gibi ikinci el eserlerin tamamına ulaşılmış ve elde edilmiştir. Bazılarının gerekli olan kısımları çalışma için kopyalanmıştır.

Yüksek Öğretim Kurumunun (YÖK) veri tabanındaki, teze dair diğer Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarının, -erişimine izin verilmeyenler hariç- bir kopyası elde edilmiş ve bunlar incelenmiştir.

1.6.4. Yardımlar ve Dış Destek

Osmanlıca malzemenin okunmasında Adnan Menderes Üniversitesi öğretim elemanları Yrd. Doç. Dr. Mehmet Başaran, Yrd. Doç. Dr. Bülent Çelik, Yrd. Doç. Dr. Tanju Demir, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Akkaya ve Araş. Gör. Aysun Sarıbey Haykıran'ın yardımlarına başvurulmuştur. Bunun dışında, Girit göçmenleri için II. Abdülhamid tarafından yapılan göçmen konutlarının mimari özellikleri ve bu konutların Girit yaşam kültürüne dair uyumlarını araştırmak için aynı üniversitenin Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Gökçe Şimşek ile Osmaniye Mahallesiine gidilerek örnek iki konutun ölçümleri alınmıştır. Konutların çizimi çalışmada belirtilerek, göçmenlerin gündelik yaşamlarına dair vurgular yapılmıştır.

⁶⁷ H. Garfinkel (1984), **Studies in Ethnomethodology**, Cambridge: Polity Press, s. 95'ten aktaran Alain Coulon (2010), **a.g.e.**, s. 49.

1.7. Karşılaşılan Sorunlar

Alan araştırması sırasında, veri toplama ve yazım aşamasında bir takım sorunlarla da karşılaşmıştır. Alan araştırmasında karşılaşılan en büyük güçlük, özellikle ikinci kuşak göçmenlerin konuştuğu, Yunancanın bir diyalektiği olan Giritlicenin bilinmemesinden kaynaklanmıştır. Bu dil günümüz Türkiye’inde sadece konuşma dili olup, yazına geçirilmemiştir. Keza, Yunanistan’da dahi bu dili net bir biçimde anlayacak ve yazıya geçirecek şahıs bulmak güçtür. Çünkü göçün üzerinde bir asırdan fazla süre geçmiştir ve kültürün her unsuru gibi dil de devingendir; değişir. Boas, “*bir kültürün ancak dilinin de öğrenilmesini kapsayan ve incelenen halkın içinde uzun süre yaşamayı gerektiren bir alan araştırmasıyla bilinebileceğini savunmaktadır.*”⁶⁸ Dolayısıyla, tarihsel bellek üzerine kaynak kişilerin anlatımlarında “dil bilememenin eksikliği”, çalışmanın her safhasında karşımıza çıkmıştır. Özellikle de mani ve sözcük derlemesinde, Giritlice kelimelerin yazı diline geçirilmesinde büyük güçlük yaşanmış, hatta derlenen manilerin büyük bölümü yazıya dökülememiştir. Oysa Girit sözlü edebiyatının önemli bir parçası olan manilerin derlenmesi gerçekleşmiştir; fakat tamamı Rumca olan bu manilerin Yunan alfabesi ile yazılıp Türkçeye çevrilmesi tez için özgün bir yan oluşturabilecekken, bu tam manasıyla hayata geçirilememiştir. Bu sorun Giritlice ve Türkçeye hâkim kişilerin yardımıyla aşılmaya çalışılsa da bu dili hem konuşan, anlayan hem de yazı diline geçirebilen bir kişi ile irtibata geçmek hayli zor olmuştur. Mülakat yapılan ve Türkçeleri anlaşılır olmayan ya da Giritlice ile kendilerini daha iyi ifade edebilen en yaşlı kuşak ile görüşmeler esnasında, görüşmelerde yanlarında bulunan bir alt kuşağın yardımları sayesinde anlatımların Türkçeye çevrilmesi gerçekleşmiştir.

⁶⁸ Sibel Özbudun, Balkı Şafak, N. Serpil Altuntek (2007), **a.g.e.**, s. 81.

Girit Müslümanlarının azınlıkta da olsa ciddi bir kısmı, -diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi- Bektaşî'dir. Gözlemler ve görüşmeler sonucunda Bektaşîliğin, Girit kültürel kimliğinde önemli bir yeri olduğu sonucuna varılmıştır. Bu yüzden çalışmada bir bölümün dinsel inanışa ayrılması planlanmıştır. Bektaşî inancının Adaya gelişi, yayılışı, Anadolu'ya göçün ardından durumu ve baskın olan Sünni kültür içinde eriyişi ile *Giritlilik* kimliğindeki yeri üzerine durulmuştur. Ancak alan çalışmasındaki diğer bir güçlük, kaynak kişilerin Bektaşîlik üzerine konuşmaya meyilli olmamasından kaynaklanmıştır. Fakat şu da bir gerçektir ki, uzun bir sessizlik ve görünmezliğin ardından son yirmi yıldır Aleviler, Türk politikasının tartışılan unsurlarından biri olmuş, Alevilik ve Alevilere üzerine birçok çalışma da yapılmıştır. Dolayısıyla Alevilerin tarihsel, kimliksel ve kültürel yapılarına dair olan bu çalışmalar, belirli bir literatürü oluşturmaya yetecek ölçekte dir. Postmodern kimlik sorunsalı çerçevesinde, son yirmi yıllık zaman diliminde ortaya çıkan yeni oluşumu ve Aleviliğin keskin ve beklenmedik sosyo-politik yükselişini bazı çevreler "Alevi uyanışı/Alevi patlaması" olarak adlandırmışlardır.⁶⁹ Fakat Balkan coğrafyasından Anadolu'ya gelenlerin dinsel kimliklerine dair çalışmalar son derece kısıtlıdır. Özellikle de Girit Adası Bektaşîliği üzerine yeterli veri bulunmamaktadır. Olanlar da Bektaşîliğin Adaya yerleşmesi üzerinedir. Bu yüzden de Anadolu'ya göçün ardından değişim ve dönüşümlerini aktarıldığı kaynak bulmak son derece güç olmuştur.

⁶⁹ Besim Can Zırh (2008), *Euro-Alevis: From Gastarbeiter to Transnational Community*, **The Making of World Society - Perspectives From Transnational Research**, (Ed. Remus Gabriel, Eva Gerharz, Gilberto Rescher, Monika Salzbrunn), New Brunswick, ABD: Transaction Publishers, s. 103 (103-132).

Dinî inanış çerçevesinde yapılan görüşmelerin haricinde, göçmenler konuşmaya ve sözlü aktarıma son derecede meyilliydiler. Alan çalışmasında, o topluluğun bir bireyinden elde edilecek yardım ve katkının rolü, bilinen bir gerçektir. Kaynak kişilerle görüşmelerde, mimari çizimlerde ve gündelik yaşam gözlemleri için gerçekleştirilen ev ziyaretlerinde, Girit kökenli kişilerin yardım ve desteği veri toplamada kolaylıklar sağlamıştır.

Davutlar'ın Osmaniye Mahallesi'nde var olan göçmen konutlarının bir başka örneğine hiçbir yerde rastlanılmamaktadır. Buraya yerleştirilenlerle eş zamanlı olarak başka yerlere gidenlere de Osmanlı hükümeti tarafından evler inşa edilmişse de, anlaşıldığı üzere, bunların her birinin mimari çizimleri diğerlerinden farklıdır. Bundan ötürü, bu konutlara çalışmamız esnasında hem birer kültürel miras olmaları hem de *Giritlilik* kimliğinin oluşumundaki “mekân algısı”nda etkin rollerinden dolayı özel bir önem verilmiştir.

Çalışmanın doğrudan amacının, artık Anadolu'da bir benzeri olmayan bu konutların koruma altına alınması olmaması rağmen, göçmen konutlarına dair gerçekleştirilen çalışmada, birçokları için mimari bir değeri olmayan hatta görüntü kirliliği olarak bile değerlendirilen göçmen konutlarının ölçümü ve tespiti, alan araştırması yapılan yörenin turistik potansiyelinin olması, daha doğrusu konutların ekonomik gelir kapısı olarak görülmeleri nedeniyle, açıktan olmasa da belirli bir tepki doğmasına yol açmıştır.

Bu çalışmada odaklanılan göç olayını yaşayan birinci kuşak göçmene, günümüzde rastlanılmamaktadır. *Çobanoğlu*, bir araştırmacının neredeyse gittiği her yerde, araştırdığı konuda inanılmayacak kadar çok bilgisi olan ve yakın zamanlarda ölmüş birinden ‘o şöyleydi böyleydi, o zaman gelmiş olacaktınız...’ gibi kalıplaşmış ve bir anlamda gelenekselleşmiş ifadelerle bahsedileceğinden söz etmektedir.⁷⁰ Davutlar’da da bunun benzerleriyle defalarca karşılaşmış; bu tür bir çalışmanın 1990’larda yapılmasının çok daha yararlı olacağına dair aktarımlar olmuştur. Dolayısıyla görüşme yapılan en yaşlı kuşak, ikinci kuşak göçmenlerdir.

Kaynak kişilerin, atalarının Girit Adasının hangi köy ya da şehirden olduklarını ve göç yollarında yaşananlara dair sözlü aktarımları son derece kısıtlı kalmıştır. Kısıtlı olan bu verileri desteklemesi ümidiyle taranan arşiv malzemesinde de -tüm çabalara karşın- bu noktalara dair yeterli veri bulunamaması, Osmaniye Mahallesi özelinde göçmenlerin tarihsel geçmişlerini irdeleyen bölümlerde çalışma yapılmasını hayli zorlaştırmıştır.

Çalışma esnasında karşılaşılan bir diğer güçlük, arşiv malzemesinin elde edilmesi için yapılan bazı müracaatın bürokratik engellere takılması olmuştur. Özellikle Kuşadası İlçe Nüfus Müdürlüğü arşivinde bulunan ve göçmenlerin yerleşiminin hemen sonrasına denk gelen 1904 tarihli nüfus kayıt defteri, köye iskân edilen göçmen miktarını; onlara tahsis edilen göçmen konutlarının haricinde kendi imkânlarıyla kaç konut yaptıklarını; doğum yerleri ve geldikleri yerleşim yerini; doğum tarihlerini ve dolayısıyla gelenlerin ortalama yaşlarını; aile lakaplarını ve

⁷⁰ Özkul Çobanoğlu (1999), *a.g.e.*, s. 69.

ilgili kanun çıktıktan sonra hangi soyadını aldıklarını, dolayısıyla eskisi ile yenisi arasında ne gibi bir ilintinin olduğu ya da olup olmadığına dair ciddi veriler içermekteydi. Bu defterde -tüm çabalara karşın- derinlemesine araştırma yapma izni verilmemesinden doğan güçlük, diğer birinci el kaynaklardan sağlanan verilerle telafi edilmeye çalışılmıştır.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinin Ankara; Osmanlı Arşivinin İstanbul; yerel basın örneklerini içeren Ahmet Piriştina Kent Arşivi ve Müzesinin (APİKAM) İzmir gibi farklı coğrafyalarda olması, hem zaman hem de çalışmaya aktarılan maddi kaynak açısından zorluklar yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Yazım aşamasında da bir takım güçlükler yaşanmıştır. Bu çalışma tarih, sosyal antropoloji, etnoloji ve halkbilimin araştırma metot ve teknikleri kullanılarak hazırlanmıştır. Disiplinlerarası bir çalışma gerçekleştirmek zor bir süreci içerse de bu çalışmalar son yıllarda özellikle sosyal bilimlerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Göçmen bir topluluğun tarihsel bir süreçte geçirdiği kimliksel değişim ve dönüşümlerini irdelemek ise birçok farklı terminolojiyi, kuramı, araştırma metodunu ve kaynak taramasını gerektirmektedir. Dolayısıyla değişik bilim dallarını barındıran bir çalışmanın, içeriğinde çelişkileri barındırmadan amacı doğrultusunda ilerlemesi ayrı bir çabayı gerektirmiştir.

Yazım aşamasındaki bir diğer mesele, coğrafi isim farklılıklarından kaynaklanmıştır. Çalışmada coğrafi açıdan Girit Adası, Batı Anadolu kıyıları ve Girit

Adasını terk etmek mecburiyetinde kalan göçmenlerin yerleştirildikleri Anadolu, Ortadoğu ve Kuzey Afrika gibi bölgelerdeki yerleşim merkezleri yer almaktadır. Gerek tarihsel ve dilsel farklılıklar, gerekse bu bölgelerdeki ülkelerin politikaları neticesinde, kaynaklarda geçen yer isimleri sürekli olarak değişime uğramıştır. Kaynak kişilerin verdikleri yer adlarında da kuşaktan kuşağa aktarım esnasında farklılaşma olduğu görülmüştür. Osmanlı kaynaklarında, Yunan ve Arap kaynaklarında değişik isimlerle adlandırılan bu yerleşim yerlerinin doğru tespiti yazım aşamasında sorunlara yol açmıştır.

Kaynak kişiler, *Giritlilik* kimliğine dair en önemli paydanın, yemek kültürü olduğunu ısrarla belirtmektedirler. Alan araştırması esnasında da bu konuda önemli veriler elde edilmiştir. Yemek kültürü ile kimlik bağlantısı, Giritlilerdeki mutfak kültürünün kimliksel esası üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Yalnız, *yemek* ve *kimlik* ilintisi üzerine -özellikle ülkemizde- yayınlanmış çalışmalar kısıtlıdır. Bu durum da yazım aşamasında karşılaşılan bir diğer güçlüğü teşkil etmiştir.

II. KAVRAMSAL YAPI VE TEORİK TEMELLER

2.1. Göç ve Göç Çeşitleri

“Anavatan yoktur; eski vatan vardır.”⁷¹

Nüfus hareketlerinin çok boyutlu ve karmaşık yapısı, göç ve göçmen kavramlarının tanımlanmasında çeşitliliğe yol açmıştır.⁷² Tüm göç tanımları, yer değiştirmeye dayalı bir sosyal değişime odaklanmakta ve göçü bir süreç olarak ele almaktadır.⁷³ Göç, en geniş manasıyla, insanların belirli bir zaman boyutu içinde bir yerleşim alanından başka bir yerleşim alanına geçişi olarak tanımlanmaktadır.⁷⁴ Bu yüzden göç, insanların yaşadıkları yeri terk edip devamlı olarak yaşayacakları başka bir yere gitmeleri olarak da açıklanabilecek bir sosyal harekettir.⁷⁵

⁷¹ Özbek Bayçura’dan aktaran Nilay Akay (2006), **Orhun Abideleri Üzerine Bir Sentaks Çalışması** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 168.

⁷² Göç ve göçmen kavramlarına dair bkz. Kemal Arı (2008), *Göçmen ve Sığınmacı Eylemlerinin Kavramsal Tanımı Tarihsel Yönden Analizi*, **Yalvaç Gelişim Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 1-2, Haziran 2008/Aralık 2008, s. 44 (39-50); Ferit Devellioğlu (1988), *Muhacir*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 794; Ferit Devellioğlu (1988), *Muhacir*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 794; **Essential English Dictionary** (1994), *Migration, Migrant*, London, UK: HarperCollins Publishers, s. 493; **Essential English Dictionary** (1994), *Emigré*, London, UK: HarperCollins Publishers, s. 251. Caroline B. Brettell (1996), *Migration*, **Encyclopedia of Cultural Anthropology** (Ed. David Levinson, Malvin Ember), Volume 3, New York, USA: Henry Holt and Company, Inc., s. 794 (793-796); Bozkurt Güvenç (1997), *Göç Olgusu ve Türk Toplumuna*, **II. Ulusal Sosyoloji Kongresi - “Toplum ve Göç”** (20-22 Kasım 1996, Mersin), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ve Sosyoloji Derneği, s. 21 (21-25).

⁷³ Kadir Şahin (2008), **Aydın Örneğinden Hareketle Göç ve Kentle Bütünleşme: Kemer ve Osman Yozgatlı Mahalleleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 88. Bu konuya dair ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Tekeli (2008), **Göç ve Ötesi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

⁷⁴ Ahmet İçduygu, Turgay Ünalın (1998), **Türkiye’de İçgöç: Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri**, *Türkiye’de İçgöç Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri Konferansı; 6-8 Haziran 1997 Bolu-Gerede*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, s. 38 (38-55).

⁷⁵ Yusuf Ziya Özcan (1998), *İçgöç Tanımı ve Verileri İle İlgili Bazı Sorunlar*, **Türkiye’de İçgöç Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri Konferansı Bildirileri** (6-8 Haziran 1997 Bolu-Gerede), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, s. 78 (78-90). Göç tanımlarına ve tartışmalarına dair bkz. İlhan Tekeli (2006), *Yerleşme Yapıları ve Göç Araştırmaları*, **Değişen Mekân - Mekânsal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış: 1923-2003** (Ed. Ayda Eraydın), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 69 (68-83); İnan Özer (2004), **Kentleşme**, **Kentleşme ve Kentsel Değişme**, Bursa: Ekin Kitabevi, s. 11; Taylan Akkayan (2002), *Türkiye’de İç*

Göç, birçok farklı sosyal bilim disiplini tarafından değişimin bir semptomu ve zorlayıcısı olarak görülmesine karşın, antropoloji göçe 1950 ve 1960'lı yıllara değin bir araştırma sahası olarak öncelik vermemiştir. Ancak gelişmemiş ve gelişmekte olan ülkelerdeki köylü çalışmaları (*peasant studies*) ve kenti çalışan antropologların (*urban anthropologists*) köyden kente işçi göçü neticesinde kentlerde oluşan yeni gruplara ilgisinin artması neticesinde, antropolojinin göç ve nüfus hareketlerine yoğunlaşması başlayabilmiştir.⁷⁶ Brettell, 1970'lere kadar antropologların göçe dair ilgi duydukları konuların kırsal kesim insanının kentlere uyum süreci ve kentlerin bundan nasıl etkilendiği; kentlerde süregelen akrabalık ve din gibi yerleşmiş kırsal gelenekler; kentlerin yeni misafirleri arasında oluşan gönüllü kuruluşlar gibi sosyal organizasyonların yeni formları; göç kararını etkileyen faktörler; göçün etniklikle olan ilintisi olduğunu, göçmenlerin uyum stratejilerin ise öncelikli araştırma meselesi halini aldığını belirtmektedir. Fakat araştırılan sorunlar ve kültürüstü bir boyut açısından göç araştırmaları, 1970'lerden bu yana çalışma sahasını belirgin biçimde genişletmiştir.⁷⁷ Çünkü göç, kişileri yeni bir toplumsal çevreye götürürken, onları yeniden uyum sağlama sorunlarıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Göçmen kabul eden toplumun farklı politikaları ve sosyal tutumu da göçmen grubun yerleşimi ve o topluma adaptasyonunu etkilemektedir.⁷⁸ Bazı antropologlar bu yüzden göçmen kabul eden topluluklar perspektifinden göç olayına yaklaşmakta ve sadece gelişen sosyal çatışmalara değil, aynı zamanda göçmenlerin ya da yabancıların ev sahibi toplumca nasıl tanımlandığı sorunsalına dair çalışmalar yapmayı tercih etmektedir.⁷⁹

Göçler ve Sorunlar, **Antropoloji**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sayı: 15/2002, s. 29 (29-61).

⁷⁶ Caroline B. Brettell (1996), *Migration*, s. 793.

⁷⁷ Caroline B. Brettell (1996), *Migration*, s. 793.

⁷⁸ İnan Özer (2004), **a.g.e.**, s. 11.

⁷⁹ Caroline B. Brettell (1996), *Migration*, s. 794-795.

Görünen odur ki ulusal ve uluslararası boyutta egemen olan göç politikaları günümüzde, yabancıların ağırlanmasına ve onun kabul edilmesine karşı olumlu yaklaşımlar barındırmaktadır.⁸⁰ Fakat uluslararası camia tarafından kabul görmüş bir göç politikası oluşturulmamasından ötürü, bu olumlu yaklaşımdan yakın geçmişimizde söz etmek olası değildir. Özetlemek gerekirse, göç edenlerin gittikleri toplumla olan ilişkilerini gözden geçiren araştırmalar başta olmak üzere, göç eden grubun kendi aralarında oluşturdukları örgütleniş biçimleri ve -sayıca daha az ve daha diğerlerine nazaran daha yeni bir başlık olarak- göç edenlerin terk ettikleri toplumun bu yer değiştirme hareketlerinden etkilenişi çerçevesindeki antropolojik çalışmalar, günümüzde göç üzerine ele alınan konu başlıklarıdır.⁸¹

Bazı bölgeler, sahip olduğu iklim, bitki örtüsü ve doğal kaynaklarıyla insan yaşamı açısından daha avantajlı ortam sunarken, göç için çekici nitelikte olmuş; bazı bölgeler ise gerek doğal gerekse savaş, çevre kirliliği gibi insan yapıp etmelerinden kaynaklanan güç yaşam koşulları nedeniyle dışarıdan göç olmak şöyle dursun, tersine göç vermiştir.

⁸⁰ Serpil Tunç (2010), *Hak Olarak Konukseverlik ile Etik Olarak Konukseverliği Günümüzün Göç Problemleri Çerçevesinde Düşünmek*, **Özne Dergisi**, 13. Kitap-Güz 2010, s. 44 (43-58).

⁸¹ Taylan Akkayan (2002), *a.g.m.*, s. 29. Göç kuramlarının çoğunun insanlık tarihinin nasıl geliştiğini açıklamaya çalışan üç temel tez üzerine kurulduğuna dair *Kasaba*'nın ayrıntılı verilerine dair bkz. Reşat Kasaba (1998), *Göç ve Devlet: Bir İmparatorluk-Cumhuriyet Karşılaştırması*, **“Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar” - I. Uluslararası Tarih Kongresi** (24-26 Mayıs 1993), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 336 (336-343). Ayrıntılar için bkz. Stephen Castles, Mark J. Miller (2008), *a.g.e.*, s. 30-42. *Revenstein* ve göç kanunları; sistem merkezli kuramlar; merkez-çevre kuramı; biley merkezli kuramlar; kar-zarar (fayda-maliyet) kuramı; itici-çekici faktörler kuramı ve seçkinlik/seçicilik (seçkinci) kuramlarına dair ayrıntılar için ayrıca bkz. Kadir Şahin (2008), *a.g.e.*, s. 100-111. Sanayi toplumunda göç gereksinmesini açıklayan yaklaşımlar için bkz. İnan Özer (2004), *a.g.e.*, s. 17-23.

Göçün yapısı, nedeni, sonuçları bakımından birçok şekli bulunmaktadır.⁸² Göçmen, cinsiyetine; sınıfına; etnik kökenine; işgücüne; göç nedenine; ulusal, uluslararası, geçici vs. gibi göç çeşidine ve nüfus hareketlerini tetikleyen küresel ekonomik ve politik etkenlere göre sınıflandırılırlar. Tüm bu faktörler, göç sürecini ve göçmen kültürünü anlayabilmenin en iyi yoludur.⁸³ Göçün niteliği ve gerçekleşme şekli üzerine, *alınan mesafe ve yönetsel değişimler açısından göçler (iç göç ve dış göç); süreye bağlı göçler (geçici ve sürekli göçler) ve göç kararının alınışına göre (gönüllü göçler ve zorunlu/istemsiz) olmak üzere üç farklı yaklaşım mevcuttur.*⁸⁴ Özer'in ifadesine göre göçler, *iç göçler (internal migration) ve dış göçler (external migration)* olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir: *İç göçler* ülke içindeki yerleşim birimleri arasında sürekli yerleşmek amacıyla yapılan yer değiştirme hareketleridir ve belli bir zaman dilimi içinde belli bir yerleşme alanında yaşayanların kendi iradeleriyle yaşam yerlerini değiştirme eylemleridir.⁸⁵ *Dış göçler* ise uzun süre kalmak, çalışmak ve yerleşmek için bir ülkeden diğer bir ülkeye

⁸² Göç nedenlerine dair bkz. İnan Özer (2004), **a.g.e.**, s. 11; Suavi Aydın (2003), *Göç, Antropoloji Sözlüğü* (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 341-342; Mustafa Gündüz, Nalan Yetim (1997), *Terör ve Göç, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi - "Toplum ve Göç"* (20-22 Kasım 1996, Mersin), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ve Sosyoloji Derneği, s. 110-111 (109-116). Ayrıca, nüfusu kente "iten" ve nüfusu kente "çeken" faktörler ile "itme/çekme" faktörlerinin iç göçler açısından değerlendirmesi için bkz. Vehbi Bayhan (1997), *Türkiye'de İç Göçler ve Anomik Kentleşme, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi - "Toplum ve Göç"* (20-22 Kasım 1996, Mersin), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ve Sosyoloji Derneği, s. 179 (178-193); Suraiya Faroqhi (1994), **Osmanlı'da Kentler ve Kentliler-Kent Mekânında Ticaret Zanaat ve Gıda Üretimi** (Çev. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 338.

⁸³ Caroline B. Brettell (1996), *Migration*, s. 796.

⁸⁴ Gündüz ve Yetim ise tarih boyunca görülegelen göç türlerini beş kategoride toplamaktadırlar. Bunlar *kontrollü, zorunlu, ilkel, serbest ve zorlama* göçlerdir; Mustafa Gündüz, Nalan Yetim (1997), *a.g.m.*, s. 110. Sarısır ise göç çeşitleri üzerine gruplamasını şu şekilde dile getirmektedir: "*Meydana geliş sebebi, mesafesi, süresi, büyüklüğü, yönü ve gelişimi bakımından büyük farklılıklar gösteren göç hareketleri; iç göçler ve dış göçler olmak üzere ikiye ayırabilir, göçmenlerin yer değiştiriş süreleri dikkate alınarak daimî ve geçici göçler olarak da adlandırılabilir, katılanların sayısı göz önünde bulundurularak, ferdî ya da kitle göçleri diye tasnif edilebilir, kademeli ve kademeli olmayan göçler şeklinde de gruplandırılabilirler*"; Serdar Sarısır (2006), **Demografik Oyun Sürgün (1919-1923)**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, s. 40.

⁸⁵ İnan Özer (2004), **a.g.e.**, s. 11.

yapılan nüfus hareketidir.⁸⁶ *Gündüz ve Yetim*, zorunlu göçün insanların içinde yaşadığı koşullar gereği bir bölgeden ötekine göçü olduğunu belirtirken, kişilerin kendi istekleri dışında baskı ile bir yerden ötekine göç ettirilmelerine ise *zorlama ile göç* demektedir.⁸⁷ *Saydam*'a göre *zorunlu göçler*, insanların bulundukları coğrafyada yaşayabilmeleri için gerekli temel ve hayati şartların ortadan kalkması hâlinde istem dışı gerçekleşen göçlerdir.⁸⁸ *Zorunlu göç* kapsamına alınabilecek terimlerden biri olan *sürgün (deportation, relocation, population transfer)* ise, sistemli bir şekilde tehcir ve yerleştirme işlemidir.⁸⁹

İç göç olgusuna, kırdan kente gelip gecekondulaşma; *dış göç* olgusuna, Almanya'ya işçi göçü; *istemli göç* olgusuna, 1960'larda Hıristiyan Kazak ve Kars civarındaki Malakanlar'ın Sovyetler Birliği'ne göçleri; *istemsiz ya da zorunlu göçe* ise, Nüfus Mübadelesi örnek verilebilir.⁹⁰

⁸⁶ İnan Özer (2004), *a.g.e.*, s. 11.

⁸⁷ Mustafa Gündüz, Nalan Yetim (1997), *a.g.m.*, s. 110.

⁸⁸ Abdullah Saydam (1997), *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 1-5.

⁸⁹ Ömer Lütfi Barkan (1950), *Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler*, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: XI, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, s. 544 (524-569). *Sarısır*, *sürgün* kavramının antik zamandan modern döneme dek Batıdaki kronolojik gelişim doğrultusunda, ilk etapta bireysel bir ceza olarak, “bir kişinin, politik ya da adî suçlardan, özellikle de şahıslara karşı işlenen suçlar nedeniyle, genel otoriteler tarafından kendi ülkesinden zorla ya da rızasıyla, geçici ya da daimî olarak uzaklaştırılarak cezalandırılması” şekliyle ortaya çıktığını, fakat sonrasında ise bu kavramın genişleyerek büyük kitleleri etkileyen bir hâl aldığını belirterek, *sürgün* kavramına dünyanın değişik coğrafyalarından örnekler vermektedir; Serdar Sarısır (2006), *a.g.e.*, s. 43-101.

⁹⁰ *Bedel* kelimesinden gelen *mübadele* (çoğulu mübâdelât), değiş tokuş, bir şeyi başka bir şeyle değiştirme manasındadır; Ferit Devellioğlu (1988), *Mübadele, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 835. Lozan Görüşmeleri esnasında, Türk ve Yunan hükümetlerinin 30 Ocak 1923 tarihinde imzaladıkları bir protokolle karşılıklı karar verdikleri Zorunlu Nüfus Mübadelesi, Batı Trakya haricinde Yunanistan'daki Müslümanlarla, İstanbul, Bozcaada ve Gökçeada haricindeki Türkiye'deki Ortodoksların karşılıklı değişimi prensibini içermektedir. “*Muhacir / mübadil*” kavramlarının ayırım noktaları ve ayrıntılarına dair bkz. Nedim İpek (2008), *Mübadil Deyimine Dair, Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı (8-9.12.2007)*, Samsun: Samsun Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Derneği Yayınları, s. 157-160.

Kirişçi, göç olgusunu *eski (geleneksel)* ve *yeni göç* olarak kurgularken, *geleneksel göç* türünün özellikle Balkan ülkelerinden gelen göçü kapsadığını ve devlet seçkinlerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki ulus-devlet kurma kaygılarını yansıtan mevzuat ve uygulamalar tarafından şekillendirildiğini, önceliğin daha çok Türkçe konuşan Müslümanları ve yetkililer tarafından Türk kimliği içinde kolay eriyebileceği düşünülen etnik grupları cesaretlendirmeye ve kabul etmeye verildiğine değinmektedir.⁹¹ Gerçekten de göç olayı sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel neden, sonuç ve etkilerden ötürü, sosyoloji ve tarih gibi hemen tüm sosyal bilimlerin çalışma alanına girmektedir. Fakat *Kasaba*'nın da belirttiği gibi, biraz yakından incelendiğinde göçe dair tezler, tarihsel gerçekleri ifade etmede yetersiz kalmaktadır.⁹²

Araştırma konusu ile bağlantılı tarihsel bir göç hareketi bulunmaktadır: Bu, Osmanlı'nın dağılması ile birlikte özellikle Balkanlar, Kafkasya ve Kırım'dan Anadolu'ya yönelik, etnik arındırmadan öte daha çok dinsel kimlikler çerçevesinde gerçekleşen *zorunlu göç* olgusudur. Bu çalışma, *zorunlu/istemsiz göç* üzerine olduğundan, bu göç olayına ayrıntılarıyla durmak gerekmektedir.

Osmanlı'nın Rus Çarlığı girdiği mücadele ve Balkanlar'daki milliyetçilik çerçevesinde gelişen olaylar neticesinde patlak veren 1877-1878 Osmanlı - Rus, 1912-1913 Balkan Savaşları ve 1914-1918 I. Dünya Savaşı neticesinde ırk veya dil ilişkisine bakılmaksızın Türk ve Türk olmayan çok sayıda Balkan, Kafkas ve Kırım

⁹¹ *Kirişçi*'nin irdedeği "yeni göç" türü, Batı Avrupa'ya (ve Avrupa Birliği'ne) yönelik kaçak göçmenler üzerine Türkiye'de hâlen var olan politika ve uygulamalar ile Avrupa göç politikası arasındaki ilintidir; Kemal Kirişçi (2005), *Eski ve Yeni Göç Modelleri İle Türkiye'nin Ulusal Kimliği, Türk(İye) Kültürleri* (Der. Gönül Putlar, Tahire Erman), Ankara: Tetragon Yayınları, s. 79-101.

⁹² Reşat Kasaba (1998), *a.g.m.*, s. 336.

Müslüman'ı Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmıştır.⁹³ Bu göç hareketi sadece belirtilen büyük çaplı savaşlarda değil, Girit Adasındaki örnekte olduğu gibi yerel bir takım ayaklanmalar ve karışıklıklar sonucunda da gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın giderek kontrolünü yitirdiği bölgelerdeki Müslüman halk çareyi Osmanlı'nın güvenli buldukları diğer topraklarına göçmekte bulmuştur. Düzensiz bir biçimde ve devletin birden bire karşıya kaldığı bu nüfus hareketleri, yapıları itibarıyla *zorunlu göç* kapsamına alınabilirler.

Girit'te de Rum ayaklanması ve çete faaliyetleri nedeniyle ortaya çıkan iç karışıklıklardan ötürü Ada nüfusunun Müslüman kesiminin belli bir bölümü, kendilerini güvende gördükleri Osmanlı'nın başka topraklarına sığınmışlardır.⁹⁴ Günümüzde Girit'in Yunanistan'a ait bir toprak parçası olması nedeniyle, bu göç eylemi bir ülke ve coğrafyadan diğer bir ülkeye göç olayını anımsatsa da bu nüfus hareketini *dış göç* olarak yorumlamak doğru değildir. Olayın geçtiği dönemde Ada bir Osmanlı toprağı olduğu için, bu bir *iç göç* olayıdır. Yapısı itibarıyla *sürgün* olayını akla getirse de belirtilen tarihlerde Adadan Müslümanların göçünün Rumlar tarafından sistemli gerçekleşip gerçekleşmediğine dair net veriler olmamasından ve “gönderen” ile “iskân eden” gücün farklılığından dolayı, *sürgün* olarak da adlandırılmamaktadır. Bir zorunlu göç eyleminin *sürgün* olarak nitelenebilmesi için, öncelikle göç ettirilen bölgede, belirgin siyasî ve/veya askerî bir otoritenin bu işlemi

⁹³ Kemal Karpat (2005a), *Tarihte Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya Da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak, Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si* (Der. Kemal Karpat), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 31-32 (19-50).

⁹⁴ Türkler ve Rumlar, Ortodoks Hristiyanlarla Müslümanların artık daha fazla bir arada yaşayamayacakları düşüncesindelerdi. Zürcher'e göre bu düşünce, önceki on yılda biçimlenen kimliklerde din öğesinin üstünlüğünü göstermektedir; Erik Jan Zürcher (2005), *Jön Türkler, Müslüman Osmanlılar ve Türk Milliyetçileri: Kimlik Politikaları, 1908-1938, Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si* (Der. Kemal Karpat), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 285 (261-292).

yapması gerekmektedir. Giritli göçmenlerin 19. yüzyılda Adayı terk etmelerinin sebebi her ne kadar Rumların yaptıkları eylemler olsa da -Adadaki Osmanlı hâkimiyeti zayıflamasına karşın- Adadaki en belirgin güç yine Osmanlı idi. Dolayısıyla ele alınan nüfus hareketi bir *sürgün* de değildir.⁹⁵ Göç sebepleri ve göçmenlerin siyasal ve ekonomik durumları göz önüne alındığında ise *mülteci* kapsamında da değerlendirilecek bir görünüm sergileyebilmektedir. *Arı* da özellikle Balkanlar'da ulusal devletlerin kuruluşu sürecinde, etnik arıtmaya kadar giden şiddet eyleminin ortaya çıktığını, kişilerin ellerindeki malların alındığını, açık şiddete maruz kalıp doğup büyüdükları topraklardan koparıldıklarını belirtmekte ve bu olayın *mülteci (refuger)* teriminin içeriğine uygun olduğunun altını çizmektedir.⁹⁶ Fakat bu çalışmada ele alınan göç olayını tanımlamak adına, Girit'ten bahsedilen dönemde gelen göçmenler için *mülteci* terimi de kullanılamaz, çünkü bu nüfus hareketi bir *dış göç* değildir. Çünkü Giritliler, başka bir ülkeye sığınan mülteciler değillerdi. Açık olarak ifade etmek gerekirse, geline yer Girit Adası ile (çoğunlukla) gidilen yer Anadolu'nun her ikisi de siyasi olarak aynı devlete, Osmanlı Devleti'ne bağlılardı. Girit her ne kadar belirli bir otonomiye sahip olsa da 19. yüzyılın sonu itibarıyla bir Osmanlı vilayeti idi. Dolayısıyla bu zaman dilimindeki Girit'ten Anadolu'ya doğru gerçekleşen göçü, tüm göç çeşitlerinden ve kavramlarından ayıran özellik de budur.

⁹⁵ Giritli Müslüman göçmenler, Osmanlı idaresince güvenli bölgelere iskân edilmişlerdir. Dolayısıyla, iskân meselesi de bu göçün bir başka boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Giritli göçmenlerin Anadolu'nun değişik yerlerine ve Libya, Suriye, Lübnan geçmişte birer Osmanlı toprağı olan bölgelere sistemli biçimde iskânları düşünüldüğünde, göçmenlerin yerleştirilmesinin hem *zorunlu iskâna* hem de bazılarının serbest bırakılması nedeniyle de *serbest iskâna* girmektedir.

⁹⁶ Kemal Arı (2008), *a.g.m.*, s. 48.

Görüldüğü üzere, çalışma kapsamında ele alınan nüfus hareketini tanımlamak için belli başlı göç kavramları yeterli gelmemektedir. Ele alınan nüfus hareketi, bir *zorunlu göç* olayı olmakla birlikte, aynı zamanda *yurt içi göçler* kapsamına da girmektedir. Bu göç eylemini net olarak tanımlamak gerekirse, bu, etnik ve/veya dinsel temelde Girit'te meydana gelen ayaklanma ve çatışma ortamının yarattığı güvenlik sorununun bir sonucu olarak *içerde güvenlik nedeniyle ortaya çıkan bir iç göç* olayıdır; etnik ve/veya dinsel arıtım temeline dayanan bir *göç ettirme, zorunlu göç* eylemidir.

Göç ve kimlik ilişkisi üzerine değerlendirme yapmak gerekirse, Keser bu konuda, belirli bir insan grubunun zor kullanılarak yaşam alanından göç ettirilmesine ilişkin bilinen en iyi örneğin İbranilerin Babilliler tarafından sürgün edilmesi olduğunu belirterek, bu vakanın *göç* ve *zor* arasındaki ilişkinin tarihsel derinliğini gösterdiğini, zorla göç ettirme ve ona eşlik eden ana yurda dönüş anlatıları/ideolojisinin aynı zamanda İbrani kimliğinin temel unsuru haline geldiğinden söz etmektedir. Bunun da göçün, özellikle de zorla göç ettirilmenin, sosyal bellekteki karşılığının nesilleri aşan yönünü gözler önüne serdiğini eklemektedir.⁹⁷ Aradan bir asırdan fazla zaman geçmesine karşın, 19. yüzyılın sonunda Girit Adasından Anadolu'ya zorunlu göçün göçmen belleğindeki etkisi, *Giritlilik* kimliğinin oluşumunda karşımıza çıkmaktadır.

Göç, toplumsal değişimin neden olduğu kolektif bir eylemdir ve hem göç alan hem de göç veren ülkedeki bütün toplumu etkiler; dolayısıyla da göç ve yerleşme,

⁹⁷ İnan Keser (2010), *Göç ve Zor - Diyarbakır Örneğinde Göç ve Zorunlu Göç*, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 9.

göçmenin geriye kalan hayatını kuşatabilecek ve sonraki kuşakları da etkileyen çok daha uzun soluklu bir süreçtir.⁹⁸ Çünkü nüfus hareketleri ülkelerin toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal yapılarında yıkıma yol açar; ülkelerin siyasal yapısı zorlanır; toplumsal sorunları derinleşir; ekonomik yükü artar; kültürel uyum sorunları katlanır.⁹⁹ Göçler, demografik bakımdan da bir ülkenin veya bölgenin nüfusunun artış ve azalışı üzerinde doğrudan doğruya etkin bir faktördür.¹⁰⁰ 19. yüzyıl sonu Girit'ten Anadolu'ya doğru gerçekleşen göç hareketini, gerek Girit'te gerekse Anadolu'da yol açtığı sosyo-ekonomik, kültürel ve demografik değişimleri ve göçmenlerin yeni sosyal çevrelerine uyum süreçleri açısından ele almak bu yüzden gereklidir.

2.2. Kültür ve Kültürel Kimlik

“Kimliğim beni
başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir.”¹⁰¹

Kültür, sosyal bilimlerde üzerine en çok tanım ve yorum yapılan kavramlardan birisidir.¹⁰² Türkçeye Batı dillerinden geçen *kültür* (*culture*) kelimesi, etimolojik açıdan doğadan türemiş bir kavram olup, insan ve doğa arasındaki ilintiyi ifade eder. Özgün anlamlarından birinin çiftçilik ya da doğal gelişme eğilimi

⁹⁸ Stephen Castles, Mark J. Miller (2008), **a.g.e.**, s. 29.

⁹⁹ Kemal Arı (2008), *a.g.m.*, s. 40.

¹⁰⁰ Faruk Kocacık (1997), *1878-1900 Yıllarında Balkanlar'dan Anadolu'ya Yönelik Göçlerin Anadolu'daki Sürekli Yerleşme Yerleri ve Toplumsal Yapıya Etkileri*, **II. Ulusal Sosyoloji Kongresi - “Toplum ve Göç”** (20-22 Kasım 1996, Mersin), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ve Sosyoloji Derneği, s. 139 (137-146).

¹⁰¹ Amin Maalouf (2004), **Ölümcül Kimlikler** (19. Baskı) (Çev. Aysel Bora), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 16.

¹⁰² *Yalman*, kimliğin sosyoloji, antropoloji ve psikoloji çalışmalarının en hassas konusu olduğunu belirttikten sonra, Claude Levi-Strauss, Ernest Gellner, Samuel Huntington, Pierre Bourdieu, Maurice Godelier, Michael Walzer, Benedict Anderson gibi sosyal bilimcilerin bu konuda çalışmış belli başlı kimseler olduğunu eklemektedir. Ona göre, etnisite konusunda araştırma yapanlar da eninde sonunda kimlik meselesi üzerine düşmek durumunda kalmaktadırlar; Nur Yalman (2009), *Kimlik ve Bilinç, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 39 (39-49).

olduğunu belirten *Eagleton*, İngilizce'deki *culture* ile saban demirinin ağzı manasına gelen *coulter*, *capital* (sermaye), *stock* (stok), *pecuniary* (finansal, maddi) kelimeleri arasında bağ bulunduğunu, aynı şekilde *agriculture* (tarım), *cultivation* (ziraat, yetiştirme, terbiye, görgü) ve *crop* (ürün) kelimelerinin de kültür ile doğrudan bir ilintisi olduğunu açıklamaktadır. Kültür kelimesinin Latince kökünün tarım, ikamet etme, tapınma ve korunma anlamlarına gelen *colere* kelimesinden geldiğini de ifade eden *Eagleton*, yerleşme/ikamet etme manasındaki *colonus*'un günümüze *kolonyalizm* biçiminde ulaştığını; dinî bir terim olan "kült"ün de *cultus*'tan kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁰³

Bilgin, kültürün sosyal bilimler alanında en istikrarlı araştırma konularından biri olduğunu söyleyerek, sömürgeciliğin gelişme döneminde, kolonileştirilmiş halkların gelenek ve göreneklerinin, davranış ve düşünce tarzlarının, kısacası kültürlerinin, Avrupalılar için önemli bir merak konusu olduğunu açıklamaktadır.¹⁰⁴ *Eagleton*'a göre kültürün antropolojik anlamı saç stillerinden ve içecek alışkanlıklarından eşinizin ikinci kuzenini nasıl tarif ettiğinize kadar her şeyi kapsarken,¹⁰⁵ *Edgar* ve *Sedgwick* kültürü, hepimizin karşı karşıya geldiği ve hepimizin içinden geçtiği karmaşık gündelik dünya olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁶ *Çobanoğlu* kültürü, "insanların biyolojik kalıtımlarının ötesindeki ihtiyaçları, doyumları ve doyumsuzluklarının yarattığı, şekillendirdiği, içerik kazandırdığı ve insanların öğrenme yoluyla edindiği, inşa ettiği maddi ve manevi birikimi, değerleri,

¹⁰³ Terry Eagleton (2000), *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 1-2.

¹⁰⁴ Nuri Bilgin (2006), *Cumhuriyetçi Yurttaşlık Modeli ve Yeni Meydan Okuyuşlar*, **Demokrasi Platformu**, Din, Kimlik ve Kültür Özel Sayısı, Yıl:2, Sayı:5, s. 2 (1-17).

¹⁰⁵ Terry Eagleton (2000), *a.g.e.*, s. 32.

¹⁰⁶ Andrew Edgar, Peter Sedgwick (2007), *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar* (Çev. Mesut Karasahan), İstanbul: Açılım Kitap, s. 101.

yönelimleri, *duygu ve düşünce dünyaları, sosyal davranışları, teknolojileri ve sanatlarının tamamını ifade eden ve insan tarafından meydana getirilerek başlangıçtan bu yana doğaya eklenmiş yaratmalar, donatmalar bütünü* adıyla” olarak açıklarken bir toplumun topyekun hayat tarzı olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁰⁷ Gerçekten de kültür kavramı günümüze değin çok sayıda bilimsel disiplin tarafından çok çeşitli ölçütler kullanılarak tanımlanmaya çalışılmıştır. *Güvenç*, bu tanımlama çabalarında başvurulan ölçütlerin, kültürün sosyal miras ve gelenekler birliği; yaşam yolu ya da biçimi; idealler; değerler, tutum ve davranışlar; çevreye uyum; geniş manasıyla eğitim; bireysel psikoloji; köken, düşünce biçimi ve simgeler olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda kültürü, birkaç cümle ile tanımlamak mümkün görünmese de Tylor’ın¹⁰⁸ tanımlaması tüm eksikliklerine karşın hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Tylor’a göre kültür, *“bir toplumun üyesi olarak insanoğlunun öğrendiği ya da kazandığı bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür.”*¹⁰⁹

“Kültür, kişilerin davranışları hakkında bize bilgi veren ve bu davranışlarda yansımaları bulan soyut görüşler, değerler ve dünyaya dönük algılardan oluşur. Kültür, bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılır ve o toplumun üyeleri tarafından anlaşılır

¹⁰⁷ Özkul Çobanoğlu (2009a), *Kültür, Millî Kültür ve Kültür Tarihi Kavramsallaştırmaları Bağlamında Kültür Tarihi Araştırmaları*, **Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)** (Ed. Osman Horata, vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 43 (43-48).

¹⁰⁸ İngiliz bilim adamı Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917), kültürün ilk geniş anlamda kabul gören tanımını geliştirmiştir; William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), **a.g.e.**, s. 653-654.

¹⁰⁹ Bozkurt Güvenç (1991), **İnsan ve Kültür**, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 101. *Güvenç*, bu tanımın kültürün ‘karmaşık bütünlüğü’ kavramı ile onun insan tarafından kazanıldığı gözlemini büyük bir ustalıkla yansıttığını; bu açıdan Tylor’ın tanımının, kültürel muhtevanın eksiksiz bir dökümünden fazla bir şey olup, soyut bir kavram niteliği ve bir kuram değeri kazandığını vurgulamaktadır; Bozkurt Güvenç (1985), **Kültür Konusu ve Sorunlarımız** (2. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 22.

davranışlar üretir. Kùltürler bize biyolojik olarak atalarımızdan miras kalmamıştır; kùltür öğrenilir ve kùltürün bütün değişik parçaları bütünleşmiş bir biçimde işlev görür.”¹¹⁰

Kùltürler, gerek bireylerin kişilik yapısının gerekse sosyal kimliklerin şekillenmesinde belirleyici bir etkidir.¹¹¹ Kimlik, birey üzerinden yaratıldığı gibi, kùltür üzerinden de yaratılabilmektedir. Kùltürün bir kimlik bağlamı olarak keşfi de, bu sürecin bir parçasıdır ve onu genellikle modernliğe has bir arayış şeklinde tanımlamak yaygın olarak kabul görmüştür.¹¹²

Kimlik, sosyal bilimlerin ana ve ortak çalışma alanlarının ön önemlilerinden biridir. Etnoloji, halkbilim, tarih de ilk insandan, diğer bir tabirle efsane temelli kùltürlerden günümüze “ben kimim?” sorusunu cevaplayarak köken problemini çözmekle, kimlik tanımını geçmişe yapmış olduğu atıflarla belirleyerek tarih ile vatandaşlığı ilişkili hale getirmektedir.¹¹³ Kimlik en yüzeysel anlatımıyla, kişilerin ve çeşitli büyüklük ve nitelikteki grupların “kimsiniz, kimlerdensiniz?” sorusuna verdikleri yanıtlardır.¹¹⁴ *Ben (I), benlik (ego), kendilik (self), kişilik (personality) ve kimlik (identity)* kavramlarının kişiyi başkalarından ayıran duygu, tutum, düşünce ve davranışların örgütlenmiş, kaynaşmış bir bütünlüğünü ifade ettiğini vurgulayan *Güleç*, bu kavramların çoğu zaman eş anlamlıymış gibi kullanıldığından dem

¹¹⁰ William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), *a.g.e.*, s. 102.

¹¹¹ Asım Yapıcı (2004), *Din, Kimlik ve Ön Yargı - Biz ve Onlar*, Adana: Karahan Kitabevi, s. 154.

¹¹² Necdet Subaşı (2005), *Alevi Modernleşmesi - Sırrı Fâş Eylemek*, Ankara: Kitâbiyat Yayınları, s. 50-51.

¹¹³ Akif Pamuk, Ramazan Alabaş (2008), *Tarih Eğitimi ve Vatandaşlık Algısı: Trabzon Örneği*, **21. Yüzyılda Kimlik, Vatandaşlık ve Tarih Eğitimi** (Ed. Mustafa Safran, Dursun Dilek), İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, s. 26 (23-37).

¹¹⁴ Bozkurt Güvenç (1993), *Türk Kimliği - Kùltür Kaynağının Kaynakları*, Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, s. 3.

vurmaktadır.¹¹⁵ Gerçekten de 1940’lardan önce bilinmeyen kimlik kavramı, önceleri psikolojinin ve sosyal psikolojinin kapsamında olmuş, 1980’lerin başlarında ise sosyolojinin ve sosyal antropolojinin yorumsal ve teknik söz dağarcığına girmiştir. Bugünkü ağırlık noktası daha çok toplumsal ve siyasal bir mahiyet taşımaktadır.¹¹⁶ Subaşı, “Kimlik arayışları, kaybolma ve var olma sarkacı içinde gidip gelmektedir. Günümüzde, sık tekrarlanan ‘Ben kimim?’ sorusunun ağırlığı iyice artmış, hatta çok yerde ‘Biz kimiz?’ sorusuyla yer değiştirmeye başlamıştır.” demektedir.¹¹⁷ Çünkü kimlik (ya da aidiyet duygusu) toplumsal bir olgudur ve kimlik edinme süreçleri kendiliğinden gelişen işlemler olmayıp, başkaları ile beraber ya da başkalarına karşı, dolayısıyla toplumsal bir çevrede oluşan süreçleridir.¹¹⁸ Toplumun kültürel kimlik üzerinden dillendirilmesi, bir sınırlamaya ve ilişkiselliğe gönderme de yapmaktadır.

Kimlik aslında, milliyetçilik ile de yakından ilişkilidir. Kimlik soy, cinsiyet, tarih ve mekân (coğrafya) gibi nesnel görünen kategorilerle ilişik olduğu düşünülse de, kimliğin “genetik” bir niteliği bulunmamaktadır.¹¹⁹ Zaten kimlik bir çırpıda verilmez, yaşam boyunca oluşur ve değişir.¹²⁰ Çünkü kültür değişir; kimlikler de değişir. Maalouf, herkesin kimliğini oluşturan öğelerin arasında her zaman belli bir hiyerarşi olsa bile, bunun değişmez olmadığını, zamana göre başkalaştığının ve davranışları derinlemesine farklılaştırdığının altını çizmektedir.¹²¹ Kalafat’a göre ise, kimliklerin oluşumunda kültürel kimliklerin, kültürel kimliklerin tesisinde ise halk

¹¹⁵ Cengiz Güleç (2002), *Türkiye’de Kültürel Kimlik Sorunu*, *Antropoloji*, Sayı: 15/2002, Ankara, s. 64 (63-78).

¹¹⁶ Suvai Aydın (2009), *Terzinin Biçtiği Bedene Uymazsa - Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Yayınları, s. 9.

¹¹⁷ Necdet Subaşı (2005), *a.g.e.*, s. 57.

¹¹⁸ Cengiz Güleç (2002), *a.g.m.*, s. 64.

¹¹⁹ Suvai Aydın (2009), *a.g.e.*, s. 9.

¹²⁰ Amin Maalouf (2004), *a.g.e.*, s. 25.

¹²¹ Amin Maalouf (2004), *a.g.e.*, s. 18.

kültürünün önemi büyüktür; halk kültürü araştırmaları kültürel kimlikle birliği sağlamakla kalmaz, aynı zamanda birlikte yaşanan halkların kültür sınırlarının çizilmesini de sağlayabilir.¹²² Özmen ise etnik ve kültürel kimliklerin, farklı siyasal, dinsel ve kültürel grupların “karşılaşma”larıyla oluşan sosyo-kültürel ilişkiler sonucu, karşılıklı olarak “kurulan” ve “kurgulanan” etiketler olduğunu savunarak kültürel kimlik oluşumunda “ötekileştirme”ye dikkat çekmektedir.¹²³ *“Kültürel kimliği kavramanın en az iki yolundan söz edilir: Biri özcü, dar ve kapalı; diğeri ise tarihsel, kapsayıcı ve açıktır. Kültürel kimlik birincisinde tanımlanmış bir olgu, oluşmuş bir öz olarak değerlendirilirken ikincisinde ise, üretilen, sürekli bu üretim içinde olan, hiçbir zaman tümüyle tamamlanmayacak bir şey olarak görülür.”*¹²⁴ Hall bu konuya dair görüşlerini bildirirken, *“kültürel kimlik zaten var olan bir şey değildir; mekân, zaman, tarih ve kültürün ötesine geçer. Kültürel kimlikler bir yerden gelir; tarihleri vardır. Ama tarihsel olan her şey gibi, sürekli dönüşüme maruz kalırlar. Sonsuza kadar kökleşmiş bir geçmişe sabitleşmiş olmaktan çok uzaktır; bitmeyen tarih, kültür ve güç ‘oyun’larına bağımlıdırlar. Bulunmayı bekleyen, bulunanca da benlik duygumuzu sonsuza kadar güvence altına alacak/almaktan, yalnızca geçmişin ‘geri alınması’na dayanmaktan çok uzaktadırlar; kimlikler bizi konumlayan ve kendimizi konumladığımız farklı durumlara verdiğimiz isimlerdir; geçmişin öyküleridir.”* demektedir.¹²⁵

¹²² Yaşar Kalafat (2008), **Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları - Teori ve Metod** (3. Baskı), Ankara: Berikan Yayınları, s. 6-7.

¹²³ Abdurrahim Özmen (2009), *Etnik ve Kültürel Kimliklerin Dışlanma üzerinden Kurulması: Tur Abidin Süryanileri, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 196 (195-203).

¹²⁴ Jorge Larraín (1995), **İdeoloji ve Kültürel Kimlik** (Çev. N. Nur Domaniç), İstanbul: Sarmal Yayınlar, s. 217’den aktaran Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 51.

¹²⁵ Stuart Hall (1998), *Kültürel Kimlik ve Diaspora, Kimlik - Topluluk, Kültür ve Farklılık* (Çev. İrem Sağlamer), İstanbul: Sarmal Yayınları, s. 177 (173-192).

Kültürel kimlik dar kapsamda, belli bir unsurun ön plana çıkarılmasıyla yansıtılabilir. Bir azınlık grubunun örneğin dans veya başka herhangi bir gelenek gibi, kendilerine has bir sosyal âdeti yaşatmaları, onların kültürel kimliklerini ifade etmektedir.¹²⁶ Kültürel kimlik, kişilerin başta ana dil olmak üzere alfabetini, (varsa) özgün yazısını, gelenek ve göreneklerini, yaşam tarzını (*modus vivendi*) ve yaşam icraatını (*modus operendi*), deneyimleri ve duygularını (*pathos*), habitatını ve yerel değerlerinin tümünü yansıtır.¹²⁷ Hall, kültürel kimlik üzerine en az iki farklı düşünce şekli bulunduğunu belirtmektedir: Bunlardan ilki, tek ve paylaşılan bir kültür; bir kolektif ‘kendi öz benliği’ (*one true self*); daha yüzeysel bir şekilde ya da yapay olarak dayatılmış ‘benlikleri’ (*selves*), kişilerin ortak tarih ve soylarını ifade eder. Bu tanımlamadaki terimler dâhilinde kültürel kimliğimiz, ortak tarihsel deneyimlerimizi ve bize ‘tek bir halk’ (*one people*) olma adına sunulan paylaştığımız kültürel kodlarımızı yansıtır.¹²⁸ Hall’un kültürel kimlik üzerine öne sürdüğü ikinci bakış açısı, -her ne kadar birincisine bir takım benzerlikler gösterse de- ‘bizim şu an gerçekte ne olduğumuz’ (*what we really are*) ile değil, bundan ziyade tarihin araya girmesi sonucu şekillenen, geçmişten gelen ve geleceğe dair izler taşıyan ‘bizim ne olduğumuz’ (*what we have become*) üzerine yoğunlaşmaktadır. Kültürel kimlik bu ikinci bakış açısında, ‘şu anda ne olunduğunun’ (*being*) ötesinde, ‘olunan’ (*becoming*) üzerine kurgulamalar yapmaktadır. Bu, gelecek kadar geçmişe de göndermeler yapan; hâlihazırda var olanla değil, mekânı, zamanı, tarihi ve kültürü de

¹²⁶ Lynn Garafola (1993), *Dance Review: Wailing Walls*, **Dance Magazine**, Volume: 67 March, s. 88-89’dan aktaran Mehmet Cüneyt Birkök (1994), **Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 82.

¹²⁷ Aytunç Altındal (2010), **Devlet ve Kimlik**, İstanbul: Destek Yayınevi, s. 26-27.

¹²⁸ Stuart Hall (2003), *Cultural Identity and Diaspora*, **Theorizing Diaspora** (Ed. Jana Evans Braziel, Anita Mannur), Madlen, USA: Blackwell Publishing, s. 234 (231-239).

aşan bir durumu ifade eder. Çünkü kültürel kimlikler, geçmişleri olan bir yerden kaynaklanmaktadırlar; fakat tarihsel olan her şey gibi değişime uğramaktadır.¹²⁹

Kültürel kimliği “*kişinin kendini sunuş biçimi*” olarak tanımlayan Hentsch, kültürel kimliğin *öteki* ile sıkı bir ilişki içinde, hatta çoğu zaman ona karşı oluştuğunu vurgulamaktadır.¹³⁰ Bora da “*her kimlik bir farktır, hususiyettir ve bu fark, bir başkasına, kendinden başka bir şeye göre, ona nazaran teşhis ve tasvir edilir*” sözleriyle, her kimlik gibi milli kimliğin de oluşturulmasında kilit işlevi olan *öteki* imgesini vurgulamaktadır.¹³¹ Dolayısıyla kültürel kimlik meselesinde, bu kavramla birlikte ele alınması gereken *biz ve öteki* kavramlarıdır.¹³² Çünkü gerek kişiler arası gerekse kültürler arası ilişkilerde farklı bir bakış açısı kazanabilmek için ‘öteki’ sorunuyla hesaplaşmak gerekmektedir.¹³³ Bilgin ise, kimliklerin kültürel ve politik inşalı olduğunu belirttikten sonra, bizzat şeylerin doğasından kaynaklanan ve

¹²⁹ Stuart Hall (2003), *a.g.m.*, s. 236.

¹³⁰ Thierry Hentsch (1996), **Hayali Doğu - Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı** (Çev. Aysel Bora), İstanbul: Metis Yayınları, s. 257-258.

¹³¹ Tanıl Bora (1997), *Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik, Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (Haz. Nuri Bilgin), İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 58 (53-62).

¹³² *Öteki*, bizim bakışımıza bağlı olarak ortaya koyduğumuz ve eylemlerimiz doğrultusunda bizim başkamız olan, bizim dışımıza, ötemize, karşımıza koyduğumuz, ötekileştirdiğimiz, kişi, kültür vs.dir. *Öteki* ‘ben’in başkası, ‘ben’in tasarımı, ‘ben’in ifade ettiği; Metin Becermen (2010), *Başka Kültürlerle Diyalog, Özne Dergisi*, 13. Kitap-Güz 2010, s. 38 (33-41). *Öteki*, negatif bir tanımla başkası, ‘ben olmayan’dır; Serpil Tunç (2010), *a.g.m.*, s. 51.

¹³³ Bu çalışmadaki *biz ve öteki* kavramları, diğer tüm sosyolojik boyutlarıyla değil; devletin ve toplumun kendilerinden olmayanlara bakış açısını belirtmek amacıyla kullanılmıştır. *Ötekileştirme*, ulus-devletin ortaya çıkışı, uluslaşma ve ulus-devletin kendi içindeki *ötekiye* bakışı açısından değerlendirilmektedir. Ulus-devletin çizdiği sınırlar ve vatandaşlık bağı ile birbirine bağlanan toplulukların kendilerinden olmayan, kendilerinden farklı özellikler taşıyan, dolayısıyla da kendilerinden bir şekilde soyutladıkları diğer toplulukları betimleme amacıyla sergiledikleri tutum ve davranışlar esas alınarak *öteki* kavramı ele alınmıştır. Bir başka deyişle, Girit göçmenlerinin kimlik inşasında *ötekileştirmeleri* ve başkalarını *ötekileştirmeleri* ciddi rol oynadığından dolayı *öteki* kavramı ele alınmıştır. Fakat *ötekileştirme*, göç sonrası Anadolu’da oluşan bir durum değil, aynı zamanda göç olayının başlıca sebeplerinden birisidir. Çünkü Girit’ten göçün sebeplerinde baş aktör, çağın *biz ve öteki* ayrışmasıydı. Anadolu’ya göçün ardından, ulus-devletin izlediği strateji de çağın bir gerçeği olan *biz ve öteki* ayrımına uymaktaydı. Dolayısıyla 19. yüzyılın başında gerçekleşen bir göçün nedenini, sürecini, işleyişini, değişim ve dönüşümünü araştırmak, irdelemek ve kavramak için sırf etnolojiye değil, dönemin siyasal ve düşünce akımlarına da bakmak gerektiğinden tarihe de ihtiyaç vardır.

kendini bize dayatacak doğal kimliklerin olmadığını savunmaktadır. Çünkü ona göre çağdaş sorunların pek çoğu, kimlikçi iddialarla ilintilidir ve bunlar, küreselleşmenin öteki yüzü gibi görünmektedir.¹³⁴

Kültürel kimliği algılamanın/kavramanın en az iki türü vardır: Bunlardan ilki *temelci/esasçı (essentialist)*, diğeri ise *tarihseldir*. Temelci görüşe göre kültürel kimlik, paylaşılan benzeş deneyimin yerine getirilen bir gerçeği ya da oluşturulan bir özdür. Tarihsel yöntem ise kültürel kimliği üretilen ve asla tamamlanmayan bir şey olarak görür.¹³⁵ Bununla birlikte *Lorrain*, bir kültürel kimliğin içeriğini oluşturan değişkenlerin her zaman olduğunu çünkü kültürel kimliklerin hem tarihsel hem de bir toplumdaki bir sınıfın ve grubun ilgi ve dünya görüşlerine göre, birçok kültürel kurumlar tarafından oluşturulduğunu vurgulamaktadır.¹³⁶ *Şubaşı* da bu konu üzerine şu görüşlerini ortaya atmaktadır:

“Modernleşmenin radikal/rasyonel bağlamı içinde kendi varlık taleplerine yeni bir dil kazandıran kültürel kimlikler, yoğun bir çabaya sahiptir. Ne var ki, modernlik bir yandan kimliğin icadına, beyan ve keşfine imkân verirken, bir yandan da küreselleşme üzerinden kimliğin melezleşmesine giden yolları çoğaltmaktadır.

¹³⁴ Nuri Bilgin (1999), **Demokrasi, Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet**, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, s. 244.

¹³⁵ Jorge Larraín (1994), **Ideology and Cultural Identity - Modernity and the Third World Presence**, Cambridge: Polity Press; Stuart Hall (1997), *Introduction: Who Needs Identity?*, **Questions of Cultural Identity** (Ed. Stuart Hall, Paul Du Gay), London, UK: Sage Publications, s. 1-17.

¹³⁶ Jorge Larraín (1994), **a.g.e.**, s. 164.

‘Kültürel kimliğin melezleşmesi’yle, farklı gerçeklik dünyalarıyla buluşan geleneksel yapıların dönüştürülmesi tamamlanmaktadır.’¹³⁷

Post-modern dünya, kültürel kimliklerin tanınma taleplerine, kimlik sorunları ve çatışmalarına tanıklık etmektedir. *Aydın* da yaşadığımız dönemin, kimliklerin çatıştığı, eski kimlik anlayışlarının halının altına süpürdüğü ve farklı kimliklerin itirazlarını yükseltmeye başladığı bir dönem olduğunu ileri sürmektedir.¹³⁸ Bu talepleri ve problemleri çözmeye yönelik yeni yaklaşımların belirlenmesine bu yüzden büyük ihtiyaç duyulmaktadır. Kültürel kimlik olgusunu, “sistem kurucu ve sistem dönüştürücü” bir toplumsal gerçeklik olarak tanımlayan *Keyman*, kültürel kimliğe nasıl yaklaşılmaması gerektiğine dair sekiz saptamada bulunmuştur:

- a. Kültürel kimlikler, tarihsel ve söylemsel olarak kurulmuş, toplumsal bir(er) gerçekliktir; anlamları, içerikleri ve sınırları ortada, belli bir öze sahip ve bütünsel nitelikte nesnel varlıklar değildir.
- b. Kültürel kimlikler, siyasal bir(er) gerçekliktir; bu yüzden de kültürel kimlik temelli sorunlar ve talepler, reddedilerek, bastırılarak ya da görmezlikten gelinerek çözülemez.
- c. Kültürel kimlikleri (tüm katkılarına karşın) siyasal, ekonomik ve benzeri ögelere ve ilişkilere indirgeyerek anlamaya çalışmak, hem kuramsal hem de yöntemsel açıdan sınırlı kalmakta ve sorunlu olmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda, kimlik taleplerine ve çatışmalara çözüm getirmemektedir.

¹³⁷ Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 57.

¹³⁸ Suvai Aydın (2009), **a.g.e.**, s. 8.

- d. Kültürel kimlik üzerine gelişen tanınma siyaset(ler)i, farklılık temelinde ve benlik/ötekilik ilişkisi ekseninde geliştiği için, kimliklerin siyasallama süreci, hem çoğulculuk/demokratikleşme ekseninde hem de köktencilik/milliyetçilik ekseninde olabilmektedir. Kimlik olgusunun “kullanım”ı bu anlamda, hem demokratik siyasal stratejiler hem de köktenci, cemaatçi, milliyetçi, meta-ırkçı siyasal stratejiler tarafından yapılmaktadır. Bu da kültürel kimliğin, kendisine “a priori (daha baından) olumluluk” yüklenebilecek bir toplumsal/siyasal gerçeklik olmadığını göstermektedir.
- e. Kültürel kimlik üzerine gelişen tanınma siyasetleri, toplumsal ilişkilere ve devlet-toplum/birey ilişkilerine, dikey değil yatay olarak yaklaşan; seslendirdikleri kültürel kimlikleri bir bütünsellik içinde tanımlayan; ayrıca, kendilerini siyasal alana ya da diğer kimliklere karşı, yatay bir ekseninde konumlayan siyasetlerdir. Bu yüzden bu siyasetlerin, temsil ettikleri kültürel kimliklerin i ilişkileri ve iç yapıları hakkında eleştirel çözümleme yapabilme olanakları yoktur. Bu durum, tanınma siyasetlerinin, milliyetçi ve köktenci bir nitelik kazanma olasılığını yükseltmekte ve kültürel kimlik talepleri ile çatışmalarına demokratik çözüm üretme olasılığını azaltmaktadır.
- f. Bir toplumsal/siyasal gerçeklik olarak kültürel kimlik olgusuna ve tanınma siyasetlerine, bütünsellik ve genelleme içinde değil; aksine, farklılaşmanın bilinci içinde, okboyutlu bir kimlik tartışması ve zmlemesi temelinde yaklaılmalıdır. Dolayısıyla, her biri diğerinden farklı olan çeşitli kültürel kimliklerin kimlik talepleri ve çatışmaları, kendi farklı bağıamları içinde kavranmalı ve çözümlenmelidir.

- g. Kültürel kimlik taleplerine ve çatışmalarına demokratik çözüm önerileri üretmek için ortak bir dile, ortak bir hareket alanına ve ortak bir siyasal uzlaşmaya gereksinim vardır.
- h. Toplumsal kutuplaşmaların, derinleşen eşitsizliğin ve giderek artan açlık, aşağılanma ve yok olmaya itilmenin temel kaynağı, *dışlanmadır*. Bu bağlamda, kimlik sorunları ve taleplerinin kaynağında, sömürü ve dışlanma süreçleri yatmaktadır. Sömürü eşitsizliği, eşitsizlik ise tanımayı reddetmeyi beraberinde götürmektedir. Bu da kültürel kimlik ile toplumsal adalet alanlarının birbiriyle bağlantılı ve ilişkili olduğunu göstermektedir.¹³⁹

Günümüz dünyasının ve Türkiye'sinin temel sorunlarından biri, “farklılıklar içinde birliğin nasıl başarılacağı” ve “birliğin içinde farklılıkların nasıl korunacağı”dır.¹⁴⁰ *Keyman*’ın belirlediği yaklaşımlar çerçevesinde, kültürel kimlik taleplerine verilecek yanıtın ve kimlik çatışmalarına yönelik çözüm önerilerinin başarılı olup olamayacağını, gelişen süreç belirleyecektir. Fakat günümüzden bir asır kadar önce “birliğin içinde farklılıkların nasıl korunacağı” bir sorun olarak görünmezken, “farklılıklar içinde birliğin nasıl başarılacağı” sorusu ulus-devletlerin kültür ve kimlik politikaları ile çözümlenmeye çalışılmıştı.

¹³⁹ E. Fuat Keyman (2009), *Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 51-55 (50-59).

¹⁴⁰ E. Fuat Keyman (2009), *a. gm.*, s. 58.

2.3. Ulus-Devletlerin Kùltür ve Kimlik Politikaları: Genel Bir Bakış

Ulus (*nation*), Romalılar tarafından kullanılan *natio* sözcüğünden gelmektedir. Roma döneminden sonraki yüzyıllarda da varlığını sürdüren bu sözcük, örneğin Ortaçağ üniversitelerinde, öğrencilerin geldikleri yere göre gruplandırılmalarında kullanılmıştır. Coğrafyadaki hareketlenmenin artmasıyla birlikte bu kavram, daha çok şövalye tarikatı, üniversiteler, manastırlar, ruhaniler meclisi, ticaret yerleşimleri gibi ÷lke içinde yapılan ayrımları betimlemekteydi. Günümüzde kullanıldığı şekilde *ulus* kavramı ise 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Ait olunan ulusun kendini olumlu yönde biçimlendirmesi, yabancı olan her şeyden korunma, diğer ulusları değerden düşürme ve milli, etnik ve dinî azınlıkları dışlamak için ulus kavramı iyi bir araç olmuştur.¹⁴¹

Eski Türkçe bir kelime olan *ulus* sözcüğü ise, *köy*, *şehir* anlamındadır ve Kutadgu Bilig’de de *ulus* olarak geçmektedir. Dil devrimi ile birlikte Arapçadaki millet kelimesinin karşılığı olarak benimsenmiştir.¹⁴² Türkçede *ulus* kelimesi her ne kadar *millet*¹⁴³ kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılıyorsa da içerik olarak,

¹⁴¹ Jürgen Habermas (2002), “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak - Siyaset Kuramı Yazıları (Çev.: İlknur Aka), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 18-19.

¹⁴² Hasan Eren (1999), **Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü**, Ankara: Bizim Büro Basım Evi, s. 422. *Lewis*, dil devrimiyle birlikte çeşitli kaynaklardan derlenen kelimelerin 1934 yılında *Tarama Dergisi*nde yayımlandığını belirtmektedir. *Tarama Dergisi*, *millet* kelimesi için içinde *ulus* ve *ulus* kelimelerinin de bulunduğu sekiz seçenek sunmuş ve reformcular *ulusu* seçmişlerdi. Oysa bu sözcük Türkçe’de “÷lke” manasındaki *ulus* kelimesinin Moğollar tarafından alınıp *ulus* olarak telaffuzundan ibaretti. 14. yüzyılda Türkler bu kez, Moğollar’dan Moğolca şekliyle *ulus* olarak almışlar ve 17. yüzyıla dek kullanmışlardı; Goffrey Lewis (2009), *Dil Reformu Toplumu Nasıl Böldü?* (Çev. Nazan Haydari Pakkan, Gönül Putlar), **Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 123-124 (121-133).

¹⁴³ ‘Millet’ kelimesi, dinî cemaat anlamına gelip Arapça ‘milla’dan gelmektedir; Yuluğ Tekin Kurat (2001), *Çok Milletli Bir Ulus Olarak Osmanlı İmparatorluğu, Osmanlı’dan Günümüze Ermeni Sorunu* (Ed. Hasan Celâl Güzel), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 359 (355-365).

Osmanlı'daki *millet* ile bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nde kullanılan *ulus* arasında farklılık bulunmaktadır.¹⁴⁴

Devlet ve *ulus* sözcükleri ise, 18 yüzyılın sonlarındaki devrimlerden sonra *ulus-devlet* olarak birbiriyle kaynaşmıştır.¹⁴⁵ “Özgürlük, eşitlik, kardeşlik” sloganı ile etkili olan Fransız İhtilali sonrası oluşan ortam, birçok fikir akımını da beraberinde getirmiş, bu fikir akımları bütün farklılıklara karşın kişilerin eşit olmasını öngörürken, “ulusal bağımsızlık” düşüncesiyle de her bir ulusun diğerinden ayrışmasının yolunu açmıştır. *Berkes* de bu konuya dikkat çekmekte ve birbiriyle uzlaşmaz gözüken ‘eşitlik’ ve ‘ulusal bağımsızlık’ düşüncesinin bir araya geldiğini belirtmektedir. Çünkü dinler, sınıflar, ırklar arası farklılıkları aşan bir eşitliğin propagandası yapılırken, diğer yandan ulus farklılıklarını öne çıkaran bir ayrımcılık çağrısı da söz konusu olmaktadır.¹⁴⁶ Böylece bir hak olarak kabul edilen ‘farklılık’

¹⁴⁴ *Millet* kelimesi ile *ulus* kelimesi her ne kadar birbirini karşılayıcı kavramlar olarak kullanılsalar da tarihsel olarak Osmanlı *millet sistemi* ile Türkiye Cumhuriyeti'nin *ulus-devlet* modeli birbirlerinden farklı siyasal ve toplumsal örgütlenmeyi öngörmektedirler.

Millet Sistemi, bir 20. yüzyıl terimi olup, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman devlet otoriteleri ile gayrimüslim topluluklar arasındaki düzenlemeleri tanımlar; Benjamin Braude (2001), *Millet Sistemi'nin İlginç Tarihi, Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu* (Ed. Hasan Celâl Güzel), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 315 (315-354). Bu sisteme göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Müslüman milleti vardı, ama Türkler ve Araplar yoktu; Bernard Lewis (1961), **Emergence of Modern Turkey**, London, UK: Oxford University Press, 329. Hristiyan Milleti vardı ama bunlar etnik kökene değil, Ortodoks, Katolik Gregoryen olup olmadıklarına göre sınıflandırılıyorlardı. Aslında *Millet Sistemi*, 19. yüzyılın ikinci yarısında çağın koşulları gereği devletin daha etkili ve daha gelişmiş bir düzen arayışı sonucunda oluşturmaya çalıştığı toplumsal düzene verilen addır; Yavuz Ercan (2001), *Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi), Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu* (Ed. Hasan Celâl Güzel), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 334-335 (333-354). *Millet Sisteminin*, Osmanlı Devleti'nin yönetimi altındaki çeşitli dini-etnik grupların yapılanmalarını kültürlerini dikkate alma çabalarının doğal bir sonucu olarak zaman içinde ortaya çıktığını vurgulayan *Karpat*, bu sistemin bir yandan cemaatlere belli ölçüde dinî, kültürel ve etnik süreklilik sağlarken diğer yandan onların Osmanlı idari, ekonomik ve siyasal sistemiyle bütünleşmelerini sağladığını savunmaktadır; Kemal H. Karpat (2006), **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma** (Çev. Dilek Özdemir), Ankara: İmge Kitabevi, s. 276.

¹⁴⁵ Jürgen Habermas (2002), **a.g.e.**, s. 17-18.

¹⁴⁶ Niyazi Berkes (2002), **Türkiye'de Çağdaşlaşma** (Haz. Ahmet Kuyaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 154.

kavramı, ayrımcılığın ve radikal milliyetçiliğin de haksız gerekçesi olmuştur.¹⁴⁷ Çünkü insanlar, İhtilalin yaymış olduğu fikirlerle bir yandan eşit olurken, diğer yandan her bir ulusun diğerlerinden ayrılaşmasını ve bağımsızlığını savunmak ise - ister istemez- *biz ve öteki* kavramını da beraberinde getirmiştir.¹⁴⁸

Ulus-devleti belirleyen niteliğin ve *uluslaşma* sürecinin başlangıç yeri ise yine Batı Avrupa'dır. Bu sürecin ilk örneği sanayileşmenin veya kapitalistleşmenin getirdiği yeni oluşum ve çelişkilerin bir doğurgusu olarak Batı Avrupa'da izlenebilirken; ikinci örnek özellikle Batı dışında kalan bölgelerde, erken sanayileşme ile birlikte "ortak dil, ortak kültür, ortak tarih" sloganı etrafında parçalılıktan bütünlüğe yönelen ve Fransız Devrimi sonrası gerçekleşen fikir ihracının tehdit edici etkilerine karşı bir savunma aracı olarak oluşmuş *ulus* birimidir.¹⁴⁹ Kısaca modernleşme adı verilen olgu ile eşzamanlı olan *uluslaşma*, Batıda ve Batı dışında farklı seyir izlemiştir.¹⁵⁰ Modern çağın en nihayetinde ortaya

¹⁴⁷ Hüseyin Dayı (2006), **Milletleşmelerin Işığında Türkler ve "Ötekiler"**, İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, s. 29.

¹⁴⁸ '*Biz ve öteki*' kavramları, ulus-devlet ve kimlik çalışmalarında üzerinde en fazla durulan kavramlardan biridir. Çünkü kimlik, sadece insanın belirli bir gruba bağlanmasıyla değil, aynı zamanda diğer gruplarla kendi grubunu avantajlı kılacak bir kıyaslamayla oluşturulmaktadır. Bilgin'e göre bu kıyaslama, kendi grubu hakkında pozitif bir kimlik duygusu elde etme motivasyonu taşıdığı ölçüde taraflı olacak ve dış grupların olumsuzlanmasıyla sonuçlanacaktır; Nuri Bilgin (2006), *a.g.m.*, s. 11-12. '*Biz*' bilincinin, ulusal kimliğin ve yurttaşlar topluluğunun inşasında nihai hedef olduğunu belirten Üstel ise, bu bilincin yurttaşlar tarafından içselleştirilmesinin, bir '*öteki*' olmadan gerçekleşemeyeceğini de eklemektedir; Fusun Üstel (2009), "**Makbul Vatandaş**"ın Peşinde - II. **Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi** (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 209. '*Öteki*' kavramının tarihsel süreç içinde, farklı coğrafyalarda farklı medeniyetlerce algılanışına dair ayrıca bkz. Sibel Özbudun (2002), **Kültür Hâlleri - Geçmişte, Ötelerde, Günümüzde**, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 57-94.

¹⁴⁹ Suavi Aydın (2003), *a.g.e.*, s. 841.

¹⁵⁰ Ertan, Fransız ihtilâlinin Osmanlı Devleti'ni hem olumsuz hem de olumlu açıdan etkilediğini, bu ihtilâl sonucu yayılan milliyetçilik akımının ve ulusal devlet anlayışının, çok uluslu ve çok dinli geleneksel bir yapıya sahip olan Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecini hızlandırdığını belirtmektedir. Diğer bir yandan Fransız Devrimi, Osmanlı modernleşmesine model teşkil etmesi bakımından olumlu etkileri de olmuştur. Ona göre, çağdaş anlamda halk egemenliğine dayanan Cumhuriyet rejiminin de Fransız Devrimi pratiğinden çıkmış olması, Türkiye'de Cumhuriyetin ilanına giden süreci tetiklemiştir; Temuçin Faik Ertan (2009), *Cumhuriyet'in İlanını Hazırlayan Gelişmeler*, **Cumhuriyet**

sürdüğü şey, insanların eşit oldukları düşüncesinden hareket ederek bunu sağlama amaçlı rejimler kurmak; birbirinden ayrı ulusların varlığının kabulünden ve bunların bağımsızlığından hareket ederek sınırları çizilmiş ulus-devletler oluşturmak olmuştur.¹⁵¹ Bu yüzendir ki Fransız İhtilali sonrası ortaya çıkan ve tarih bilimi açısından oldukça yeni olan *milliet* ve *milliyet* kavramları için Ernest Gellner “*icat edilmiş*”; Benedict Anderson “*hayal edilmiş*”; Eric J. Hobsbawm ise eskiye bir vurgu yaparcasına “*keşfedilmiş*” demektedir.¹⁵² Ulus kavramı sonrasında devlet vatandaşlığı ile ilişkilendirilmiş, devlet vatandaşlığı da vatandaşlık haklarına sahip olmayı ve kültürel olarak tanımlanmış bir topluma ait olma sürecini beraberinde getirmiştir.¹⁵³

Ulus, “günümüz devletlerinin kendi varlıklarını, meşruiyetlerini ve vatandaşlık ilişkilerini dayandırdıkları, kültürel ve toplumsal bir birliğe ve ortaklığa gönderme yapan özne” olarak tanımlanmaktadır.¹⁵⁴ İnsanoğlunun tarih boyunca gerçekleştirebildiği en önemli siyasi örgütlenme modeli olan *devlet*¹⁵⁵ ise, hukuksal anlamda tanımlanmış bir kavram olup, nesnel anlamda, içte ve dışta egemen bir

Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938) (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 96 (95-106).

¹⁵¹ Fakat Montesquieu “Kanunların Ruhu” adlı eserinde, her bir bölgenin kendine has yapısından dolayı, tüm ülkelere yönelik bir yönetim tarzının mümkün olamayacağını ancak her bir ülkenin coğrafi konumundan iklimine, halkın yaşayış biçiminden dinine, eğilimine, sayısına, zenginlik derecesine, ticaret hayatına, örf ve adetlerine uygun yasaların var olması gerektiğinin altını çizmektedir. Bu yüzden de bir ulus için şekillendirilen yasaların, başka bir ulusa adapte edilmesinin sadece büyük bir rastlantı sonucu olabileceğini vurgulamaktadır; Alâeddin Şenel (1998), **Siyasi Düşünceler Tarihi** (Kısaltılmış 7. Baskı), İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 350-353. Fakat bu düşünce eleştirilere de maruz kalmıştır. Örneğin Montesquieu’dan farklı düşünen Rousseau, her ülkenin kendine has bir yönetim tarzı olmasından ziyade, demokrasiyi bütün ülkeler için uygun bir rejim olarak görmüştür. Rousseau devletlerin dil, kültür ve insanların statüsü bakımından homojen olmasını da istemiştir; Hüseyin Dayı (2006), **a.g.e.**, s. 29.

¹⁵² Aktaran Hüseyin Dayı (2006), **a.g.e.**, s. 35.

¹⁵³ Jürgen Habermas (2002), **a.g.e.**, s. 21.

¹⁵⁴ Suavi Aydın (2003), *Ulus, Antropoloji Sözlüğü* (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 841 (841-850).

¹⁵⁵ Kemal Arı (2010a), **Türk Devrim Tarihi I - Temelleri, Gelişimi ve Oluşumu**, İzmir: Zeus Kitabevi, s. 37.

devlet gücüne; coğrafyası bakımından, kesin olarak sınırları çizilmiş ülke topraklarına, yani devlet sahasına; sosyal açıdan da mensupların tümüne, yani devlet halkına işaret eder.¹⁵⁶

Hançerlioğlu'na göre *ulus*, dil, toprak, ekonomik yaşam ve ortak kültür biçiminde beliren ruhsal biçimlenme birliğiyle tarihsel süreçte oluşan insan topluluğudur.¹⁵⁷ *Habermas* ise, siyasi terminolojide *ulus* ile “devlet halkı”nın aynı kapsamda düşünüldüğünü vurguladıktan sonra *ulusu*, “*ortak köken, en azından ortak dil, kültür ve tarih ile şekillenmiş siyasî bir topluluk*” anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre uluslar, coğrafi açıdan yerleşim ve komşuluklarla, kültürel açıdan ortak dil, töre ve ananelerle, devlete ilişkin -fakat siyasi olmayan- örgütlenme biçimi çerçevesinde kaynaşmış soy topluluklarıdır.¹⁵⁸ *Arı* da devletin olmazsa olmaz üç koşulunun, siyasi sınırları belli bir toprak parçası; bu toprak üzerinde yaşayan insanlar; bu toplulukları yöneten bir erkin, yani onların geleceğini, yazgısını belirleyen bir otoritenin varlığı olduğunu öne sürmektedir.¹⁵⁹ *Kaplan* ise, aynı dili konuşan insanların *millet* denilen sosyal varlığın temelini teşkil ettiklerini belirtip, dilin, duygu ve düşüncüyü insana aktaran bir vasıta olduğu için insan topluluklarının dil sayesinde bir yığın veya kitle olmaktan kurtulup, aralarında “duygu ve düşünce birliği” olan bir cemiyet, yani *millet* haline geldiklerinin altını çizmektedir.¹⁶⁰ *Arı* *ulusu*, “*aralarında dil ve gelenek bağı bulunan, ortak bir tarihsel süreçten gelen, ortak ülküleri, ortak ahlaki değerleri paylaşan, gelecekte de kendi gönülden istençleri doğrultusunda bir arada yaşama iradesi gösteren toplum modeli*” olarak

¹⁵⁶ Jürgen Habermas (2002), **a.g.e.**, s. 15.

¹⁵⁷ Orhan Hançerlioğlu (1996), **Toplumbilim Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 395.

¹⁵⁸ Jürgen Habermas, **a.g.e.**, s. 16-18.

¹⁵⁹ Kemal Arı (2010a), **a.g.e.**, s. 43-71.

¹⁶⁰ Mehmet Kaplan (1992), **Kültür ve Dil**, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 35.

tanımlamaktadır.¹⁶¹ Bununla birlikte dikkati çeken husus, hemen tüm *ulus* tanımlamalarında ‘ortak dil’e özel bir önem verilmesi ve ‘ortak kültür ve tarih bilinci’nin ise hemen lisan meselesinin ardına eklenmesidir.¹⁶² Dil, kültür ve tarih bilinci için ise "siyasi bir şekillendirme’nin altı da çizilmektedir.¹⁶³ Dolayısıyla ulus kavramı için olmazsa olmaz etkenler, kişiler arası iletişimin ve kitlelerin birbirlerini anlamasının en büyük aracı olan bir lisanın toplumun geneli tarafından ortak paylaşımının sağlanmasının ardından kültürel bir çatışmayı engellemek maksadıyla, farklılıkları asgari düzeye indirgeyen ortak bir kültürel değerler bütünüdür. Ulusu oluşturan dil ve kültür birliğinin tarihsel bir süreçte meydana geldiğini ve bu tarihsel sürecin ulusu oluşturan kitlenin ‘ortak kaderi’ olduğu bilincinin vermek içinse tarihsel bir söylem de gereklidir. En nihayetinde ulus inşası, siyaseten şekillendirilmiş ortak dil, kültür ve tarih bilincinin dayatılmasını gerektirmektedir. Siyaset ‘ulus’tan, farklılıkları en aza inmiş ve en başta dilsel ve kültürel bir bütünlük sergileyen toplum oluşumunu istemektedir. Ulus-devlet, bunun yanı sıra, toprağı ‘vatan’ adıyla kutsallaştırarak mevcut tarihsel etnik kimliğe yeni bir güçlü coğrafi boyut da eklemiş ve böylelikle toprakla kimliği birbirinden ayrılmaz unsurlar haline getirmiştir.¹⁶⁴ Bütünlük sergileyen bir toplumu ‘dışarı’ ile ayıran, sınırları yine siyaset tarafından belirlenmiş ve diğer devletlerle benzerlik gösterebilir ya da

¹⁶¹ Kemal Arı (2010a), **a.g.e.**, s. 56.

¹⁶² Nitekim Mustafa Kemal Atatürk de 17 Şubat 1931 tarihli Adana konuşmasında, “*Türk demek dil demektir. Milliyetin çok bariz vasıflarından birisi dildir. Türk milletindenim diyen insanlar her şeyden evvel ve mutlaka Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir insan Türk harsına, camiasına mensubiyetini iddia ederse buna inanmak doğru olmaz*” sözleriyle Türk milleti ile Türk dili arasında derin bir bağ kurmuştur; Zeynep Korkmaz (1992), **Atatürk ve Türk Dili - Belgeler**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 191.

¹⁶³ Tural, bu konudaki görüşünü şu cümlelerle özetlemektedir: “*Türk kahramanlığı ve Türk kültürünün temeli, bütünlüğümüz ve güvenliğimizle ilgili ortak bilincimizdir. Ortak bilincin oluşmadığı toplumlar sosyolojik anlamda bir sosyo-kültürel yapı göstermezler*”; Sadık Tural (1997), **Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli** (Ethem Ruhi Fıçlalı, Mehmet Aydın), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, içinde “Sunuş” yazısı, s. n.b.

¹⁶⁴ Kemal Karpat (2009), **Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji** (Çev. Güneş Ayas), İstanbul: Timaş Yayınları, s. 96.

göstermesin kendine has yönetim organizasyonuna sahip bir toprak parçası da bu bağlamda ulus-devleti hayata geçiren diğer bir faktör olarak belirlemiştir.

Politik üst yapıdaki değişimin sonucu olarak ortaya çıkan ulus-devlet, sadece yeni bir anavatan tanımı değil aynı zamanda bu anavatana aidiyetin koşullarını da tekeline almıştır. Artık anavatan ulus-devletin egemenliği altında ve onun yasaları ile sınırları kesin bir şekilde çizilen bir coğrafyadır. Benzer şekilde kolektif kimliğin referansları da değişmiştir. Büyük oranda dinsel üst-belirlenmişlikle tanımlanan aidiyet yerini etnik/ulusal değerlere referansla, ulus-devletin yasaları gereğince tanımlanan bir aidiyet formuna bırakmıştır.¹⁶⁵

Günümüzde, küreselleşme ile birlikte ulus-devlet yapılanmasına ağır eleştiriler getirilmekte ve ulus-devletin birçok doktrini kabul görmemektedir. Dolayısıyla günümüzde, “devri kapanan” ulus-devletler üzerinde politik ve toplumsal baskının varlığından söz edilebilir.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Mezher Yüksel (2010), *Diaspora Üzerine Alternatif Bir Tartışma*, **Özne Dergisi**, 13. Kitap-Güz 2010, s. 186-187 (181-188).

¹⁶⁶ Fakat küreselleşen dünyada var olabilmek için ulus-devletin gerekliliği yadsınmamalıdır. Güvenç, bu konuda şu noktayı vurgulamaktadır: “*Ulusal devlete ve ulusçuluğa karşı olan süper güçler, Ortadoğu, Avrasya ve Falkland Adaları’ndaki askerî varlıklarını ve izledikleri politikalarını olduğu kadar, Türkiye’nin AB üyeliği karşısındaki olumsuz tutumlarını, ‘ulusal çıkarlarını korumak’ gibi meşru bir zemine oturtuyor. Süper güçlerin ‘ulusal çıkarları’ olacak, ama orta ve küçük boy devletlerin ulusçuluğu kabul görmeyecek. Böyle bir küreselleşme, dünyaya, ‘adaletin gücü’ne dayalı barış ve demokrasi değil, olsa olsa ‘güçlünün adaleti’ne dayalı, yeni çatışmalara yol açacak savaşlar getirir*”; Bozkurt Güvenç (2009), *Kültür, Kimlik ve Kimlikler*, **Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 32-33 (31-38).

Vatandaşların taleplerine yanıt verebilen bir bürokratik kurumsal yapı olarak modern devlet, topluma nüfuz edebilen ve toplumun sosyal, ekonomik ve kültürel ilişkileri üzerinde yüksek derecede kontrol yetkisine sahip güçlü bir siyasi sistemdir.¹⁶⁷ Kültür ise bir ulusun, bir toplumun tarih boyunca biriktiregeldiği değerler bütünüdür ve bir ulusu oluşturan toplum yapısının ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁶⁸ Dolayısıyla ulusların oluşturduğu devlet ile kültür arasında derin bir bağ bulunmaktadır. Bireyler gibi uluslar da kim olduklarını, kökenlerini, özelliklerini ve kendilerini diğerlerinden ayıran ve onlara benzer olan yanlarını vurgulama ihtiyacı duyarlar.¹⁶⁹ *Eagleton* da sivil toplumda bireylerin karşıt çıkarların yol açtığı kronik bir husumetle yaşadıklarını, devletin ise bu karşıtlıkların uzlaşabildiği bir alan olduğunu belirtmektedir. Devlet bu durumda, karşıtlığı yatıştıracağı ve duyarlılığı arttıracığı bir süreci yönlendirmelidir. Bu süreç de kültür olarak bildiğimiz şeydir. Kültür, kişilerin içinde var olan ideal ya da kolektif benliği açığa çıkararak onları siyasi yurttaş olarak şekillendiren ahlaki bir eğitim-bilim çeşididir. Devlet kültürü, kültür ise ortak insanlığımızı somutlaştırır.¹⁷⁰ *Aydın*, ulusal kültürü esas alan ulusal devlet formasyonlarının, “tayin edilmiş kültür” ile istediği şeyin adeta bir kültürel hafıza kaybı olduğunu belirtmektedir. Ona göre uluslaşma, ulusal bir kültürün çerçevesini çizdiği benzer duygu, düşünüş ve tavırları kazanmış bireylerden oluşan

¹⁶⁷ Recep Boztemur (2005), *Nationalism and Religion in the Formation of Modern State in Turkey and Egypt Until World War I*, **JSRI (Journal for the Study of Religion and Ideology)**, No: 12, Winter/2005, s. 29 (27-40).

¹⁶⁸ Zeynep Korkmaz (2008), *Cumhuriyet Dönemi Kültür Politikasında Türk Dilinin Yeri*, **Cumhuriyet ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi - Cumhuriyetin 85. Yılına Armağan Uluslararası Sempozyum Bildirileri (14-16 Mayıs 2008, Ankara)** (Haz. Remzi Demir, Doğan Atılgan), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 40 (39-47).

¹⁶⁹ Nadir Devlet (2005), *The Question of National Identity Among Turkic Peoples After Dissolution of the USSR*, **Studies in the Politics, History and Culture of Turkic Peoples**, İstanbul: Yeditepe University Press, s. 323 (323-334).

¹⁷⁰ Terry Eagleton (2000), **a.g.e.**, s. 6-7.

bir “ulus” yaratma hedefidir.¹⁷¹ Çünkü ulus-devlet, çokkültürlü¹⁷² ve çok milletli bir toplum yapısındansa, homojen bir toplum varlığını esas alır. Dolayısıyla ulus-devletin klasik “vatandaş” algılayışı, milliyet ile eşanlamlıdır.¹⁷³ Kültürel haklar ve kimlik, ulus-devlet yapısı içinde göz ardı edilmekle birlikte, kültürel kimlik olgusu hâlihazırda bireysel ve evrensel değerlerle çatışmaya devam etmektedir.¹⁷⁴ *Boztemur* ise bu bağlamda ulus-devlet kurma faaliyeti ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi üç düzlemde ele almakta ve ilk olarak milliyetçiliğin devletle ‘ulusal’ toplum arasındaki kurumsal bağlantıyı kurduğunun altını çizmektedir. İkinci olarak aynı toprak üzerinde yer alan kültürel ve ekonomik olarak farklı bölgelerin daha homojen bir siyasal yapı içinde bütünleştirilmesini ve bunun dış tehditlere karşı korunması için gerekli dünya görüşünün sağlandığını eklemektedir. Ona göre ulus-devlet, nihayetinde bir milleti diğerlerinden ayırarak siyasal topluluklar arasındaki sınırları

¹⁷¹ Suvai Aydın (2009), *a.g.e.*, s. 13.

¹⁷² Çokkültürlülük (*multiculturalism*), çok etnik gruplu bir toplumda kültürel çeşitliliği yönetebilmek için aynı ülkede bir arada yaşayan kültürel farklılıklar için saygı ve hoşgörü duyulmasını vurgulayan bir politikadır. Baskın etnik grubun kendi kültürünü ulusal ölçüt olarak belirlediği ve aynı devlet içindeki diğer grupların bunu benimsemeye zorlandığı devlet politikalarının aksine, çokkültürlülük toplumun kültürel çeşitliliğinin yönetilmesi için bir halk politikası oluşturur; William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), *a.g.e.*, s. 802-803. Bir toplumda farklı kültürlerin bir arada yaşamasını betimleyen çokkültürlülük, günümüzde en fazla tartışma konusu olan ve üzerinde yorum yapılan kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş politika uygulamalarının bazen tanınma gereksinmesini bazense tanınma talebini harekete geçirdiğini belirten *Taylor*, gereksinimin politikadaki milliyetçi akımların itici güçlerinden birisi olduğunu, talebin ise günümüzde azınlıklarda ya da “alt” gruplarda, bazı feminist biçimlerinde karşımıza çıktığını ileri sürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Taylor (2010), *Tanınma Politikası* (Çev. Yurdanur Salman), **Çokkültürcülük - Tanınma Politikası** (Haz. Amy Gutmann), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 46-93. Çokkültürlülüğün son yıllarda özellikle otantiklik etliğini temel alan *Taylor*’ın çalışmaları çerçevesinde, entelektüel tartışmalarda önemli bir yer tuttuğunu belirten *Bilgin*, bu tartışmalarda çoğu kez cumhuriyetçiler ile çokkültürcülerin karşı karşıya geldiklerini söylemektedir. *Bilgin*, “Çokkültürcü söylem, temelinde kültürel görecelik bulunan kültüralist bir antropoloji anlayışındadır; gerçeklikte kültürlerin çeşitli olması gibi apaçık bir olgudan kültürlerin çoğulluğuna geçmektedir.” demektedir; Nuri Bilgin (1999), *a.g.e.*, s. 186.

¹⁷³ “Bu algılayış günümüzde eleştiriye uğramakta, vatandaşlığın kimlik ile özdeşleştirilmesi gündeme gelmektedir. Bunun ilk uygulama alanı, ortak değerler çerçevesinde oluşturulmaya çalışılan Avrupa Vatandaşlığı’dır. Avrupa vatandaşlığı diğer bir deyişle “Avrupa Kimliği”dir. Dolayısıyla kavram, ulus-devlet sınırlarının aşılması ve yeni bir ulus üstü bölgesel bir kavramın oluşumunu öngörmektedir. Özellikle çok kültürlü toplumlarda kimlik, ulusal kimlik ve vatandaşlık farklı anlamlarda kullanılmaktadır”; Akif Pamuk, Ramazan Alabaş (2008), *a.g.m.*, s. 25.

¹⁷⁴ Akif Pamuk, Ramazan Alabaş (2008), *a.g.m.*, s. 25.

çizmektedir.¹⁷⁵ Gerçekten de ulus-devlet, dıştan gelen/gelebilecek her hangi bir tehdide karşı içerde siyasi ve toplumsal bir birliktelik oluşturmak için, içerdeki farklılıkları en aza indirmek ister. Daha açık bir ifade ile *ulus* kavramı, ‘biz’i ‘öteki’nden ayıran paradigmaları ortaya koyarken, içte de bir entegrasyonu gündeme getirmektedir. Dıştan gelen ya da gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı bir bütün oluşturmak ve iç sorunlarla uğraşmamak için içte mümkün olduğunca bir uyumu, bütünleşmeyi de bu yüzden öngörmektedir. Entegrasyonun tüm ulus-devletlerin uygulamaya koydukları bir strateji olarak belirmesinin de sebebi budur. Bundan dolayı ulus-devletler, kendi sınırları içindeki marjinal kesimi mümkün olduğunca elimine etmek istemektedir. Fakat tüm sıra dışı olan topluluklar, bir ulus çerçevesinde entegre olabilirler mi? Entegrasyonun bu bağlamda sınırlarının ne olduğunu çizmek pek kolay gözükme de, her ulusun içsel özelliklerinin bunu belirlemede bir etken olduğu muhakkaktır. Ulus kendini tanımlarken, ‘öteki’ ile olan ayrılıklarına vurgu yapar; diğer yandan da içte bir bütünlüğü sağlama amacıyla ulus içinde ‘dışarı’ ile her an ittifak yapabilecek muhtemel bir grubun varlığının olduğu korkusunu da yaymak ister. *Wallerstein, “bir ülkede oturan herkes fiilen entegre edildiğinde, ‘ulus’ ‘marjinalleri’ yeniden yaratacak şekilde kendini yeniden tanımlamakta mıdır?”* diye bu yüzden sormaktadır.¹⁷⁶ Fakat modernleşmeci paradigmaların dayattığı ve bir “toplum” olabilmek için zorunluluk olarak öne çıkardığı kişilerin benzer duygu, düşünüş ve tavırları sergilemesi gerektiği anlayışı, post-modern toplum anlayışında değişimlere uğramış ve artık kimlik kavramının referansı, 19. yüzyılın siyasal süreçlerinde belirlenmiş “ulusal sınırlar” olmaktan

¹⁷⁵ Recep Boztemur (2006), *Tarihsel Açıdan Millet ve Milliyetçilik: Ulus-Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi*, **Doğu-Batı**, Yıl: 2006, Sayı: 38, s. 165-166 (161-180).

¹⁷⁶ Immanuel Wallerstein (2003), **Bildiğimiz Dünyanın Sonu** (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, s. 126.

çıkıp cemaatlere, halklara, dil gruplarına ya da tarihi hatıra ortaklarına hatta cinsel gruplaşmalara, kurgusal ya da somut küçük gruplara doğru yönelip çok kapsamlı bir hal almıştır.¹⁷⁷ Dolayısıyla günümüzde, modern anlayıştaki gibi sınırları sert biçimde belirlenmiş bir kimlik algılayışından öte, boyutu daha küçük ama daha kapsamlı toplumsal/kültürel bir kimlik betimlemesine doğru yöneliş görülmektedir.

Günümüzde, hemen tüm dünya coğrafyasında kültürel açıdan homojen ulus-devlet modelinden gittikçe uzaklaşan bir çoğulcu toplum şekillenmesi göze çarpmaktadır. Etnik grupların, dinsel inanışların ve dünya görüşlerinin farklılıkları, kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğe bakış açısını değiştirmiştir. Kaldı ki, bu çalışmada ele alınan göç olayının ardından yaklaşık yüz yıl geçmiş olsa da bu nüfus hareketinin etkileri hâlâ canlı biçimde görülebilmektedir. Ulus inşasının “zorluğunu” Özbudun, “aradan doksan yıla yakın bir süreç geçmiş olmasına karşın hemen her kentte hâlâ ‘yerlilerin’ kuşkuyla baktığı, kaynaşmakta isteksiz olduğu ‘muhacir mahalleleri’nin bulunduğunu göz önüne alınca, ‘zor’ bir görev olduğunu teslim etmek gerekir” sözleriyle ifade etmektedir.¹⁷⁸ Ulusal kimlik oluşturma dönemin dünya konjonktüründe ön planda olduğu bir aşamada farklı kültürel unsurların toplumda devamının sağlanmasının göz ardı edilmesi, ulus-devlet inşasının belki de “en ağır bedeli” olarak algılanabilir. Fakat bu bedel, ulus-devlet ideolojisini yerden yere vurmayı haklı göstermez. Çünkü üzerine çalışılan tarih dönemine günümüzün gözleriyle bakmak, kişiyi yorumlarda yanılğıya sevk edebilir. Tarihin kurulmasında

¹⁷⁷ Suvai Aydın (2009), **a.g.e.**, s. 13-14.

¹⁷⁸ Sibel Özbudun (2010), **Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları**, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 37.

yorumun vazgeçilmez bir rol oynadığı ve her bir yorumun bütünüyle nesnel olamayacağı da unutulmamalıdır.¹⁷⁹

Modern Türkiye’de ulus ve uluslaşma süreci, Batıda ve İmparatorlukta meydana gelen siyasi ve toplumsal gelişmelerin bir devamı niteliğindedir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuna giden bu süreçte ulus bilincinin oluşmasını sağlayan etkenin, Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyıldan beri yaşadığı siyasi, sosyal ve ekonomik değişimler ile bu değişimi sağlayan olaylar ve ideoloji akımları olduğunu savunan Çelik, Türk Kurtuluş Savaşı ya da Milli Mücadele olarak adlandırılan I. Dünya Savaşı sonundaki Anadolu’nun işgaline karşı direnişin başarıya ulaşması ile birlikte, cumhuriyet rejiminin ve bir ulus-devletin tercih edildiğini belirtmektedir.¹⁸⁰

20. yüzyılın ilk çeyreğine doğru bütün imparatorluklarla birlikte Osmanlı da fiilen ortadan kalkarken, yerine “modern bir devlet ve toplum” inşa ediliyordu. Akgül de yeni bir devletin kuruluşunun, aynı zamanda “geleneksel” olarak tanımlanan bütün toplumsal yapı, bilgi ve değer anlayışlarının yerini “modern” olana terk etmesi ve yeni bir toplum inşa edilmesi anlamını taşıdığını vurgulamaktadır.¹⁸¹ Girit Müslümanlarının göçü de, Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılma sürecinin toplumsal

¹⁷⁹ Bu çalışma, ulus-devlet politikalarının Anadolu toplumsal yapısına olumsuz etkilerini ortaya dökmek üzere hazırlanmış bir çalışma değildir; bir göçmen topluluğun kültürel kimlik analizindeki değişim ve dönüşümleri incelerken çıkan bulgulara, bu süreçte ulus-devlet politikalarının etkilerinin mevcut olduğu anlaşıldığından bu konuya da değinilmiştir. İşte bu yüzden gerek modern dünyada gerekse Türkiye’de dönemin sosyo-ekonomik ve politik ortamının bir gereksinimi olan ulus-devlet modeli uygulamaya konurken, farklı kültürel unsurlar içeren bir topluluğun bundan ne derecede etkilendiği meselesi çerçevesinde ulus-devlet politikasına yaklaşım sergilenmiştir.

¹⁸⁰ Birten Çelik (2009), *Cumhuriyet ve Devlet: Ulus-Devletin Yaratılması, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)* (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 145 (145-152).

¹⁸¹ Mehmet Akgül (2009), *Din Anlayışı ve Dinî Hayat, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)* (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 423 (423-450).

sonuçlarından sadece biridir ve bu dağılma sürecinin etkileri Cumhuriyet rejiminin yeni bir toplumsal yapı inşa etme politikasının temel argümanını teşkil etmiştir. Çünkü dağılan ve parçalanan bir imparatorluğun ardında bıraktığı toplumsal yapı, birbirinden oldukça farklı özellikler taşıyan, çok parçalı, çok dilli ve çok kültürlü bir mahiyetteydi. Bu farklılaşma, çağın bir gereksinimi olarak öne çıkan ve Türkiye Cumhuriyeti’nin de bir parçası olduğu coğrafyada benzerlerinin sıkça görüldüğü üzere, *ulus-devlet* yapılaşmasını zorunlu kılmaktaydı.

Dilsel, ırksal ve teritoryal bir birlik olarak *ulus* kavramı, din dışı bir ayırıcı kimlik öngörmediği için İslam dünyasına yabancıdır ve bu yüzden de yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nde *ulus* kavramı ve niteliği üzerine farklı görüşler ortaya konmuştur. Atsız,¹⁸² Türkler için milliyetin bir “kan meselesi” olduğunun, Türk’ün Türk neslinden olması gerektiğinin altını çizerken, yabancı kan taşıyan bir insanın Türkçeden başka bir dil bilmesi bile Türk sayılamayacağını savunmaktadır.¹⁸³ Gökalp¹⁸⁴ ise, bir dine mensup olan insanların toplamına *ümme*, bir dille konuşan insanlara ise *millet* denildiğini belirterek, “ırk”ı anatomik bir tip değil, dile ve tarihe dayanan bir zümre olan kavim şeklinde tarif etmektedir.¹⁸⁵

¹⁸² Nihal Atsız (1905-1975), yazar, şair, tarihçi ve Türkçülük ideologlarından.

¹⁸³ Nihal Atsız (1992), **Makaleler III**, İstanbul: Baysan Basımevi, s. 140.

¹⁸⁴ Diyarbakır doğumlu Ziya Gökalp (1876-1924), 20. yüzyılın en büyük Türk ve İslâm filozofu ve Türkiye’de Sosyoloji’nin kurucu olarak ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fevziye Abdullah Tansel (1952), **Ziya Gökalp Külliyyatı-1, Şiirler ve Halk Masalları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

¹⁸⁵ Ziya Gökalp (1974), **Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak** (Sadeleştiren: Ferhat Tamir), İstanbul: Türk Kültür Yayınları, s. 63, 67-68. *Gökalp*, dil üzerinden millet tanımlaması yapmasına karşın, ırksal betimlemeleriyle bu görüşüyle çelişmektedir; ayrıntılar için bkz. Hüseyin Dayı (2006), **a.g.e.**, s. 268-294. *Bilgin* ise cumhuriyetçi yaklaşımın ulusu, yurttaşlık temelinde inşa edilen bir siyasal topluluk olarak gördüğünü ifade etmektedir; Nuri Bilgin (2006), *a.g.m.*, s. 3.

1934 yılındaki resmi tanımlamaya göre *ulus*, “*dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yurttaşlardan meydana gelen siyasal ve sosyal bir bütündür.*”¹⁸⁶ Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, ırksal ve dilsel bir vurgu olmaksızın “*Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir*”¹⁸⁷ sözleriyle, Anadolu’nun işgali neticesinde doğan birlik ve beraberliği işaret ederek kurtuluş sonrası oluşan toplum yapısının kimliğine dair düşüncelerini belirtmiştir. Atatürk’e göre “*Türkiye halkı, ırkça, dince ve kültürce ortak, birbirlerine karşılıklı saygı ve özveri duygusuyla dolu, alın yazısı ve yararları özdeş bir toplumdur.*”¹⁸⁸

Karpat, 19. ve erken 20. yüzyılın Osmanlı Devleti’nde ve ardından Türkiye’de, biri imparatorluk, diğerleri dinî ve etnik olmak üzere önceden var olan, “Osmanlı”, “Müslüman” ve “Türk” kimliklerinin gelişip birbirlerine kaynaştıklarını ifade ederek, “Osmanlı”nın hanedanı ve padişahın mülkü olarak kabul edilen devleti temsil ettiğini; “Müslüman” kimliğinin İslam cemaatinin dinî kimliğini tanımlarken, “Türk”ün ise Türk-Oğuz lehçelerinde birini konuşan çeşitli kavim ve gruplara verilen isim olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁹ *İnalcık* “Türklük” bilincinin 20. yüzyılın başlarında Balkan Savaşları sonrası ortaya çıktığına, öncesinde ise “Osmanlılık” kimliğinin var olduğuna dikkati çekmektedir.¹⁹⁰ *Neyzi* de, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayırt edilmesini sağlayacak olan ulusal kimlik gereksinimini tekil bir etnisite ve dil kurgusu üzerine inşa ettiğini, İmparatorluk çok

¹⁸⁶ Ahmet Taner Kışlalı (1994), *Atatürk’e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği*, Ankara: İmge Kitabevi, s. 52.

¹⁸⁷ Afet İnan (1969), *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk’ten El Yazıları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 18; Mahmut Âdem (2000), *Atatürkçü Düşünce Işığında Eğitim Politikamız*, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, s. 17.

¹⁸⁸ 1.3.1922/Ankara; Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı (1981), *Özdeyişleriyle Atatürk*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, s. 4.

¹⁸⁹ Kemal Karpat (2005a), *a.g.m.*, s. 19.

¹⁹⁰ Halil İnalcık (2002), *Osmanlı Medeniyeti ve Saray Patronajı, Osmanlı Uygarlığı* (Haz. Halil İnalcık, Günsel Renda), Cilt: 1, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.13-14 (13-27).

dinli çok etnisiteli ve çok dilli iken Türk ulusal hareketinin, tarihi, ideolojik ve pragmatik nedenlerden dolayı kendisini Müslüman kökenli ve Türkçe konuşan nüfusla özdeşleştirdiğini iddia etmektedir. Ona göre Türkiye Cumhuriyeti'nin kurularının hedefi tek bir dile ve tek bir etnik kimliğe dayanan yeni bir Türk kimliği yaratmaktır.¹⁹¹ Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularının “yurttaşlığa”¹⁹² dayalı bir vatandaşlık ve ulusal kimlik tanımı tasavvur ettiklerini; bu tasavvurun da 1924 Anayasası'nın 88. maddesinde tüm Türk vatandaşlarının dinsel ve etnik kökenlerine bakılmaksızın “Türk” olarak tanımlanmasından net biçimde anlaşılabilceğini savunan *Kirişçi* ise, laiklik karşıtı köktendinci İslamcı hareketler ve Kürt ayaklanmalarının da etkisiyle, devletin siyasal bütünlük ve sınırlar konusunda endişelerinden dolayı, ulusal kimliğin yurttaşlık temelinde kavranılışından sapılıp türdeşliğin ve etnik anlamda bir “Türklük”ün vurgulanmaya başlandığını belirtmektedir.¹⁹³ “Türkleştirme” olarak adlandırılabilcek bu politika *Aktar*'a göre, sokakta konuşulan dilden okuldaki öğretilcek tarihe; eğitimden sanayi hayatına; ticaretten devlet personel rejimine; özel hukuktan vatandaşların belli yörelerde iskân edilmelerine kadar toplumsal hayatın her boyutunda, Türk etnik kimliğinin her düzeyde ve tavizsiz bir biçimde egemenliğini ve ağırlığını koymasındır.¹⁹⁴ *Yeğen* ise “Türklük” tasarımı, ayrımcı bir mantıktan çok asimilasyon mantığının daha kurucu bir rol oynadığını tespit etmektedir ve ona göre “Türklük”, devlet yasa

¹⁹¹ Leyla Neyzi (2004), “Ben Kimim?” - Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik, İstanbul: İletişim Yayınları s. 8, 196.

¹⁹² *Yeğen*, yurttaşlık kavramının, temelde, bir siyasal topluluğa mensubiyetten kaynaklanan bir kısım haklara sahip olma durumuna, bir statüye işaret ettiğinin kabul edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre yurttaşlık, hem bir siyasal topluluğa mensubiyet hem de bir takım hak, yetki ve yükümlülükten oluşan bir statüdür; Mesut Yeğen (2005), *Yurttaşlık ve Türklük, Türk(İye) Kùltürleri* (Der. Gönül Putlar, Tahire Erman), Ankara: Tetragon Yayınları, s. 103 (103-124).

¹⁹³ Kemal Kirişçi (2005), *a.g.m.*, s. 84-85.

¹⁹⁴ Ayhan Aktar (2000), *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 101.

nezdinde Türk olmayanlarca da (asimile) olunabilir bir hâldir.¹⁹⁵ Fakat unutulmamalıdır ki, ulus-devlet, Türkçülük ve Türk milliyetçiliği fikirleri, Cumhuriyet sonrası gelişen düşünce akımları değildir. Ulus-devlet, dönemin şartlarından da kaynaklanan bir idari ve toplumsal yapılanmayı ifade eder. Türkçülük ve Türk milliyetçiliği ise Tanzimat ile Cumhuriyet devirleri arasında gelişen kültür akımlarındandır. *Kaplan* karşı karşıya kalınan bu durumu şu şekilde özetlemektedir:

*“19. Yüzyıl başlarında, Türklük, kültür ve medeniyet şeklini değiştirmesini veya ona yeni bir düzen vermesini gerektiren zaruretlerle karşılaşmış, bu zaruretin icabına uyarak aldığı veya almak zorunda kaldığı tedbirlerle, sosyal, politik, ekonomik bünyesinde öyle değişiklikler yapmıştır ki, bunların neticesinde o, ister istemez Osmanlı Devleti’nden tamamiyle farklı, ayrı esaslara dayanan yeni bir Türk Devleti kurmak ve kendine has yeni bir kültür yaratmak mecburiyetini hissetmiştir. ‘Kültür ve medeniyet değişmesi’ adı da verilen bu hâdise, hiç de kolay olmamış, nesillerin çatışmasını, acı çekmesini ve fedakârlıklarda bulunmasını gerektirmiştir.”*¹⁹⁶

¹⁹⁵ Mesut Yeğen (2005), *a.g.m.*, s. 115. *Lapidus* da günümüzde hâlâ Türkiye Cumhuriyeti’nin (özellikle de Türk ordusunun) Müslüman veya Kürtlerin siyasal ve kültürel taleplerine direnip, baskıcı politikalar uyguladığını iddia etmektedir. Ona göre bunun ardında yatan sebep, Türk milletinin üniter ve homojen bir birlik olduğu düşüncesidir. *Lapidus*, Türk milliyetçilerinin azınlık haklarına, etnik çoğulculuğa ve kültürel kimliklere izin vermediklerini, Türkiye’nin de etnik ve dinsel arka planlarına bakmaksızın nüfusun asimilasyonu ve türdeşleştirilmesini gerçekleştirmeye çalıştığını savunmaktadır; İra M. Lapidus (2010), **İslâm Toplamları Tarihi - Cilt 2: 19. Yüzyıldan Günümüze** (Çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 96.

¹⁹⁶ Mehmet Kaplan (1992), **a.g.e.**, s. 81.

Bu “acı” ve “fedakârlık”, Anadolu’da özellikle sayıca az olan, siyasi ve toplumsal birlikteliğini sağlayamamış, güçlü bir grup bilincinden yoksun, gerek siyasi erk gerekse toplumsal çoğunluk tarafından “ötekileştirilmiş” topluluklarda çok yoğun biçimde yaşanmıştır. *Güvenç* bu noktada kimliğin, birey ve toplumun kendini bilmesi, bir tarih ve varlık bilincine sahip olması ve onu koruması olarak kabul edilebilirse, bir yanılısama değil, cumhuriyet gibi bir “erdem” olduğunu vurguladıktan sonra, “*Nasıl yaşamak ve çalışmak bir insan hakkıysa ulusal kimlik de toplumların, ulusların doğal bir varlık hakkıdır*” demektedir.¹⁹⁷ Türkiye Cumhuriyeti de bu “varlık hakkını” kullanmıştır.

¹⁹⁷ Bozkurt Güvenç (2009), *a.g.m.*, s. 35.

III. ALAN, TARİH VE BELLEK

3.1. Davutlar

Davutlar, Aydın İli Kuşadası İlçesine¹⁹⁸ bağlı, Dilek Yarımadasının kuzeyinde 412 km²lik bir alana yayılmış; batısında Ege Denizi ile Güzelçamlı Beldesi, kuzeyinde Kuşadası İlçesi ve güneydoğusunda Söke İlçeleri ile çevrili bir belde belediyesidir. Samsun Dağları (1616 m.) ve Dilek Dağları (1237 m.) bölgenin en yüksek noktalar olup, Dilek Yarımadasının kuzey eteklerinden Ege Denizi kıyısına dek oldukça düzgün bir arazi uzanmaktadır. Büyük kısmı Davutlar Ovası olarak adlandırılan bu alüvyonlu ovanın içersinden, yazları genellikle kuruyan Akdere, Kapsala ve Alaçay Dereleri denize dökülür. Davutlar ve çevresi, yazları sıcak ve kurak, kışları ılık ve yağışlı Akdeniz ikliminin etkisi altındadır.¹⁹⁹ Davutlar'ın 8 km. uzağında, 28 bin hektarlık alana sahip Dilek Yarımadası Milli Parkı bölgenin doğal zenginliği ile ilgili fikir vermektedir. Birçok vadi, kanyon, koy; memeli, sürüngen, kuş türü barındıran Milli Park, doğa sporları için de imkânlar sunar.²⁰⁰

¹⁹⁸ Kuşadası Kazası, 1908 yılı Vilâyet Salnamesi'nde şu şekilde açıklanmıştır: “Kuzeyde Torbalı nahiyesi, doğuda Tire ve Aydın Sancağının İneabad (Germencik), güneyde Söke kazası ile Sisam Adası'nın Tigana Boğazı, batıda Seydiköy nahiyesi ve Kuşadası (Dalyan) Körfezi ile çevrilidir”; Aydın Vilayet Salnamesi, 1326 Hicrî (1908), s. 401.

¹⁹⁹ Herodotos bu bölgenin iklimini şu cümlelerle övmektedir: “Panionion'da toplanan İonlar kentlerini bizim yeryüzünde bildiğimiz en güzel gökyüzü altında ve en güzel iklimde kurmuşlardır. Ne daha kuzeydeki bölgeler ne de daha güneyde kalanlar İonia ile bir tutulamaz, hatta ne doğusu ne de batısı; kimi soğuk ve nemli, kimi sıcak ve kuru olur”; Hüseyin Üreten (2003), *Panionion Birliği'ne Bağlı Üç Kayra Kenti ve Attika-Delos Deniz Birliği*, **Aydın Kültür, Sanat Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 25, s. 14 (14-17); Veli Sevin (2001), **Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 85. Pausinas ve Hippokrates de bu bölgenin hayvan ve bitki yaşamı için oldukça hoş ve uygun bir yer olduğunu belirterek Davutlar ve çevresinin iklimiyle ilgili Heredotos'un görüşlerine katılırlar; Pausanias (1918-1935) ve Ramsay'den (1960) aktaran, Hüseyin Üreten (2003), *a.g.m.*, s. 14.

²⁰⁰ *Güneş* de, özellikle Davutlar mıntıkasının Samsun Dağlarında yetişen ıhlamurun güzelliği ve lezzetinin her yerde, özellikle de eczacılık dünyasında bilindiğini vurgulayıp, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kuşadası'nda gerçekleşen kermes ve festivallerin ıhlamur ve keçiboynuzu gibi ürünlerin

Davutlar, Ege Bölgesinde sıklıkla rastlandığı gibi dağların ovaya bakan cephelerindeki yerleşim yerlerinden biridir. Evler toplu halde tepededir ve arazi de hemen etekte, ovaya doğru uzanır. Dağların hemen eteklerinde yer alan bu birimlerin, aşağıda, ovada arazileri vardır ve bu arazideki toprağı işleyerek geçirirler.²⁰¹ Davutlar da sırtını dağlara yaslamış şekilde ve ovaya bakar vaziyette konuşlanmıştır. Ekilebilir arazi de çoğunlukla denize doğru uzanan ovada yer alır.

1935 yılında Davutlar merkezinin 646 erkek, 598 kadın olmak üzere toplam 1.244 nüfusu vardı.²⁰² 1980’li yıllara gelinceye değin nüfusun normal bir seyirle arttığına şahit olmaktayız. 1980 yılında 1.402 erkek, 1.286 kadın olmak üzere toplam 2.688 nüfusa sahip olan Davutlar,²⁰³ bu tarihten sonra aldığı iç göç nedeniyle 1985 yılında 1.926’sı erkek, 1.781’i kadın olmak üzere toplam 3.707 nüfusa ulaşmıştır.²⁰⁴ 1990 yılında yapılan sayımda ise 3.295 erkek, 2.665 kadın olmak üzere toplam 5.960 kişi Davutlar’da yaşamaktaydı.²⁰⁵ 2000 yılına gelindiğinde, 4.830’u erkek, 4.036’sı kadın toplam 8.416 kişilik bir nüfusa sahipti.²⁰⁶ 2009 verilerine göre toplam 9.530 nüfusun 4.847’si erkek, 4.683’ü ise kadındır.²⁰⁷ Alan çalışmasının asıl odaklandığı Osmaniye Mahallesinde ise sahildeki yazlık evler ve işyerleri ile birlikte toplam 3200

tanıtımında iyi birer aracı olduklarını belirtmektedir; Günver Güneş (2001), *Cumhuriyet’in İlk 50 Yılında Kuşadası’nın Tanıtılmasında Propaganda Araçları Kermeslerden Festivallere, Geçmişten Geleceğe Kuşadası Sempozyumu Kitabı* (23-26.02.2000, Kuşadası), İzmir: Kuşadası Belediyesi, s. 550 (547-551).

²⁰¹ Behice Boran (1945), *Toplumsal Yapı Araştırmaları (İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 23.

²⁰² T.C. Başbakanlık İstatistik Genel Direktörlüğü (1936), *1935 Yılı İzmir Vilayeti Genel Nüfus Sayımı*, Sayı: 75, Cilt: 29, İstanbul: Devlet Basımevi, s. 8,15.

²⁰³ T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (1983), *1980 Yılı Aydın İli Genel Nüfus Sayımı - Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, s. 8.

²⁰⁴ T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (1988), *1985 Yılı Aydın İli Genel Nüfus Sayımı - Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, s. 8.

²⁰⁵ T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (1993), *1990 Yılı Aydın İli Genel Nüfus Sayımı - Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, s. 29.

²⁰⁶ T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (2002), *2000 Yılı Aydın İli Genel Nüfus Sayımı - Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, s. 69.

²⁰⁷ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) 2009 Nüfus Verileri

hane bulunmaktadır ve yaz mevsiminde son derece artan mahallenin kış nüfusu yaklaşık olarak 5200 kişidir. Davutlar genelinde, Osmaniye Mahallesi ve diğer mahallelerde yaşayan ve bir şekilde Girit göçmenleri ile kan bağı olan kişi sayısının da yaklaşık 3000 kişi olduğu tahmin edilmektedir.²⁰⁸



Davutlar Beldesi - Karşıda Yunanistan'a Bağlı Sisam Adası

Kentlerin belirli bir bölge içinde kurulup gelişimi için bir takım doğal, ekonomik ve siyasi şartlar gerekmektedir. Davutlar da sahip olduğu bu imkânlar neticesinde, eskiçağdan bu yana kesintisiz yerleşim yerlerinin olduğu bir coğrafyada bulunmaktadır. Tarım için elverişli ovalar, uygun iklim ve fiziki şartlar bunda önemli rol üstlenmiştir. Bu çevredeki büyük kentleri kuran ve/veya siyasi açıdan faaliyet gösteren ilk yerleşimcilerin, bölgenin sahip olduğu bu olanaklar nedeniyle Yunanistan'dan, İonia adını verdikleri Batı Anadolu'nun bu kısmına göç eden

²⁰⁸ Bu çıkarıma, kaynak kişilerle görüşmeler sonucu varılmıştır. Davutlar'da kaç kişinin Giritli olduğuna dair resmi bir istatistik bulunmamaktadır.

Hellenler olduğu iddia edilmektedir. İoanlar, yerli halklara karşı kendilerini korumak için kolay savunulabilir (Dilek Yarımadası gibi) yarımadalara kentlerini kurmuşlardı. Aralarında siyasi ve kültürel bir birlik olmayan bu İon kentlerinden on ikisi, İ.Ö. 700 yıllarında Pers istilasına karşı önce dinî, sonrasında siyasi bir nitelik kazanan “Panionion Birliği”ni oluşturmuşlardı. Güzelçamlı’daki Poseidon Helikonios Sunağı da bu on iki kentin toplantı ve ayinler için bir araya geldiği yer olmuş, dolayısıyla da İon kentleri federasyonu için burası sembolik bir başkent işlevi görmüştür.²⁰⁹ Roma döneminde ise bölgenin önemli kentlerinden özellikle Efes ve Milet kalkınırken, İmparatorluğun ikiye parçalanmasından ve Hristiyanlığın yaygınlaşmasından sonra İonia, Ariana Piskoposluğuna bağlanmıştır. Bu süreci, Bizans dönemi ve sonrasında da Türk idaresi izlemiştir.²¹⁰

Türk idaresi altında bu bölge, sonraki yüzyıllarda sosyo-ekonomik ve kültürel yapısını derinden etkileyecek bir biçimde değişim ve dönüşüm sürecinden geçmiştir. Bu değişim ve dönüşümün başlıca nedeni de yöreye göçler neticesinde yerleşmiş olan Türk boyları ve aşiretleridir.²¹¹ Bölgeye 11 ve 12. yüzyıllarda Türk akınları gerçekleşmiş olsa da Türkler Ege kıyı şeridinden uzak kalmışlardır. Ancak 13. yüzyıl ile 14. yüzyılın başlarında Menteşoğulları ve Aydınoğulları Beylikleri dönemlerinde Türkler, kıyı Ege’yi kontrolleri altına almaya başlamışlar,²¹² bölgeye yoğun biçimde göçler gerçekleşmiş ve Menderes vadisi de böylelikle Türkmenlerin

²⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Üreten, *a.g.m.*, s. 14-17; Ersal Yavi, Necla Yavi (1988), **Türkiye Cumhuriyeti’nin 75. Yılında Aydın**, Ankara: Aydın Valiliği, s. 20-23; Veli Sevin, *a.g.e.*, s. 82, 97-98; David Magie (2003), **Anadolu’da Romalılar 3 - Batı Anadolu Kent Devletleri**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, s. 24-25; Strobon (2000), **Geographika - Antik Anadolu Coğrafyası**, (Çev. Adnan Pekman), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, s. 181, 183, 189-190.

²¹⁰ Ersal Yavi, Necla Yavi, (1988), *a.g.e.*, s. 24-30.

²¹¹ Batı Anadolu’daki Türkmen ve Yörük yerleşkelerine dair ayrıntılar için bkz. A. Munis Armağan (2009), **Ege Tarihi Coğrafyası - Boylar, Aşiretler, Obalar, Kentler, Köyler, Tarihi Semtler**, İzmir: Özden Ofset.

²¹² Ersal Yavi, Necla Yavi, (1988), *a.g.e.*, s. 29-32.

yerleştiği yerlerden biri olmuştur.²¹³ İşte bu dönemleri takip eden zaman diliminde Davutlar’a ismini veren Davut Köy, Türkmenler tarafından yurt edinilmiştir. Osmanlı’nın kıyı Ege’yi kontrolü altına alması ise, 1402 Ankara Savaşında yenilgiye uğraması ile sekteye uğrasa da 1426 yılında Çelebi Sultan Mehmet’in oğlu II. Murat zamanında Kuşadası ve çevresi tümüyle Osmanlılara katılmıştır.²¹⁴ Böylelikle bu bölge, Anadolu Beylerbeyliğine bağlı vilayetler içinde “Aydın Sancağı / Liva-i Aydın” adındaki sancağa bağlı olarak yönetilmiştir.²¹⁵

Günümüzde her ikisi de birer belde teşkilatına sahip olan Davutlar ile Güzelçamlı,²¹⁶ Osmanlı kaynaklarında bazen iki parçası da ayrı ayrı adlandırılan tek köy, bazen iki farklı köy olarak geçmektedir. Güzelçamlı *Rum Çanlı*, *Büyük Çanlı* veya *Hristiyan Çanlı*; Davutlar ise *Müslüman Çanlı*, *Çanlı Müselman*, *İslam Çanlı* veya *Küçük Çanlı* olarak adlandırılmıştır.²¹⁷

²¹³ Braudel, 13. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar Küçük Asya’daki çobanların göçebeliğinin giderek dışlandığını ve onların, “sağlıksızlığa ve terk edilmişliğe” uğramış, “yazın salgın hastalıkların” alanı olan Kilikya (Çukurova çevresi) ve Pamfilya (Batı Karadeniz) ovaları ile Menderes ve Gediz vadileri gibi “yarı çöl” çevre bölgelere atıldıklarını söylemektedir; Fernard Braudel (1989), **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası** (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul: Eren Yayıncılık, s. 49.

²¹⁴ Aydın Vilayet Salnamesi, 1326 Hicrî (1908), s. 402, 409-410.

²¹⁵ Himmet Akın (1968), **Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 84-85.

²¹⁶ Güzelçamlı, bağlı bulunduğu Kuşadası İlçesine 25 km. uzaklığında, Dilek Yarımadası Millî Parkı ile çevrili yaklaşık 10 bin nüfuslu bir beldedir. Turizm, ekonomisinde hayli büyük değer ifade eder. Osmanlı döneminde Ortodoks Hristiyan nüfusu ile dikkat çeken bu yerleşim yeri, Rumların 7 Eylül 1922’de sandallarla Sisam Adasına kaçması üzerine iki yıl boş kalmış ve mübadelenin ardından Yunanistan’ın Kavala ilinin Eleftheres (Leftere) köyünden 80 hanenin buraya yerleştirilmesi ile tekrar canlılık kazanmıştır; www.guzelcamli.bel.tr (Son Görüntüleme Tarihi: 10.12.2010). Bölgenin 16. yüzyıl demografisi hakkında bilgi veren Akın’a göre Batı Anadolu Hristiyan azanlığın en az bulunduğu bölgeler arasında yer almaktaydı; Himmet Akın (1968), **a.g.e.**, s. 86.

²¹⁷ 1473-1477 senelerinde Osmanlı kayıtlarında bu köylerin adı “Çanlı” olarak geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cahit Telci (1999), **XV- XVI. Yüzyıllarda Ayasuluğ Kazâsı** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 111-112. H.1256-1261 (M.1844-1845) yılında gerçekleşen Aydın Vilayeti Çanlı Nahiyesindeki gayrimüslim ve Müslim ahaliye ait Temettuat Defteri, bu yerleşim yerini hane hane ele almakta ve herkese ait şahsi mal varlığını, emlak, arazi, hayvanat, ürün gibi bilgileri göstermektedir; B.O.A. ML.VRD.TMT.d... 1505.

Yunan işgali sonrası 1923 yılında İzmir'e bağlı bir kaza merkezi olan Kuşadası'nın Selçuk ile birlikte bir diğer nahiyesi durumunda olan Davutlar'a bağlı yedi köyden beşi İslamçanlı, Türkçanlı, Çerkez Davut, Osmaniye ve Rumçanlı idi.²¹⁸ 1926 yılından sonra Kuşadası merkez kazası belediyeye dönüştürülmüş ve uygulamaya konan "Köy Kanunu" neticesinde bazı köy adları değişikliğe uğramıştır. Buna göre Rumçanlı Güzelçamlı'ya Çerkezçanlı da Türkçanlı'ya dönüştürülmüştür.²¹⁹ 14.06.1969 tarihinde, 1580 sayılı kanunun 7469 sayılı kanunla değişik 7. maddesi uyarınca ve dönemin Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay, Başbakanı Süleyman Demirel ve İçişleri Bakanı Faruk Sükan'ın imzalarıyla, Davutlar köyünde belediye teşkilatının kurulması uygun görülmüştür.²²⁰

Davutlar Beldesi, aslında birbirlerine hayli yakın mesafedeki farklı beş köyün bir araya gelmesi ile oluşmuştur. Bunlar *Davut Köy; İslamşanlı (İslamçanlı); Çerkezşanlı (Çerkezçanlı, Çerkez Köyü, Çerkez Davut, Türkşanlı, Türkçanlı); Osmaniye Köyü ve Yeni Mahalle (Göçmen Köyü)* adlarını taşımaktaydı:

²¹⁸ Diğer iki köy Caferli ve Tırha'dır; Olcay Pullukçuoğlu Yapucu (2001), *İzmir Vilayet İstatistiklerine Göre Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kuşadası, Geçmişten Geleceğe Kuşadası Sempozyumu Kitabı* (23-26.02.2000, Kuşadası), İzmir: Kuşadası Belediyesi, s. 306 (305-310).

²¹⁹ Olcay Pullukçuoğlu Yapucu (2001), *a.g.m.*, s. 307.

²²⁰ BCA. 30.11.1.0.335.21.1.6265 (14.6.1968). Belgenin aslı için bkz. EK 6. Bazı kaynak kişiler de bu olayı sözlü ifadeleriyle desteklemektedirler. 1 Numaralı Kaynak Kişi bu duruma dair şu aktarımda bulunmaktadır: "70'ten sonra siyasetle uğraştım. Giritliler siyasette aktif mi değil mi bilemem ama benim Davutlar'da emeğim çok. Davutlar'ın belediye olmasını sağlayanlardan biriyim. Tüm Giritliler aktif olarak çalıştık. (Davutlar) 69'da belde belediyesi oldu. Belediye olmasını sağlayan muhtar ataktı." 1867'de Aydın Vilayetinin Kuşadası İzmir Sancağının Kuşadası Kazasına bağlı bir nahiye; 1954 yılında ise Aydın İlinin Kuşadası İlçesine bağlı bir nahiye merkezi olan Davutlar, böylelikle günümüz idari yapısına kavuşmuştur; Tahir Sezen (2006), **Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)**, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, s. 138.

Bir Yörük²²¹ köyü olan *Davut Köy*, Türklerin Anadolu'ya gelip Batı Anadolu'yu yurt edinmeye başladıkları 13 ile 14. yüzyıllarda bu civarda kurulan ilk Türk yerleşimlerinden biridir. Halk arasında *Davut Bey* ve *Cafer Bey* adlı iki Türkmen aşiret beyinin bu bölgeye geldiğine ve *Davut Köy* ve *Caferli*²²² adlı iki köy kurduklarına inanılmaktadır.²²³ Kaynaklarda *Müslüman Çanlı* ya da *Karye-i Çanlı Müselman*, *İslam Çanlı* ya da *Küçük Çanlı* olarak geçen ve günümüzde *İslamşanlı Mahallesi* olarak adlandırılan ikinci köy ise Cumhuriyet'in ilk yıllarında 100 haneliydi. 20. yüzyılın başı itibarıyla etnik ve kültürel yönden hayli çeşitlilik arz eden bu köyde, Çerkezler, Bulgaristan ve Karadağ (Montenegro) göçmenleri ile Giritliler yaşamaktaydılar.²²⁴ *Çerkezşanlı* (*Çerkezçanlı* ya da *Çerkez Davud*) köyü ise, tarihte 93 Harbi olarak geçen 1877-1878 Osmanlı Rus Harbi esnasında Çerkezistan'ı Rus baskılarıyla terk etmek zorunda kalan Müslüman Çerkezler'in Balkanlar üzerinden Batı Anadolu'ya gelenlerinin kurduğu bir köydü.²²⁵ 93 Harbi sonrası Davutlar'a 103 hane (412-515 kişi arası), yakın bir köy olan Kurfal'a²²⁶ ise 44 hane (220 kişi) Çerkez göçmeni yerleştirilmiştir.²²⁷ Hemen tamamının Çerkezlerden oluştuğu bu köye, 20. yüzyılın başında Girit göçmenleri de eklenmişti.

²²¹ Osmanlı döneminde göçebeler çoğunlukla *Türkmen*, *Yörük/Yörük* tabirleriyle bilinmektedir. Genellikle Anadolu'nun Kızılırmak'tan itibaren Batı bölgeleri ile Marmara ve Ege Denizi'ne kadar olan yerlerdeki ve Rumeli'deki at, koyun, keçi, deve ve katırdan ibaret sürülere sahip olan konargöçer Türkmen aşiretlerine *Yörük* denilmiştir; Hüseyin Arslan (2001), **16. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskân, Göç ve Sürgünler**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 228.

²²² Caferli Köyü, Davutlar yakınlarında bir köydür.

²²³ Ertan Budak (y.y.y.), **Davutlar Broşürü**, Kuşadası: Davutlar Kültür, Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, s. 3.

²²⁴ Kuşadası İlçe Nüfus Müdürlüğü Arşivi, Davutlar Nüfus Kütükleri, Cilt no: 13.

²²⁵ Türkiye'ye yönelik Çerkez göçlerine ve Anadolu'daki Çerkez diasporasına dair ayrıntılar için bkz. Ayhan Kaya (2011), **Türkiye'de Çerkezler - Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

²²⁶ Kurfal köyünün yeni adı Yeniköy'dür.

²²⁷ Nedim İpek (1999), **Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1977-1890)** (2. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 5, 9, 183. İpek ayrıca, Osmanlı Devletinin XV ve XVI. yüzyıllarda uyguladığı aşiret düzenine sahip toplulukların reislerinin geleneksel otoritelerini kırmaya yönelik politikasının 19. yüzyılda da devam ettiğini, göçmen olarak Anadolu'ya gelen Çerkez topluluklarının reislerinin de kabilelerinden ayrı yerlere yerleştirildiklerini bildirmektedir. Yurt ve reislerinden ayrı kalan ve yerleştirilmek üzere gruplar halinde parçalanmış Çerkezler de belirli bir süre sonra yerli halk ile uyum sağlamışlardır; Nedim İpek (1999), **a.g.e.**, s. 159.

Kaynaklarda farklı isimlerle de anılan bu köyün *Çerkezşanlı* olan ismi sonradan *Türkşanlı* olarak değiştirilmiştir. *Osmaniye Köyü* ise, II. Abdülhamid zamanında yaklaşık 400 kişilik Girit muhacirleri için inşa edilmiş 100 haneli bir köydü. 20. yüzyılın başlarında tamamını Giritlilerin olduğu köye, kendilerine ev verilmeyen ya da 1898-1899 büyük göçünün hemen sonrasında gelmiş Giritliler de kendi imkanları ile haneler yapmışlardı. *Göçmen Köyü* ya da *Yeni Mahalle* ise, Cumhuriyet döneminde 1939 yılında Bulgaristan ve Romanya'dan gelen göçmenler için kurulmuş olan bir yerleşim birimiydi.²²⁸

Zaten birbirine hayli yakın mesafedeki beş farklı köyün zamanla genişlemesi ve yayılması sonucu bir bütün oluşturan bu yerleşim yerine, ilk kurulan köy olan Davut Köyü isminin sonuna Türkçedeki çoğul ifade şekli olan “-lar” ekinin eklenmesi ile beş farklı yerleşimi ifade edercesine “Davutlar” denildiği anlaşılmaktadır. Bu beş köy günümüzde (Davut Köy haricinde) Davutlar Beldesinin

²²⁸ 11 Ekim 1936 günü Bulgaristan'dan gelen bin 764 göçmenden 120'si Kuşadası'na iskân edilmiştir. 10 Ağustos 1937 tarihinde İzmir İskân Müdürlüğü tarafından Davutlar'a Bulgaristan ve Romanya'dan gelen göçmenler için 29 adet köy tipi kâğıt ev için ihale açılmış, göçmenlerin bir an önce üretici duruma geçmesi için de kendilerine arazi ve tohumluk dağıtılmıştır; Ali Ergül (2007), **Kuşadası - İlk Çağlardan Cumhuriyet Dönemine Kadar Siyasal ve Sosyo-Ekonomik Yaşam (I. Bölüm)** (2. Baskı), İzmir: Ergül Turizm Gıda Maddeleri Tic. Ltd. Şti., s. 273. *Süleymanoğlu Yeniso* ise, 1937-1939 yıllarında Romanya'dan 130 ile 150 bin arasında göçmenin geldiğini belirtmektedir; Hayriye Süleymanoğlu Yeniso (2005), **Edebiyatımızda Balkan Türkleri'nin Göç Kaderi**, Ankara: Toplumsal Gelişim Derneği Yayınları, s. 13. Bulgaristan'dan Anadolu'ya göç, daha sonraki dönemlerde de sürmüştür. Bulgaristan Müslümanlarının Türkiye'ye göçlerine dair ayrıntılı bilgiler için bkz. Savaş Çağlayan (2007), **Bulgaristan'dan Türkiye'ye Göçler (Bulgaristan Halk Cumhuriyeti'nin İlanından Günümüze)** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ulvi Özgür (2007), **Bulgaristan Türkleri'nin 1950-1951 Yıllarında Türkiye'ye Göçleri** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü; İlksen Şahinbaş (2007), **Zorunlu Göç Olgusu Bağlamında Bulgaristan Türkleri** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Damlapınar (2009), **Konya'nın İlgin İlçesinde Bulgaristan'dan Göçen Orhaniye Köyü İle Kafkasya'dan Göçen İhsaniye Köyünün Sosyo Kültürel ve Dini Hayat Açısından Karşılaştırılması Göçü** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1970 sonrası Bulgaristan'daki Türk kökenlilere yönelik Bulgar politikalarına dair ayrıca bkz. **Bulgaristan'daki Müslüman Türkler'in Dramı - The Tragedy of the Muslim Turks in Bulgaria** (1985), İstanbul: Türkiye-Suudi Arabistan Dostluk ve Kültür Derneği Yayınları.

birer mahallesi konumundadır²²⁹ ve yüzyıl önceki etnik, dinsel, kültürel yapısını yansıtıcı derin izler taşımaktadır.

Davutlar'ın tarihi aslında bir göç tarihidir. Bölgede ilk büyük medeniyeti kuran İonlar, ana kıta Yunanistan'dan; sonrasında Türkler Orta Asya'dan; Çerkezler Kafkasya'dan, Giritliler Girit Adasından; mübadiller Yunanistan'dan, Rumeli göçmenleri ise Bulgaristan, Romanya ve Karadağ'dan geldiler.²³⁰ Tüm bunlara bir de Konya, Ağrı, Mardin ve Muş gibi Anadolu kentleri, turizmle birlikte mevsimlik gelen yazlıkçılar ve son olarak Davutlar'a yerleşen Batı Avrupalılar da eklenmiştir.²³¹

Cumhuriyet döneminde Bulgaristan ve Romanya göçmenlerinin de gelmesi ile 1940'lı yıllarda Davutlar, Türkçe, Çerkezce, Giritlice, Bulgarca, Rumence ve Slav dillerinden olan Boşnakça ya da Sırpçanın konuşulduğu ve dolayısıyla da son derece renkli bir kültürel ortamın olduğu bir yerleşke konumundaydı.²³² Günümüzde son

²²⁹ Ovaya en yakın mesafedeki yerleşim yeri olan Davut Köy, bataklık oluşundan ve sıtmadan dolayı terk edilmiştir. Bu durumu 8 Numaralı Kaynak Kişi şu bilgilerle doğrulamaktadır: *"İlk Davut Köy Mahallesi vardı; 20-30 hanelik bir yerd. Davutlar'ın ismi oradan geliyor. Çerkez de vardı, Yörük de vardı orada. Sıtma, sivrisinek çoktu orda; bataklık vardı ya... Sıtmadan kaçtılar, diğer mahallelere yerleştiler. Orası atıl kaldı. Şimdi Almanlar rağbet gösteriyor oraya."* Bataklığın kurutulması ve sıtma ile mücadelede edinilen başarı neticesinde, günümüzde Davut Köyün bulunduğu mevkii, turizmin ilerlemesinin de etkisiyle maddi açıdan hayli değerli bir yer hâline gelmiştir.

²³⁰ Davutlar'a Balkan göçmenlerinin gelişi 1940'lardan sonra da devam etmiştir. Davutlar Belediyesi Arşivindeki belgelere göre, Cumhuriyet döneminde Yugoslav göçmenlerinden bir kısmı 8.12.1955 tarihinde Davutlar'a gelmişler ve Bakanlar Kurulu İcra Vekilleri Heyetinin 30.5.1956 gün ve 4/7347 no.lu kararı ile tescil edilen iskânları "serbest" biçimde gerçekleşmiş ve 13.12.1955 tarihinde Davutlar kütüğüne kaydedilmişlerdir. 3.6.1957 tarihinde gelen Bulgaristan göçmenleri ise aynı heyetin 29.6.1959 tarih ve 2388/733 no.lu beyannamesi, 8.4.1960 tarih ve 12865 no.lu kararı ile "serbest" biçimde iskânlarına müsaade edilmiştir. (Belediyenin arşivi tasnif edilmediğinden, arşive ilişkin numaralar verilememektedir.)

²³¹ *Ergül* de Davutlar'ın bağlı olduğu Kuşadası'nın tarihin her döneminde özellikle kıyından, son zamanlarda ise Anadolu'nun içlerinden gelen insan göçlerine maruz kaldığını belirtmektedir; Ali Ergül (2007), **a.g.e.**, s. 249.

²³² Bu çıkarıma, kaynak kişilerin aktarımları sonucu ulaşılmıştır. 1 Numaralı Kaynak Kişi 1940'ların Davutları için ayrıca şu sözleri sarf etmektedir: *"Davutlar'da toplam 300 konut vardı 1940'larda. Yarıısı da Osmaniye Mahallesindeydi. Türkşanlı'da da Giritli var ama çoğu buradaydı."*

birkaç kişi haricinde Çerkezce tamamıyla unutulmuş olmakla birlikte, Giritlice üçüncü kuşak; Bulgarca ise çok az sayıdaki yaşlı kişiler tarafından yaşatılmaktadır. Boşnakça ve Rumencenin günümüzde konuşulduğuna dair bir veri elde edilememesine karşın, bu dillere son dönemde Güneydoğu ve Doğu Anadolu'dan gelen göçlerle Kürtçe ve çoğunlukla yaz mevsiminde beldeye gelen İrlandalılar sayesinde İngilizce de eklenmiştir. Tüm bunlara karşın Davutlar'ın baskın unsurlarından birinin, (Göçmen Mahallesinde çok az olmak üzere) Beldedeki hemen her mahallede yer alan Giritliler olduğunu söylemek yanlış olmaz.

3.2. Girit: Coğrafya ve Tarih

Doğu Akdeniz'in Kıbrıs'tan sonraki en büyük adası olan Girit, Ege Denizinin güney sınırını belirleyen 8331 km² yüzölçümüne sahip bir Yunan adasıdır.²³³ Kuzeybatı ucu Mora Yarımadasından 90 km., kuzeydoğu ucu Anadolu'dan 150 km., güney ucu ise Libya-Bingazi'den 325 km. uzaklıktadır.²³⁴ Dolayısıyla Ada, Ege Denizi ile Akdeniz'in kesiştiği noktada kilit niteliğiyle bir yandan Mora'ya diğer taraftan Anadolu'nun batı ve güneybatı sahillerine ve Afrika'nın kuzey sahiline bağlıdır.²³⁵ Yunanistan'ın güneydoğusunda 257 km uzunluğunda, 9.6-56 km. genişliğindeki Adanın güney kıyıları, denize paralel olarak uzanan sıradağlarla kaplıdır. Hanya ve kuzeydoğudaki Mirabella koyları dışında kıyılar deniz etkilerine

²³³ **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi** 9. Cilt (1992), *Girit*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., s. 4583 (4583-4585).

²³⁴ Tuncay Ercan Sepetcioğlu (2007), **Girit'ten Söke'ye Mübadele Öyküleri** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21. Bingazi Girit'e o kadar yakındır ki, hatta 2011 yılının başında Libya'daki iç karışıklıktan dolayı ülkeyi terk etmek isteyen kişilerden önemli bir kısmı bu Adaya ayak basmıştır.

²³⁵ Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896-1908)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 7. "*Girit bütün bu ülkelere bunların kültür etkileri altında kalabilecek kadar yakın fakat bunlardan gelecek düşman akınlarını önleyebilecek kadar uzaktır*"; Arif Müfid Mansel (1988), **Ege ve Yunan Tarihi** (5. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 5'ten aktaran Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **a.g.e.**, s. 7.

açıktır. Dağlardan doğan çok sayıda dere ve çaydan, yaz aylarında kurumalarına rağmen, sınırlı tarım alanlarının sulanmasında yararlanılır. Adada Akdeniz iklimi görünmesine karşılık, iç kesimlerdeki dağlık bölgelerde kışlar sert geçer. Egemen bitki örtüsünü maki ve zeytinlikler oluşturur. Güneydoğu'daki Mesera kıyı ovası, tarıma elverişli başlıca alandır ve burada turuncgiller, zeytin, üzüm, arpa, yulaf yetiştirilir. Yüksek kesimlerde ise koyun, kılkeçisi gibi küçükbaş hayvan yetiştiriciliği yapılır. Linyit, demir filizi, alçıtaşı gibi yeraltı kaynakları olsa da Ada, bu konuda fazla zengin değildir.²³⁶

Girit, Eskiçağ döneminden günümüze dek kesintisiz yerleşimin olduğu bir Adadır. Hem Mezopotamya hem de Mısır uygarlıklarından etkilenebilecek bir konumda olan Ada, orman, otlak ve tarıma elverişli toprakları ile nispeten kalabalık bir nüfusu besleyecek kadar geniş imkânlarla sahiptir. İlk insanın Yontmataş döneminde ortaya çıktığı Girit'te, ikinci binyılın başlarında büyük saraylar ve kentler gelişmiştir. Minos dönemi²³⁷ olarak adlandırılan devrin son evresinde (İ.Ö.17-14. yy. başı), Girit Adası denizcilik gücü ve uygarlığıyla Akdeniz'e egemen olmuştur.²³⁸ İ.Ö. 67'de Roma egemenliğinin başladığı Adada, bu süreç İ.S 395'te İmparatorluğun parçalanmasına dek sürmüştür. Akdeniz egemenliği açısından stratejik bir noktada

²³⁶ **Dictionnaire Larousse Ansiklopedik Sözlük** 3. Cilt (1994), *Girit*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., s. 933.

²³⁷ “Minos”, Girit'in adaleti ve bilgeliği ile ünlü efsanevi kralıdır. Bir başka iddiaya göre ise bir kralın değil de, Girit hükümdarlarının genel bir krallık ya da hanedan unvanıdır ve “Minos Medeniyeti” tabiri de buradan gelmektedir; **Dictionnaire Larousse Ansiklopedik Sözlük** 5. Cilt (1994), *Minos*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., s. 1679.

²³⁸ M.Ö. 1000 yıllarında Minos uygarlığına; M.Ö. 600 yılında Atina ve Isparta medeniyetlerine ev sahipliği yapan Ada, M.Ö. 235'te Persleri yenen Büyük İskender'in hâkimiyetine geçmiştir; Girit'in Türk idaresine geçişi öncesi bilgiler için bkz. Ekrem Erozan (1949), **Tarihi Ege Adalarından Kıbrıs, Girit, Sisam, Rodos, Sakız, Midilli Tarihleri**, İzmir: Kardeşler Basımevi; **The Encyclopedia of Islam** (1913), Volume I, *Crete*, London, UK: Luzac Co. Pub., s. 878-880.

olan Ada, 827-828 yıllarında Müslümanlar tarafından fethedilmiştir.²³⁹ 960-961 yıllarında ise Girit ve deniz üstünlüğü Bizans'ın eline geçmiştir. IV. Haçlı Seferinin²⁴⁰ ardından Venedik idaresinin hüküm sürdüğü Ada, hem ticari hem askeri açıdan Doğu Venedik İmparatorluğunun en önemli parçası olmuştur.²⁴¹

Özellikle 15. yüzyıldan sonra Doğu Akdeniz'de belli güç haline gelen Türkler, 1469, 1538 ve 1567'de adaya akınlar düzenlemişlerdir. Türklerin 1645 yılında başlattıkları sefer sonucunda 1669'da Girit Türk egemenli altına girmiştir.²⁴² Fakat Adanın zaptı kolay olmamış ve son Venedik kalesi 1715'te düşürülmüştür.²⁴³

²³⁹ Banoğlu, Adanın Halife Me'mun idaresinde Ebu Hafs Ömer b. İsa El-Endülüs tarafından 826 yılında Araplar tarafından alındığını belirtmektedir; Niyazi Ahmet Banoğlu (2005), **Tarihte Girit ve Osmanlılar Dönemi**, İstanbul: Kırmızı Beyaz Yayınları, s. 14.

²⁴⁰ 1204 tarihinde gerçekleşen bu sefer, başlangıçta Ortadoğu ya da "kutsal toprakları" hedef alsa da, Konstantinopolis'in (İstanbul) ve diğer Bizans topraklarının Latin idaresine girmesi ile sonuçlanmıştır.

²⁴¹ **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi** 9. Cilt (1992), *Girit*, s. 4584.

²⁴² Önemli kalelerin ve çevredeki küçük adaların Türk hâkimiyetine geçmesi farklı tarihlerde olduğu için Girit'in tam fetih zamanı kaynaklarda birbirlerinden değişik olarak tarihlendirilmektedir. Beyeğlu, Adanın fethinin 1699 yılında tamamlandığını bildirmektedir; Süleyman Beyeğlu (2000), *Girit Göçmenleri (1821-1924)*, **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, Sayı: 2, s. 123 (123-138). Adıyeke ise, daha önce Venediklilere bırakılan Suda, İspirlanka ve Grabosa kalelerinin 1715 yılında Damat Ali Paşa'nın Mora seferi sırasında Osmanlı topraklarına katıldığını ve Adanın bu tarihten sonra bir Osmanlı eyaleti haline geldiğini belirtmektedir; Ayşe Nühket Adıyeke (1993), *Girit'in Mehmet Ali Paşa Yönetimindeki Durumuna Dair Bir Rapor*, **Belgeler**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 294 (293-315).

²⁴³ Girit Adasının alınmasının Türk denizcilik tarihi açısından önemi çok büyüktür. Rodos Adasının 1521, Kıbrıs Adasının 1571 yıllarında alınmasından sonra Girit'in de Türklerce zaptı, Doğu Akdeniz, Ege Denizi ve dolayısıyla da Boğazlar ile İstanbul'un da güvenliğinin sağlanması anlamına gelmekteydi; ayrıntılar için bkz. Ayşe Nühket Adıyeke, Nuri Adıyeke (2007), *Türk Denizcilik Tarihi Açısından Girit Savaşı ve Önemi*, **Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 9, Yıl: 5, s. 1-9. Girit'in fethi, Türklerin ısrarlı kuşatması ve şehirdekilerin de olağanüstü savunmaları ile çok uzun ve yorucu bir süreçle gerçekleşmiştir. Kuşatmanın ayrıntıları ve Venedik'e kuşatma anında Batı Avrupa yardımlarına dair ayrıntılar için bkz. Nuri Adıyeke (2006), *Girit Savaşları ve Hristiyan Orduları*, **Fethinden Kaybına Girit** (Ayşe Nühket Adıyeke, Nuri Adıyeke), İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, s. 27-42. Adanın fethi için gösterilen yoğun çaba ve sonrasında gelen başarı, Osmanlı'nın duraklama dönemindeki en kayda değer gelişmelerden biridir. Bu başarı da beraberinde fethe dair geniş bir literatürün oluşmasına imkân vermiştir. Bu literatürün oluşmasının sebeplerini üç noktada birleştiren Adıyeke, bunların ilkinin Girit'in Gürcistan ve Bağdat ile birlikte en son alınan toprak parçası olmasına; ikincisini, nispeten küçük bir alanda 25 yıl gibi uzun bir zaman diliminde savaşılmış; son olarak da fetihten yüzyıl kadar süre zarfında önemli bir çatışmanın yaşanmadığı Adanın 1770'lerden sonra yaşadığı iç çatışmalar nedeniyle sürekli gündeme gelmesi ve dolayısıyla da fethin ne zor şartlar altında gerçekleştiğine dair çalışmaların gerçekleştirilmesine bağlamaktadır; Nuri Adıyeke (2002a), *Girit Seferine Konulan Nokta - Kandiye'nin Fethi ve Psikolojik Sonuçları*, **13. Uluslararası Türk Tarih Kongresi Bildiriler Kitabı** (4-8 Ekim 1999), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, Cilt: 3, Kısım: 1, s. 153-161.

Osmanlı yönetimine giren Girit, yönetim açısından her zaman ayrıcalıklı bir yapıya sahip olmuştur.²⁴⁴ Bu ayrıcalığın sebebinde Adanın, Osmanlı Devleti'nin klasik kurumlarının değişmeye başladığı, toplumsal yapıda ve ekonomide ciddi sorunların baş gösterdiği bir dönemde, yani genişlemenin artık durduğu bir devirde fethedilmesinin payı büyüktür. Bu nedenle Osmanlı Adada gevşek ve diğer Balkan eyaletlerinden farklı bir biçimde örgütlenmiştir. Girit Hanya, Kandiye, Resmo, Sphakia ve Laşid Sancakları olmak üzere beş idari bölgeden oluşmuş ve Adanın başkenti Hanya olmuştur.²⁴⁵ Osmanlı tarihinde Adanın özellikle iki kenti ön plana çıkmaktadır: Kandiye ve Hanya. Kandiye (Iraklion), 1846 yılında Girit Eyaletinin bir merkezi, 1850 yılında bir Sancak, 1913'te ise Yunanistan'a bağlı bir Sancak görünümündedir.²⁴⁶ Hanya (Canea) ise, 1850'de Eyalet merkezi, 1867 yılında Girit Vilayetinin merkezi, 1913'te ise Yunanistan'ın Adadaki vilayet merkezi durumundadır.²⁴⁷

Adanın Türklerce fethini değerlendiren Pala, "*Osmanlı kültürüne Akdenizlilik düşüncesinin Girit ile birlikte intibak ettiğini*" belirtmektedir.²⁴⁸ Gerçekten de Ada, stratejik ve politik önemi yanı sıra coğrafi ve doğal güzellikleriyle de dikkat çekmiştir.

²⁴⁴ Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **a.g.e.**, s. 40.

²⁴⁵ **The Encyclopedia of Islam**, Volume I, *Crete*, s. 879.

²⁴⁶ Tahir Sezen (2006), **a.g.e.**, s. 270. Kandiye kentinin ismi bu çalışmada, kimi kaynak kişilerin "Kandiya" şeklinde telaffuzundan dolayı, onların ifade ettikleri gibi de yazılmıştır.

²⁴⁷ Tahir Sezen (2006), **a.g.e.**, s. 221.

²⁴⁸ İskender Pala (2004), *Crete and Poems*, **IInd National Symposium on the Aegean Island** (2-3 July 2004, Gökçeada/Çanakkale), (Ed. İdris Bostan, Sertaç Hami Başeren), İstanbul: Turkish Marine Research Foundation, s. 119 (112-119).

Fethedilen bir bölgenin Türk idaresine geçmesinden sonra, oraya yönelik Osmanlı'nın bir takım uygulamaları da her zaman söz konusu olmuştur. Rumeli'nin Türkleştirilmesi çalışmalarında da büyük ölçüde konar-göçer Türkmen aşiretlerinden faydalanılmıştır.²⁴⁹ Barkan'a göre Osmanlı İmparatorluğunun tarihi, göçebe Türk oymaklarının boş toprak bularak yayılmacı ihtiyacının da doğurduğu bir askerî istila olup, bu kalabalık nüfusun yer ve yurt değiştirmesi ve yeni ülkelerde vatan kurma faaliyetinin tarihi olarak da kabul edilmektedir.²⁵⁰ Sistemli bir devlet idaresinde yapılan göç ve yerleştirme işlemleri, Osmanlı'nın düzen ve kurallarına göre yapılmaktaydı; devlet lüzum gördüğü zaman, büyüklüğüne göre her köy ve kasabadan on haneden bir veya iki hane olmak üzere sürgün kararı çıkarıp, yeni fethedilen toprağın uygun yerlerine yerleşmek üzere bu haneleri gönderebilirdi.²⁵¹ Örneğin Rodos ve Kıbrıs Adalarında, “şenlendirme” adı verilen sürgün metoduyla Türkmenlerin yerleştirilme işi bu şekilde gerçekleşmişti.²⁵² Fakat *Adıyeke*, *Gülsoy* ve *Greene*, Girit Adasında bu şekilde bir “şenlendirme” işleminin yapılmadığını, yani toplu halde bir Türkmen iskânının²⁵³ söz konusu olmadığını belirtmektedir.²⁵⁴

²⁴⁹ Yusuf Halaçoğlu (1991), **XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi** (2. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 15.

²⁵⁰ Ömer Lütfi Barkan (1950), *a.g.m.*, s. 544.

²⁵¹ Cengiz Orhonlu (1987), **Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı**, İstanbul: Eren Yayıncılık, s. 29-30.

²⁵² Ömer Lütfi Barkan (1950), *a.g.m.*, s. 546-547; Cengiz Orhonlu (1987), *a.g.e.*, s. 30-31 ve Nuri Çevikel (1999), *Kıbrıs Eyaletinde Müslim - Gayrı Müslim İlişkileri*, **Osmanlı**, Cilt: IV, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 279 (277-286). Braudel de 1613 yılında Karaman'da olan bir Türkmen aşiretinin, 70 yıl sonra Kütahya'nın yüksek yerlerine yerleştiğini, hatta bazı grupların da Rodos'a geçtiklerini söyleyerek Ege Adalarındaki Türkmen yerleşimcilere dikkat çekmektedir; Fernard Braudel (1989), *a.g.e.*, s. 49.

²⁵³ İskân (*settlement, peuplement, populating*) olayını en geniş manasıyla bir beşeri yerleşme olarak tanımlayan Tanoğlu, av peşinde dolaşan ve bununla ya da meyve toplamakla hayatlarını idame etmek için çalışan gezici insanların bulduklarını yemek, dinlenmek ve özellikle gece vakti sığınmak üzere hatta bir gece de olsa, yaptıkları barınaklar gibi, göçebe çoban kavimlerinin daha uzun zaman bir yerde kalan çadır toplulukları; mevsimlerin seyrine uyarak yer değiştiren, yazın yaylaya ve/veya dağa çıkan, kışın ovaya inen yarı göçebelerin senenin yalnız bir kısmında yerleştikleri ve çeşitli adlarla andıkları ova, yayla ve dağ eğreti yerleşmeleri; nihayet rahat insanların oturdukları ayrı mesken, çiftlik, köy, kasaba ve şehir, geçici veya devamlı toplu ya da dağınık, büyük veya küçük bütün yerleşmeler, yerleşme tesislerini “iskân” olarak adlandırmaktadır; Ali Tanoğlu (1954), *İskân Coğrafyası - Esas Fikirler, Problemler ve Metod*, **İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası**, Cilt:

Osmanlı'da askerî bir istilanın ardından bir Türkmen oymağı, topraksız köylüler veya sürgünlerle gelen dervişler, az çok mensubu oldukları tarıkata bağlı teşkilatlı bir hareket olarak boş yerlere yerleşiyorlardı. Orada bir zaviye²⁵⁵ kurduktan sonra, yavaş yavaş onun etrafında yapılan inşaat ve yerleşmelerle bir köy meydana geliyordu.²⁵⁶ *Melikoff*, dervişler tarafından kurulan yerleşim yerlerinin ne şekilde oluştuğunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Fetih sırasında sakinleri tarafından terk edilen bölgelere dervişler yerleşirler. Buralar genelde dağ geçitleri ve yol kavşakları gibi stratejik önemi bulunan uğrak yerlerdir. Bu yerler, çoğunlukla Sultanın buyruğu ya da bir devlet görevlisinin rızasıyla dervişlere verilir. Bazense silah zoruyla, bu fethedilen topraklara dervişler zorla iskân edilirler. Dervişler yerleştikleri yerin ekonomisini, tarım ve hayvancılık gibi uğraşlarla kalkındırırlar. Sonrasında ise buralara tekke, zaviye ve türbe inşa etmeye başlarlar. Bu şekilde yavaş yavaş bir köyün kuruluşu başlamış olur. Değirmen, fırın, kervansaray ve hastane gibi kamu binaları da bu köylerde belirmeye

11, s. 1 (1-32). İskân ve bununla ilgili terimler için ayrıca bkz. Tuncer Baykara (1988), **Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş: Anadolu'nun İdari Taksimatı**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 41.

²⁵⁴ Nuri Adıyeke (2002b), *Girit Nikâh Defterleri ve Girit'te Evlilikler, Kebikeç (İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi)*, Sayı: 13, s. 44-45 (39-47), Ersin Gülsoy (1997), **Girit'in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Tesisi (1645-1670)** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 205 ve Molly Grene (2000), **A Shared World - Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean**, New Jersey, USA: Princeton University Press, s. 79.

²⁵⁵ Zaviye: Küçük tekke; Ferit Devellioğlu (1988), *Zaviye, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1410.

²⁵⁶ Cengiz Orhonlu (1987), **a.g.e.**, s. 30.

*başlar. Dolayısıyla terk edilmiş ve harap olmuş yerler, teker teker
kültürel merkezlere dönüştürler”²⁵⁷*

Girit Adasında da “Baba Ahmedî,²⁵⁸ Musbata Tekkesi,²⁵⁹ Temur Baba Tekkesi²⁶⁰” gibi köy adları yer almaktaydı. Ayrıca Adada, Türkçe ve Arapça kökenli ya da Türkçe ön ya da son ek almış, “Elyakan,²⁶¹ Dokuz Para Köy Nahiyesi,²⁶² Kurna,²⁶³ İzzettin İstihkamı,²⁶⁴ Rıdvan,²⁶⁵ Rumeli,²⁶⁶ Vali,²⁶⁷ Demirciyana,²⁶⁸ Kanlı Kasteli,²⁶⁹ Muhtari,²⁷⁰ Sulakyana,²⁷¹ Halilyana²⁷²” gibi köy isimleri de bulunuyordu.²⁷³ Tüm bu yerleşim birimleri, Anadolu’dan bir Türkmen göçünün belirtileri de olabilir. Fakat *Adıyeke*, Adaya giden grubu, küçük bir yönetici kitle ve tarikat ehli olanların oluşturduğunu; Adanın asıl Müslüman toplumunun, din değiştirmelere izin verilmesi ve Müslümanlaştırmaya paralel olarak gayrimüslim kadınlarla evlilikler neticesinde sonraki nesilde Müslüman nüfusun artması ile oluştuğunun altını çizmektedir.²⁷⁴

²⁵⁷ Irene Melikoff (2000), *Early Otoman Sultans and the Bektashis, The Great Otoman-Turkish Civilisation* (Ed. Kemal Çiçek, vd.), Vol. II, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 495 (495-497).

²⁵⁸ Hanya Sancağı, Kisamu Kazası, Kastel Nahiyesi, Baba Ahmedî Köyü

²⁵⁹ Resmo Sancağı, Resmo Kazası, Musbata Tekkesi Köyü

²⁶⁰ Kandiye Sancağı, Temnos Kazası, Arhanes Nahiyesi, Temur Baba Tekkesi Köyü

²⁶¹ Hanya Sancağı, Kidosya Kazası, Elyakan Nahiyesi

²⁶² Hanya Sancağı, Kisamu Nahiyesi, Dokuz Para Köy Nahiyesi

²⁶³ İsfakiye Sancağı, Apakoron Kazası, Mase Nahiyesi, Kurna Köyü

²⁶⁴ İsfakiye Sancağı, Apakoron Kazası, Arminos Nahiyesi, İzzettin İstihkamı Köyü

²⁶⁵ Resmo Sancağı, Resmo Kazası, Rıdvan Köyü

²⁶⁶ Resmo Sancağı, Milopotamu Kazası, Rumeli Köyü

²⁶⁷ Resmo Sancağı, Milopotamu Kazası, Vali Köyü

²⁶⁸ Hanya Sancağı, Kisamu Kazası, kastel Nahiyesi, Demirciyana Köyü

²⁶⁹ Kandiye Sancağı, Temnos Kazası, Dafne Nahiyesi, Kanlı Kasteli Köyü

²⁷⁰ Kandiye Sancağı, Peyda Kazası, Kastel Nahiyesi, Muhtari Köyü

²⁷¹ Kandiye Sancağı, Piryotiçe Kazası, Kisos Nahiyesi, Sulakyana Köyü

²⁷² Kandiye Sancağı, Piryotiçe Kazası, Kisos Nahiyesi, Halilyana Köyü

²⁷³ Osmanlı dönemi Girit Vilâyeti’ndeki kaza ve köy adları için bkz. Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), *a.g.e.*, s. 348-367.

²⁷⁴ Nuri Adıyeke (2002b), *a.g.m.*, s. 44-45.

Gerek Müslüman gerekse Hristiyan tebaa -her ne kadar bazı yerlerde nüfuzca diğerine üstünlük sağlasalar da-, belirli bölgelerde yoğunlaşma yerine, Adanın geneline yayılmış bir popülasyon görünümündeydiler. Girit, birbirleriyle kaynaşmamış küçük bölümlerden oluştuğundan ve kırsal kesim ile kıyı kesimlerin gelişmişlik farklılıkları hep var olduğundan dolayı, Adadaki nüfusun gerek ekonomik gerekse üretim modellerinde gerekse modernleşme, eğitim ve kültür alanlarında farklılıklara yol açmıştır. Girit Adasının Müslüman topluluğu bu yüzden, gelir kaynakları, ekonomik ve eğitim düzeyleri açısından bir bütünlük arz etmemekteydi.²⁷⁵ Adanın coğrafik ve iklimsel yapısının farklılığı böyle bir toplumsal görünümün oluşmasına kaynaklık etmiştir. Kıyı kesimleri nüfusun yoğun olduğu ve kentleşmenin görüldüğü yerleri; iç kesimler ise geleneksel yaşamın hüküm sürdüğü bir sosyal ortam barındırmaktaydı. Adanın genellikle iç kesimlerinde yer alan kireçtaşı dağlar, geleneksel tarımın (tahıllar ve zeytinlikler) ve koyun ve keçi yetiştiriciliğinin korunmasında temel rol oynamaktaydı. Kandiye, Hanya, Sitiya gibi liman kentleri ise, Batı Avrupa ile bağlarından ötürü özellikle kültürel bazda dış etkilere açık, çağın modern yaşam tarzının örneklerinin sergilendiği yerleşim yerleriydi. Ada Müslümanlarının toplumsal yapısı bu iki yaşam tarzının örneklerini göstermekteydi. 1890'larda kaçarak gelenler daha çok kırsal kesimlerden. Mübadele ile Anadolu'ya gelenler çoğunlukla adanın şehirlerinde yaşayan Müslüman topluluktu.²⁷⁶ Çalışma sahamız olan Davutlar'a yerleşen göçmenlerin Adanın tam olarak neresinden geldiklerine dair, -tüm çabalara rağmen- gerek sözlü kaynaklarda gerekse resmi belgelerde bir ibare bulunamamasına karşın, bunların

²⁷⁵ Bu genel ifade, Adanın Hristiyan topluluğu için de geçerlidir denilebilir.

²⁷⁶ Günümüzde, mübadele ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında Anadolu'ya gelenler ile Adadan kaçarak gelen kırsal kesimli Giritliler arasında hâlâ, gerek eğitim düzeyi, gerek modernleşme ve yaşam tarzı açısından ciddi farklılıklar bulunmaktadır.

Adanın kırsal bölgelerinden birinden gelme ihtimalleri, yaşam ve üretim tarzları dikkatle incelendiğinde ortaya çıkmaktadır. Nüfus defterlerindeki doğum yeri olarak çoğunlukla Kandiye şehrinin belirtilmesi, incelenen göçmen topluluğunun şehirli bir görünüm sergilediği sonucunu çıkarmamaktadır. 1904 nüfus kaydı esnasında, küçük yerleşim yerinden ziyade, o yerin bağlı olduğu kentin, yani Kandiye'nin yazılmış olma ihtimali yüksektir.

3.3. Girit'ten Göçün Sebepleri

1897-1898 yıllarında Girit Adası Müslüman halkının Anadolu'ya yönelik yoğun bir göç hareketinin varlığı görülmektedir. Alan çalışmamızın gerçekleştiği Davutlar-Osmaniye Mahallesiindeki Giritli göçmenleri de bu nüfus hareketi neticesinde Anadolu'ya gelmişlerdir. Göçün altında yatan gerçek sebep, “büyük güçler”in²⁷⁷ Adaya dair siyasetini iyi takip edemeyen Osmanlı idaresinin yürüttüğü politikanın, Rum milletçiliğinin ve bunun neticesinde Girit'teki Müslüman varlığını tehdit eden çete faaliyetlerinin rolleri büyüktür. Adada gerçekleşen Rum milliyetçi uyanışına bir tepki olarak Türk milliyetçiliği de kendini göstermeye başlamış ve Müslüman-Hristiyan çatışması, Müslüman topluluğun Adayı terk etmek zorunda kalması ile neticelenmiştir. Bu göçler sonucunda Adanın demografik yapısı Ortodoks nüfus lehine değişmiş ve en nihayetinde, zorunlu nüfus mübadelesi ile Adadaki Müslüman varlığı son bulmuştur.

²⁷⁷ “Büyük güçler” ile siyasi, askeri ve ekonomi yönünden dönemin güçlü devletleri olan Büyük Britanya, Fransa, Rusya ve sonrasında adada ciddi faaliyetler gösterecek olan Avusturya-Macaristan ile İtalya kastedilmektedir.

3.3.1. Osmanlı'nın Girit Siyaseti

Osmanlı idaresinin özellikle 19. yüzyılın ortalarından sonra imzaladığı ve Balkanları ilgilendiren fakat Girit ile direkt bağlantısı olmayan tüm büyük anlaşmalarda Adaya yönelik ciddi siyasi ve askeri tavizler vermiştir. Adadaki Osmanlı idaresinin zayıflaması da oradaki Müslüman ahaliyi korumasız hâlde bırakmış ve onları İmparatorluğun güvenli topraklarına mecburi göçe itmiştir.

Yunanistan 1830 Londra Protokolü ile bağımsız bir devlet olarak kurulduğu halde Girit Adası Osmanlı yönetiminde kalmıştır.²⁷⁸ Bu esnada Adada çıkan isyanı bastıran Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa, 1830-1840 yıllarında on yıl süre ile Girit'i yönetmiştir.²⁷⁹ 1866 yılında çok geniş çaplı bir Rum ayaklanmasına sahne olan Ada,²⁸⁰ bu ayaklanmadan sonra Osmanlı'nın bir iç sorunu ya da bir Türk-Yunan sorunu olmaktan çıkıp devletlerarası bir mesele haline gelmiştir.²⁸¹ Adadaki hâkimiyetinin zayıflamakta olduğunu fark eden Osmanlı idaresi de bir dizi reform hareketi ile Adanın İmparatorluktan kopuşuna engel olmak istemiştir. Bunun üzerine 6 Ekim 1867'de açıklanan "Girit Vilayet Nizamnamesi" ile Adanın yönetimine dair reformlar yapılmıştır.²⁸² *Adıyeke*, bu düzenleme ile Girit'te özerkliğin temellerinin atıldığını ve nüfus açısından Rumların çoğunluk olması nedeniyle, Adada kurulan

²⁷⁸ Ayşe Nükhet Adıyeke (1993), *a.g.m.*, s. 294.

²⁷⁹ Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Girit idaresi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Emine Eren (2008), **Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı ve Mısır Meselesi** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

²⁸⁰ Süleyman Beyoğlu (2000), *a.g.m.*, s. 124.

²⁸¹ Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **a.g.e.**, s. 22.

²⁸² 1867 Nizamnamesi ile valinin yanı sıra biri Müslüman diğeri Hristiyan olmak üzere iki müşavir bulunması; Adanın livalara (sancaklara) bölünüp, livaların yönetiminden sorumlu olan mutasarrıfların yarısının Müslüman diğ yarısının ise Hristiyan olması; mutasarrıf ve kaymakamların yönetimi altındaki idare meclislerinde ise Müslüman ve Hristiyan memurların eşit sayıda görev alması kararlaştırılmıştır. Ayrıca vergilerin önemli ölçüde azaltılması ve resmi yazışmaların Türkçenin yanı sıra Rumca da yapılması öngörülmüştür. Bu düzenlemeyle Girit'te, her kazadan iki üyenin seçilmesi ile bir Genel meclis oluşturulmuştur; Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **a.g.e.**, s. 23-24.

mecliste Rumların ağırlığının hissedildiğini bunun da Adanın Yunanistan’a katılımı sürecinde etkili olduğunu vurgulamaktadır.²⁸³

Kısa süre de olsa Adada sükuneti sağlamayı başaran Osmanlı yönetimi, Türk tarihine “93 Harbi” olarak geçen 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında baş gösteren ayaklanma sonucunda 25 Ekim 1878 tarihinde “Halepa Mukavelenamesi”ni²⁸⁴ imzalamıştır. Bu düzenleme ise, Rumların Adada daha da etkin olmasını sağlamış ve Girit’i İmparatorluktan bağımsız bir eyalet haline getirmiştir.²⁸⁵

93 Harbinden Osmanlı’nın yenik ayrılması üzerine Girit sorunu da görüşülen meseleler arasına dahil edilmiştir.²⁸⁶ Bu savaşı sonuçlandıran 1878 Berlin Anlaşması’nda Yunanistan’ın Girit’i ilhak talebi reddedilmiş,²⁸⁷ fakat Kıbrıs’ın İngiliz idaresine bırakılması ile gözler Doğu Akdeniz’in ikinci büyük adasına çevrilmiştir. 1878 Berlin Anlaşması ile Yunanistan’a bağlanma istekleri reddedilen Ada Rumları, faaliyetlerini arttırarak devam etmişlerdir. 1896’da Adada patlak veren Rum ayaklanması bir yıl sürmüş, bu ayaklanmaya Yunanistan’da iktidarda olan

²⁸³ Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **a.g.e.**, s. 23-25.

²⁸⁴ Bu anlaşma gereği, 80 üyeli Girit Meclisinde 49 Hristiyan ve 31 Müslüman üye bulunması; valinin Hristiyan, Rumcanın da resmi dil ve Hristiyan memur sayısının Müslümanlardan fazla olması gibi kararlar alınmıştır; Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **a.g.e.**, s. 28-29. *Beyoğlu*, Halepa Sözleşmesinin tarihini 23 Ekim 1878 olarak vermektedir; Süleyman Beyoğlu (2000), *a.g.m.*, s. 125.

²⁸⁵ Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **a.g.e.**, s. 29; Seyit Ali Ak (2004), **Girit’ten İstanbul’a Bahaettin Rahmi Bediz**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 20.

²⁸⁶ Bu savaş neticesinde Kafkaslar ve Balkanlar’dan Anadolu’ya yönelik çok büyük bir göç hareketi gerçekleşmiştir. Daha sonraki bölümlerde bahsedileceği üzere, Davutlar’a yerleşen Çerkez göçmenleri de bu savaş nedeniyle memleketlerini terk etmişlerdir.

²⁸⁷ Nikos Svoronos (1988), **Çağdaş Hellen Tarihine Bakış** (Çev. Panoyot Abacı), İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık, s. 77-78. Berlin Anlaşması ve bu anlaşmaya Girit’in de dahil edilmesine dair ayrıntılar için bkz. Nihat Erim (1953), **Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri: Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları**, Cilt: I, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Deliyannis hükümeti büyük destek vermiş ve Adaya asker göndermiştir.²⁸⁸ Yunanistan'ın Epir ve Makedonya'da da karışıklıklar çıkarması üzerine, Osmanlı savaşı ilan etmiş, Atina'ya doğru ilerleyen Osmanlı ordusu büyük bir zafer kazanmıştır.²⁸⁹ Fakat *Svoronos*'un "Megali İdea politikasının en büyük yenilgisi" olarak tarif ettiği bu savaş sonucu imzalanan anlaşmada, Tesalya Yunanistan'a geri verildiği gibi, büyük güçlerin idaresindeki Girit'e Osmanlı'ya tabi olmak koşuluyla özerklik tanınmıştır. Sonrasında da 1898 yılında Yunan Prensi Jorj'un (Georgios) genel gözetiminde bir ulusal hükümet Adada kurulmuş ve 1906 yılına dek bu hükümet yönetimi elinde tutmuştur.²⁹⁰ Bu durum aslında Adadaki tüm Osmanlı inisiyatifinin de bitmesi manasına gelmekteydi. Bu gelişmeler aslında, Müslüman halk üzerinde Rum idaresinin ve çetelerinin baskısını iyiden iyiye ortaya çıkarmıştır.

1898-99 büyük göçü ile Adadaki Müslüman nüfus hayli azalmış ve böylelikle de sonraki gelişmelerde Rumlara karşı direniş gösterilememiştir. Bu yıldan sonra, Adadaki Osmanlı idaresi sadece kağıt üzerinde kalmıştı. Hatta Girit Ulusal Hükümetinin Adliye ve Dışişleri Bakanı Elefterios Venizolos'un²⁹¹ önderliğinde Prens Jorj'un despotizmine karşı 1905 yılında gerçekleşen ayaklanma neticesinde Jorj'un yerine Zaimis'in Valiliğe getirilmesinde etkin gücün büyük devletler olması,

²⁸⁸ Şenışık, Girit'te Rumlar tarafından çıkarılan isyanın gerçek amacının Yunanistan ile birleşmek değil, Girit Hristiyanlarının Girit toplumunun sosyo-ekonomik ve siyasi yapısını değiştirmek, Adadaki Osmanlı idaresini düşürmek ve Osmanlı askerinin Adadan çekilmesini sağlayarak iktidarı ele geçirmek olduğunu iddia etmektedir. Ayrıntılar için bkz. Pınar Şenışık (2007), **The Transformation of Ottoman Crete: Cretans, Revolts and Diplomatic Politics in the Late Ottoman Empire, 1895-1898** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

²⁸⁹ 1897 Türk-Yunan Savaşının nedenleri, gelişimi ve sonuçlarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Bayram Kodaman (1993), **1897 Türk-Yunan Savaşı (Tesalya Tarihi)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

²⁹⁰ Niyazi Ahmet Banoğlu (2005), **a.g.e.**, s. 96-107; Nikos Svoronos (1988), **a.g.e.**, s. 79-80. Bu anlaşma ile Osmanlı'nın elde ettiği tek kazanç, Yunanistan'ın 4 Milyon Frank savaş tazminatı ödemesidir.

²⁹¹ Venizelos, 1864 yılında Girit Hanya doğumludur. Girit'in Yunanistan'a bağlanmasının mimarlarından. Modern Yunanistan'ın en önemli siyasetçilerinden biri olması yanında, bu devletin eski Başbakanlarındandır.

Adada Osmanlı idaresinin fiilen bittiğinin de kanıtıdır. Nitekim 1908 yılında Girit hükümeti, Adanın Yunanistan'a bağlanmasını ilan etseler de durum kabul görmedi. Girit'in Yunanistan tarafından ilhakı meselesi Anadolu'da büyük tepkiler doğursa da ilhakın önüne geçilememiştir.²⁹² Adanın Osmanlı'ya bağlı statüsü, Balkan Savaşları sonuna, 1913 yılına dek bu şekilde sürmüştür. Londra Anlaşması ile de Girit'in Yunanistan'a bağlanması kabul edilmiştir.²⁹³

3.3.2. Rum Milliyetçiliği

Rum²⁹⁴ milliyetçiliğinin kökenlerini, Avrupa'da yaşanan Rönesans'ın sonucunda ortaya çıkan "Hellenseverliğe", Fransız İhtilalının yaydığı milliyetçilik fikirlerine ve Batı devletlerinin Osmanlı topraklarındaki faaliyetleri ve politikasına dayandırmak mümkündür. Rönesans'tan bu yana Osmanlı tebaası Rum aydınları arasında ulusalcı fikirler baş göstermiş olsa da 18. yüzyıldan itibaren Rumlar

²⁹² Girit'in Yunanistan'a bağlanması tüm yurttaki büyük protesto gösterilerine sebep olmuş, "Ya Girit Ya Ölüm" sözü bu protestoların sloganı olmuştu. Prens Sebahaddin, 6 Şubat 1920 tarihli beyânnâmesinde, Balkan Savaşları sonunda "*Girit'i kurtaramamaktan başka üstüne Cezair-i Bahr-ı Sefîdî* (Rodos ve Sisam'ı da kapsayan Ege Adaları eyaleti) *de verdik. Ve Avrupa-i Osmanî'nin en büyük kısmını da kaybettik. Fakat felâket bununla kalmadı. Kaybettiğimiz arazide yaşayan yüzbinlerce Müslüman ahâlî bir taraftan Balkan hükûmetlerinin tecavüzât-ı siyasiyelerine diğer taraftan da çetelerin hûnrîz* (kanlı) *şekâvetlerine* (haydutluk, soygunculuk) *hedef oldular ve el'ân* (şimdi, şu an) *oluyorlar*" demektedir; aktaran Zekai Güner, Orhan Kabataş (1990), **Millî Mücadele Dönemi Beyânnâmeleri ve Basını**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, s. 259.

²⁹³ Nikos Svoronos (1988), **a.g.e.**, s. 85; Ayşe Nükhet Adıyeke (2000), **a.g.e.**, s. 292-294; Seyit Ali Ak (2004), **a.g.e.**, s. 22.

²⁹⁴ Osmanlı kaynaklarında "Rum" olarak adlandırılan sözcük "Romalı" manasına gelmektedir. "Yunan" sözcüğü ise, Arapça "İyonyalı" anlamına gelmekle birlikte Anadolu'nun batı kıyılarındaki antik İyonya medeniyetini temsil eder. Günümüzde hâlen "Rum ve Yunan" kelimelerinin ifade ettikleri anlamlar farklıdır: Türkler için "Yunan", Yunanistan ana kıtasında yaşayan Hellen uyruklu kişidir; "Rum" ise, bu coğrafya haricinde bulunan, Anadolu, Ege Adaları, Karadeniz kıyıları, Ortadoğu ve Kıbrıs'taki Ortodoks halk için kullanılmaktadır.

arasındaki asıl örgütlenme, yurt dışı ile bağları bulunan zengin tüccarlarının, Ortodoks kilisesinin ve Avrupa devletlerinin etkisi ile belirmeye başlamıştır.²⁹⁵

Rumların uluslararası ticaret ile en etkin şekilde ilgilenen azınlık olduğu bilinen bir gerçektir. D'ohsson, 18. yüzyılda Müslüman Türklerin yabancı ülkelere yerleşmesinin mevcut törelerine ters düştüğünden dolayı, bunlar yerine Osmanlı tebaası Rum tacirlerin Venedik, Petersburg, Amsterdam gibi Avrupa'nın önemli merkezlerine yerleştiklerini ve Osmanlı'nın ticari faaliyetlerinde ön plana çıktıklarını belirtmektedir.²⁹⁶ Liman koruma, gözetleme, balık avlama, gemi onarma gibi ticari ilişkilere zemin hazırlayıcı işlerde çalışan Rumlar bu faaliyetlerinden dolayı, İngiltere ve Hollanda gibi Yunanistan ve Ege adalarında ticari konsolosluklar açan ülkeler ile yakın temas halinde olmuşlardır. Sakız, Girit, Rodos ve Selanik bu merkezlerden sadece bazılarıydı ve buraları ilerleyen yıllarda Yunan milliyetçiliğinin uyanmasında hayli etkili olmuştur. Rumlar arasındaki ulusalcı fikirlerin oluşumundaki kırılma noktası, I.Abdülhamid zamanında, 1774 yılında imzalanan Küçük Kaynarca anlaşmasıdır. Çünkü bu anlaşma ile Rusya Çarlığı, Osmanlı Devleti bünyesinde yaşayan Ortodoksların hamiliğini üstlenmiştir.^{297/298} Böylelikle İmparatorluk bünyesindeki Ortodokslar üzerine söz sahibi olan Rusya, Osmanlı'nın iç işlerine ve dolayısıyla da toplumsal yapısına direkt müdahale edebilecek haklar kazanmıştı. Bu durumu kendi politikası çerçevesinde lehine kullanan Çarlık Rusyası,

²⁹⁵ Svoronos, Fransız İhtilali'nin ulusların bağımsızlıklarına ilişkin mesajının, Hellenler arasında büyük taraftar bulduğunu ve Rum ayaklanmasının bu İhtilalın ilkelerine bağlı olarak gerçekleştiğini belirtmektedir; Nikos Svoronos (1988), **a.g.e.**, s. 34.

²⁹⁶ 18. yüzyıl Osmanlı toplum yapısına dair bir gözlem için bkz. Mouradgea D'ohsson (y.y.y), **XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler** (Çev. Zerhan Yüksel), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

²⁹⁷ Yusuf Akçura (1940), **Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)**, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 17.

²⁹⁸ Bu anlaşma gereği, Osmanlı'nın Rusya Müslümanları üzerine himayesi söz konusu olsa da, sürecin Rusya lehine işlediği görülmektedir.

Rumlar arasındaki ulusalcı akımları Osmanlı'yı zayıflatma ve parçalama amacıyla desteklemiştir. Rum milliyetçiliğinin oluşumundaki bir başka etken ise, yabancılara verilen ticari ve hukuki haklardan yararlanmak, vergi kolaylığı ve o ülkenin desteğinden yararlanmak için²⁹⁹ diğer azınlıklar gibi birçok Rum'un da farklı Avrupa devletlerinin himayesine (diğer bir deyişle vatandaşlığına) geçmeleridir.³⁰⁰ Bu sistem Osmanlı Devleti'nin, himaye altında olan kişiye yaptırım uygulamasını engellemektedir.³⁰¹ Batıda gelişen yeni kimlik tanımlamaları ve milliyetçilik hissiyatı, bu kimseler arasında daha çabuk yayılmış ve sonrasında diğer Rum tebaayı da derinden etkilemiştir.³⁰²

Girit'in de dâhil olduğu tüm Osmanlı coğrafyasındaki Rum tebaanın kimliksel dönüşümlerini (ya da Hellen bakış açısı ile “bilinçlenmesini”) derinden etkileyen olay, 1821 yılında Mora, Orta Yunanistan ve buralara yakın Ege Adalarında gerçekleşen büyük Yunan ayaklanmasıdır. Bu ayaklanma her ne kadar Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa ve oğlu İbrahim Paşa tarafından başarı ile bastırılmış, Kasos,³⁰³ Girit isyanları bertaraf edilmiş ve Mora'da düzen sağlanmışsa da özellikle

²⁹⁹ İlknur Polat (1986), *Türk-Yunan İlişkileri Çerçevesinde Rum Eğitim-Öğretim Kurumlarının Yeri ve Önemi, Üçüncü Askeri Tarih Semineri Bildirileri (Türk-Yunan İlişkileri)*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, s. 443 (440-453).

³⁰⁰ Avrupa ülkelerinin vatandaşlığına geçiş, geleneksel tarım ve hayvancılıkla uğraşan topluluklardan ziyade özellikle ticaret ile uğraşan kesimde hayli fazla olmuştur. Girit adasında ticaretle uğraşan Müslüman kesimde de yabancı bir ülkenin uyruğuna geçiş söz konusu olmuştur. Bkz. Tuncay Ercan Sepetcioğlu (2004), **1924 Mübadillerinin Yeni Sosyal Çevreye Uyum Süreçlerinin Halkbilimsel Yönden İncelenmesi**” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 110-111.

³⁰¹ Önder Kaya (2005), **Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, s. 44.

³⁰² Adada gelişen Rum milliyetçiliğine tepki olarak, Giritli Müslüman toplumunda da milliyetçi fikirler oluşmaya başlamıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Nükhet Adıyeke (2006b), *Rum Milliyetçiliğinin Gelişme Döneminde Girit'te Oluşan Türk Milliyetçiliği, Fethinden Kaybına Girit* (Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke), İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, s. 171-186.

³⁰³ Türk kaynaklarında Kaşot olarak da geçen Ada, On İki Adalar olarak betimlenen Muğla ile Girit Adası arasındaki bölgededir.

Rusya, Fransa ve İngiltere'nin etkin siyaseti ve Türk-Rus savaşını nihayetlendiren Edirne Anlaşması ile 1829'da Yunanistan bağımsızlığına kavuşmuştur.³⁰⁴

Yunan Krallığı'nın kurulmasının ardından bu yeni devletin başlıca amacı, Osmanlı'nın denetimi altında bulunan topraklardaki Hellen uyruklu Ortodoks halkı etkisi altına alıp, Yunanistan'a bağlamaktır. Yunanistan Başbakanlarından J. Kollettis 1844 yılında yaptığı bir konuşmada, yeni kurulan bu Krallığın bir bütünün sadece küçük bir parçası olduğunu, Grek ırkına bağlı olanların sadece burada yaşayanların ibaret değil, Yanya, Selanik, Serez, Edirne, Constantinopol, Trabzon, Girit ve Sisam'da oturanların da Grek olduğunu belirterek, gerçek Helen düşünüyü ortaya koymaktaydı.³⁰⁵ İşte bu amaç ile Yunanistan, yayılmacı politikasına daha en baştan itibaren Girit Adasını da katmıştı.

Milliyetçi fikirlerin yeni kuşağa aktarımında şüphesiz ki eğitim kurumlarının rolleri de büyük olmuştur. Batılı devletler elde ettikleri imtiyazlar sayesinde, Osmanlı topraklarındaki azınlık okullarını da etkileri altına almaya başlamışlardı. Yeni bir neslin yetişmesindeki en önemli kurum olan bu okullarda Osmanlı'nın denetim yetersizliği nedeniyle, azınlıklar arasında milliyetçilik hissiyatı hız kazanmıştır. Çünkü Osmanlı hükümeti, kiliselerde vaaz ve nasihatlere millet sistemi uygulamasına uymadığı düşüncesiyle denetlememiş ve hatta azınlık mekteplerinin ders programlarını ve idaresini de kontrol etmemiştir.³⁰⁶ Bu okullarda Tarih,

³⁰⁴ Nikos Svoronos (1988), **a.g.e.**, s. 43-45.

³⁰⁵ Markezininis'ten aktaran Michael Llewellyn Smith (2002), **Yunan Düşü.** (Çev. Halim İnal), Ankara: Ayraç Yayınevi, s. 17; Adnan Sofuoğlu (1994), *Anadolu Üzerindeki Yunan Hedefleri ve Mütareke Dönemi Fener Rum Patrikhane'sinin Faaliyetleri*, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 28, Mart 1994, s. 211 (211-256).

³⁰⁶ Önder Kaya (2005), **a.g.e.**, s. 45.

Edebiyat, Matematik, Fen Bilimleri gibi derslerinin yanı sıra Antik Yunan dili ve grameri, metafiziği, tarihi, etiği, tiyatrosu ve yasaları öğretiliyordu.³⁰⁷ Bu denli yoğun Yunan eğilimli eğitimden geçen Rum kökenli bir kişinin, milliyetçi hisler beslemeye başlaması hiç de şaşırtıcı değildir.³⁰⁸ Nitekim Girit'teki Rum okullarının niteliğine dair bilgiler sunan *Elliadi* de Adadaki Müslüman okullarıyla karşılaştırıldığında Rum okullarının durumunun hayli iyi seviyede olduğunu belirtmektedir.³⁰⁹

Rum tebaanın kimliksel dönüşümündeki eğitim faaliyetlerinin rolü, farklı mekân ve zaman dilimlerinde olsa da aynı şekilde gerçekleşmiştir. Girit, Teselya gibi bölgelerin Yunan Krallığına katılımının ardından “megali idea”nın diğer hedefi konumundaki Anadolu topraklarında da benzer milliyetçi fikirler, yerli Rumlara aşılarmaya çalışılıyordu.³¹⁰ Girit'te gerçekleşen Yunan milliyetçiliği ile Anadolu'dakinin en önemli farkı ana dil meselsinde olmuştur. Anadolu'daki Rum nüfusun ciddi bir oranının ana dili Türkçe idi; dolayısıyla bu azınlık okulları öncelikle Helen harfleri ile Türkçe yazarak eğitim vermişler, ardından Yunancanın öğretimine geçmişlerdi.³¹¹ Girit Rumlarının ana dillerinin Yunanca olduğu

³⁰⁷ Efthimios N. Couzinos (1969), *Twenty Three Years in Asia Minor (1899-1922)*, New York, USA: Vantage Press, s. 41-42.

³⁰⁸ Tuncay Ercan Sepetcioğlu (2010), *Merzifon Amerikan Koleji'nin Etkilerine Dair Bir Örnek: Alaçamlı Rumlar, Geçmişten Günümüze Merzifon* (Ed. Hasan Babacan), Ankara: Merzifon Belediyesi Kültür Yayınları, s. 357-358 (333-364).

³⁰⁹ Michael Nicholas Elliadi (1933), *Crete, Past and Present*, London, UK: Health Cranton Ltd., s. 168-169.

³¹⁰ Örneğin 1814 yılında kurulan Etnik-i Eterya Cemiyetinin fikir aşamasından pratiğe geçirdiği amacı, Batı Trakya, Selanik, Kıbrıs Ege adaları ve Girit'in yanı sıra Batı Anadolu'nun ilhakı ve Pontus'un yeniden canlandırılması, İstanbul'un ele geçirilmesi ile Bizans'ın diriltilmesi idi; Adnan Sofuoğlu, *a.g.m.*, s. 211-121.

³¹¹ Uygur Kocabaşoğlu (1989), *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika-19.Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, İstanbul: Arba Yayınları, s. 46-49; Gülbadi Alan (2001), *Protestan Amerikan Misyonerleri, Anadolu'daki Rumlar ve Pontus Meselesi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 10, Yıl: 20, s. 189-190 (183-208); Erdal Açıkse (2006), *Amerikalı Misyonerlerin Samsun ve Çevresindeki Faaliyetleri, Geçmişten Günümüze Samsun I.Kitap*, Samsun Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Eğitim Hizmetleri Daire Başkanlığı, Samsun, s. 178-179 (175-197).

düşünüldüğünde, Adada Yunan ulusalcı fikirlerin çok daha hızla yayıldığı muhakkaktır. Fakat Rum milliyetçiliğine ivme kazandıran asıl gelişme, 1830 yılında Yunan Krallığının kurulması ve önceliğini Tesalya³¹² ile Ege Adalarına verdiği yayılmacı bir siyaset izlemesi olduğu muhakkaktır.

3.3.3. Rum İsyanları ve Çete Faaliyetleri

Megali ideanın başlıca hedeflerinden olan Girit Adasında 1821, 1840, 1866, 1878 ve 1896 yıllarında olmak üzere defalarca Rum isyan hareketi gerçekleşmiştir.³¹³ Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından Girit'teki ilk büyük ayaklanma, Yunanistan ve Fransa'nın desteği ile 1866 yılında gerçekleşmiştir.³¹⁴ Ayaklanmanın, Batılı devletlerin müdahalesiyle ciddi boyutlara ulaşmasının ardından görevlendirilen Sadrazam Ali Paşa, incelemeleri sonucu Adanın yeni statüsünü belirlemiştir. 10 Haziran 1868 yılındaki yeni düzenlemeye göre, Osmanlı tarafından atanan Valinin biri Müslüman diğeri Hristiyan olmak üzere iki yardımcısı olacaktı ve adadaki resmi yazışmalarda hem Türkçe hem de Rumca dilleri kullanılacaktı. Gayrimüslim halka idare meclislerinde ve karma mahkemelerde üye olma hakkı da verilmişti. Bu idari tarz, bir bakıma özerkliği.³¹⁵ Batılı devletlerin destekleri sonucunda, Girit

³¹² Tesalya merkezi Larissa kenti olan, orta Yunanistan'daki bir bölgedir. 1394 yılında Osmanlı sınırları içine katılmış ve 1881'de Yunanistan'a bağlanmıştır.

³¹³ Nedim İpek (1995), *Balkanlar, Girit ve Kafkaslar'dan Anadolu'ya Yönelik Göçler ve Göçmen İskan Birimlerinin Kuruluşu (1879-1912)*, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 1, Isparta, s. 203 (197-221). Bu isyanlardan ilki Mora merkezli Yunan isyanı sırasında olmuştu. İkincisi ise Adanın kontrolünün Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'dan tekrar Osmanlı Sultanına geçtiği 1841 yılında gerçekleşmiş fakat çabuk bastırılmıştı.

³¹⁴ *Svoronos*, Yunan kamuoyunun bu ayaklanmayı desteklediğini belirtmektedir; Nikos Svoronos (1988), **a.g.e.**, s. 69-70. 1866 ayaklanması için ayrıca bkz. Hüner Tuncer (2003), **Doğu Sorunu ve Büyük Güçler (1853-1878) - Osmanlı'nın Kader Yılları**, Ankara: Ümit Yayıncılık, s. 90-93.

³¹⁵ 1866 Girit ayaklanmasının hemen öncesinde, bu ayaklanmaya örnek teşkil edebilecek gelişme Lübnan'da yaşanmıştır. *Bozkurt*, 1861 Lübnan Nizamnamesi ile bu bölgenin Hristiyan bir mutasarrıfça yönetilmesinin ve her iki cemaatten seçilecek iki delegeden oluşan bir meclisin yönetime katılmasının öngördüğünü ve bu şekilde Lübnan'ın kısmî özerkliğinin sağlandığını belirtmektedir.

Rumlarının ayaklanması ciddi bir sonuç getirmiştir denilebilir. Osmanlı, ayaklanmaların bitmesi için yeni bir düzenlemenin yeterli olacağını düşünürken, tersine Rum ayaklanmaları daha da şiddetlenerek devam etmiştir.

Özellikle 1878 Halepa Sözleşmesinden sonra Girit'teki durumu aktaran Macid, meclisin çoğunluğunu oluşturan Rumların sürekli Müslümanlar aleyhine kararlar aldıklarından bahsederek, Müslümanlara karşı sistemli bir yıldırma politikasının uygulandığını belirtmektedir. Girit Meclisinin, Yunan hükümeti ve Avrupalı devletlerle işbirliği içinde, Adanın Yunanistan'a bağlanması için çaba sarf ettiğini ve Rum çetelerinin de baskınlar ile can aldıklarını eklemektedir.³¹⁶ Girit doğumlu Zeki Adalı'nın Rum çetelerinin baskınlarına dair anlatımı bu bilgiyi destekler niteliktedir:

“Komşuluk ilişkilerimiz çok iyiydi. Daima çok samimiymişler. Girit'te birkaç katliam olmuştu; baskınlar da oluyordu. Girit'te iki büyük katliamda çok insan kesmişler. Rumlar, gebe kadınları harman yerine yere çıplak yatırmışlar. Karınlarını kılıçla kesip, çocukları havaya atıyorlarmış. Komşumuz Rum olan kadın avlu duvarına merdiven dayayarak annemi 'köydeki kardeşine haber et, katliam yapılacak. Orada bulunmasınlar, şehre gelsinler' diyerek

Gülnehal Bozkurt (1989), **Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 71-72.

³¹⁶ Tahmiscizade Mehmet Macid (1977), **Girit Hatıraları** (Haz. İsmet Miroğlu, İlhan Şahin), İstanbul: Terciman Gazetesi Yayınları. s. 23-47.

ikaz ederdi. Dayımlar ve çocukları şehre, Iraklio'ya geldiklerinde bizde kalırlardı. Bozgunluk olduğu zaman da bize sığınmışlardı.”³¹⁷

Söke³¹⁸'deki bir başka Girit göçmeni İkbâl Çobanoğlu, Girit olayları dolayısıyla 20. yüzyılın başında ailesinin Anadolu'ya geliş öyküsünü şu şekilde anlatmaktadır:

“Girit'te dedem vurulunca, şehit olunca, annannem çocuklarının da başına bir hâl gelir diye, evi olduğu gibi, ambarda buğday, küpte yağ dolu bırakıp kaçıyorlar. Yanlarına bir şey almamışlar; bir tek giyecekleri ile birlikte gelmişler. Önce gemiyle İstanbul'a kaçıyorlar. Orada en küçük kızını yoksulluktan birine evlatlık veriyor. Duyuyorlar ki Söke'de akrabaları var, kalkıp buraya gelip Söke'ye yerleşiyorlar.”³¹⁹

Gökaçtı da Rum baskısından kaçan Girit Müslümanlarının bazen hamal kılığına girip, bazen Avusturya gemilerine bindiklerini; kiminin daha uzun yol olmasına karşın güvenli gördükleri İskenderiye üzerinden Anadolu'ya ulaştıklarını belirtmektedir.³²⁰ Söke'de bulunan Girit göçmenleri de atalarının İskenderiye üzerinden Anadolu'ya geldiklerini doğrulamaktadırlar.³²¹

³¹⁷ Aktaran Tuncay Ercan Sepetcioğlu (2007), **a.g.e.**, s. 28-29.

³¹⁸ Söke, Aydın ilinin bir ilçesidir. Özellikle Balkanlardan ve Ege Adalarından yoğun göç alan Söke, aynı zamanda Giritli göçmenlerin de iskân edildiği önemli bir yerleşim merkezidir.

³¹⁹ Aktaran Tuncay Ercan Sepetcioğlu (2007), **a.g.e.**, s. 30-31.

³²⁰ Mehmet Ali Gökaçtı (2004), **Nüfus Mübadelesi - Kayıp Bir Kuşağın Hikayesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 102.

³²¹ 31 Numaralı Kaynak Kişi

3.3.4. Göç Süreci

Rum çete faaliyetleri, Yunanistan, Büyük Britanya, Fransa, İtalya ve Rusya devletlerinin Adadaki politik oyunları ve en nihayetinde Girit'te Osmanlı idaresinin kağıt üzerinde değil ama fiilen kaldırılmış olması, Ada Müslümanlarını sahipsiz ve korumasız durumda bırakmış ve onları güvenli gördükleri topraklara göçe zorlamıştır. İşte bu durum, konumuz dahilinde olan 1898-1899 göçmenlerinin Girit'ten sonraki tarihsel, kültürel, kimliksel dönüşümlerinin de başlangıcıdır. Bununla birlikte, Müslümanların Adadan bu büyük göçü 1898-1899 yılları ile sınırlı kalmamış, sonrasında da daha küçük kapsamlı fakat daha düzensiz olmak üzere devam etmiştir.³²² Girit'teki Rum çetelerinin, Adanın Müslüman toplumuna karşı işlediği öldürme, yıldırma ve göç ettirme eylemlerine dair belgeler Osmanlı arşivlerine de yansımaktadır. Bu belgelerden anlaşıldığı üzere, Rumların gerçekleştirdiği saldırılar artarak devam etmiş,³²³ bunlar Osmanlı hükümeti tarafından büyük devletlere şikâyet edilmiş,³²⁴ Adadan Müslüman göçüne mâni olunmak istenmiş³²⁵ fakat yine de bu süreç engellenememiştir.³²⁶

³²² Girit'te yaşanan siyasi gelişmeler ve Adanın 20. yüzyılın başında Yunanistan'a katılması ile Türk kamuoyunun buna tepkisine, orada kalan Müslümanların durumuna dair ayrıntılar için bkz. Ayşe Nühket Adıyeke (1999), **Girit'in Yunanistan'a İlhakı Sırasındaki Girit'teki Türkler** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü; Vahit Cemil Urhan (2006), **1908-1913 Tarihlerinde Girit Olayları** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ve Niyazi Karan (2006), **Girit'in Yunanistan'a İlhakına Türk Kamuoyunun Tepkisi** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. *Gökçe* da 1912-1924 yıllarını "*Girit Müslümanlarının en zor dönemi*" olarak tarif etmektedir; Mehmet Ali Gökçe (2004), **a.g.e.**, s. 93-102.

³²³ B.O.A. İ..MTZ.GR.. 33-1392 (15 Cemaziyülahır 1323 Hicrî / 17 Ağustos 1905)

³²⁴ B.O.A. İ..MTZ.GR.. 33-1385 (18 Rebiyülevvel 1323 Hicrî / 23 Mayıs 1905) ve B.O.A. MV. 133-14 (11 Ramazan 1327 Hicrî / 26 Eylül 1909)

³²⁵ B.O.A. MV. 129-30 (12 Cemaziyülahır 1327 Hicrî / 1 Temmuz 1909) ve B.O.A. İ..MTZ.GR.. 33-1405 (17 Muharrem 1325 Hicrî / 2 Mart 1907)

³²⁶ Osmanlı, Türk ve Müslüman toplulukları bulundukları memleketlerde korumaya, kuvvetlendirmeye ve hatta çoğaltmaya çaba göstermiş, kitle göçüne izin vermek ve göçü teşvik etmek gibi bir devlet siyasetini uygun bulmamıştı; Nedim İpek (1995), *a.g.m.*, s. 220.

1890'ların sonundan Cumhuriyet'in kurulmasına dek geçen yirmi beş yıl gibi bir süre zarfında yaklaşık 50 bin Giritli Müslüman Adayı terk etmek zorunda kalmıştır.³²⁷ Girit Adasındaki Müslüman varlığını sona erdiren gelişme, Lozan görüşmeleri esnasında Türk ve Yunan hükümetlerinin üzerinde anlaşmaya vardıkları 30 Ocak 1923 tarihli “Zorunlu Nüfus Mübadelesi” ile gerçekleşmiştir.³²⁸ Bu anlaşma ile Adanın geri kalan Müslüman nüfusu Anadolu'ya gönderilmiş, yerlerine de Anadolu'dan gelen Ortodokslar yerleştirilmişti. 1923 yılının Kasım ayında başlayan bu en son göç ile Kandiye'den 13 bin 975, Hanya'dan 8 bin 837 olmak üzere toplam 22 bin 812 göçmen Anadolu'ya ayak basmıştır.³²⁹

19. yüzyıl boyunca Adanın demografik özelliklerine bakıldığında, Müslüman nüfusun hızlı bir biçimde eridiği gözlemlenmiştir. 1821 yılında 160 bin Müslüman'a karşılık 129 bin Hıristiyan Girit'te yaşamaktaydı.³³⁰ 1872 yılında, 210 bin olan Ada nüfusunun 90 binini; 1894'te 250 bin toplam nüfusun 74 bin 150'sini;³³¹ 1900 yılında yaklaşık 302 bin toplam nüfusun 33 bin 496'sını; 1911 yılında ise yaklaşık

³²⁷ Bu rakam, 1890 öncesi Girit nüfusu ile mübadeleyle gelenler karşılaştırılarak elde edilmiştir. McCarthy, çalışmasında 1896-1898 arasında göç etmek zorunda kalan Girit Müslüman sayısının “bilinmediğini” (*numbers unknown*) belirtmektedir; Justin McCarthy (2010), **Forced Migration and Mortality in the Ottoman Empire - An Annotated Map**, Washington: Turkish Coalition of America, s. 3 (www.tc-america.org. Son Görüntüleme Tarihi: 12.01.2011).

³²⁸ Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi için bkz. İbrahim Erdal (2006), **Mübadele - Uluslaşma Sürecinde Türkiye ve Yunanistan (1923-1925)**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık; Mehmet Ali Gökaçtı (2004), **a.g.e.**; Nedim İpek (2000), **Mübadele ve Samsun**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları; vd.

³²⁹ Arı, mübadele işleminin ilk tamamlandığı yerlerden biri olan Girit'ten Haziran 1924 tarihinden sonra gelecek göçmen kalmadığını, yalnız 600 kişilik bir grubun oradaki işlerini bitirdikten sonra kendi olanaklarıyla Türkiye'ye ulaşmak istediklerini belirtmektedir; Kemal Arı (2003), **Büyük Mübadele - Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 91-92. Zaten Girit mübadillerinin 1924 Mayıs'ından evvel nakledileceklerinin karar da alınmıştı; BCA. 123.874.22. 10264-30..10.0.0. (23 Ekim 1923).

³³⁰ Süleyman Beyoğlu (2000), *a.g.m.*, İstanbul, s. 135.

³³¹ Kemal H. Karpat (2003), **Osmanlı Nüfusu (1830-1914) - Demografik ve Sosyal Özellikleri**, (Çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 157-193.

335 bin toplam nüfusun 27 bin 852'sini oluşturan Müslüman topluluğun³³² Adadaki varlığı, Girit'teki son göç dalgası olan mübadele ile son bulmuştur.³³³

3.4. Girit'ten Toplu Göç

3.4.1. Göçmenlerin İskânı

1896 yılında Giritli Rumların ayaklanması ve çıkardıkları isyan sonucu, özellikle Adanın iç kesimlerinde yaşayan Müslüman nüfus Hanya, Resmo, Kandiye ve Kilyos gibi kıyı kentlerine yığılmışlardır.³³⁴ Bir süre burada kalmışlar, sonrasında ise Anadolu'ya doğru akın etmişlerdir.³³⁵ Osmanlı belgelerinden anlaşılacağı üzere, Giritli Müslüman göçmenlerin genellikle ilk durağı İzmir kenti ve çevre limanları olmuştur. 14 Ekim 1899 tarihine dek Girit'ten Aydın Vilayetinin merkezi konumundaki İzmir'e³³⁶ 30 bin 739 göçmen ulaşmıştır.³³⁷ Üç yıl gibi kısa bir süre zarfında bu göçmenlere sağlanacak geçici konaklama ve yeme içme yardımları; göçmenlerin daimî iskân yerleri, onların ne şekilde iskân ettirilecekleri, yeni yerleşim

³³² Ayşe Nükhet Adıyeke (1991), *Türk Basınında Girit'in Yunanistan'a Katılması (1908-1913)*, **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 61 (47-70). Adanın demografik değişimine dair ayrıntılar için ayrıca bkz. Ayşe Nükhet Adıyeke (2006a), *1881 Yılında Girit Vilayetinde Yapılan Nüfus Sayımı ve Tartışmalı Sonuçları*, **Fethinden Kaybına Girit** (Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke), İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, s. 163-170.

³³³ Girit'teki Türk varlığının sonlanması resmi belgeler ve anlaşmalar ışığında belirtilmiştir; fakat sözlü kaynaklar, Girit'i terk etmemiş (ancak sonradan Hristiyanlaşmış/Hristiyan olmak zorunda kalmış) çok az sayıda da olsa bazı kişiler olduğunu doğrulamaktadır. Bu konuda bir örnek için bkz. Tuncay Ercan Sepetcioğlu (2007), **a.g.e.**, s. 115-118.

³³⁴ Nedim İpek (1995), *a.g.m.*, s. 203.

³³⁵ *Beyoğlu*, Girit Rumları tarafından yapılan zulümlerden bunalan Müslümanların ev, eşya ve arazilerini terk ederek Kandiye'ye kaçtıklarını, 1898 yılı itibarıyla 40 bin kadar Müslümanın iki yıldır bu şehirde çok zor bir durumda yaşadıklarını belirtmektedir. Müslümanların terk ettiği evlerin taş üstünde taş kalmayacak derecede Hristiyanlarca tahrip edildiğini, zeytin ağaçlarının büyük kısmının kesilerek yakıldığını, Kandiye'ye göç esnasında da binin üzerinde Müslümanın katledilmiş olduğunu da eklemektedir; Süleyman Beyoğlu (2000), *a.g.m.*, s. 127. Dolayısıyla, Kandiye'ye sığınan mültecilerin evlerine geri dönme umudu pek kalmamış gibidir. Bu durum, kırsal kesim Giritli Müslümanlarını Anadolu'ya iten sebeplerden birisidir.

³³⁶ 1850 yılında Aydın Vilayetinin merkezi Aydın kentinden İzmir'e taşınmıştır.

³³⁷ B.O.A. Y..PRK.MYD. 22-55, s. 1 (8 Cemaziyülahır 1317 Hicrî / 14 Ekim 1899).

yerlerine taşınması ve diğer sorunları için bir komisyonun kurulması icap etmiştir.³³⁸

İmparatorluğun dağılmaya başlaması ile birlikte, özellikle 19. yüzyılın başından itibaren göçmen sorunu ile yüz yüze gelen Osmanlı, bir takım tedbirler almaya gerek görmüş ve muhacirlerin ihtiyaçları, iskânları gibi meselelerle ilgilenmek üzere, özel bir komisyon kurulmasına karar vermişti. Girit'ten gelen göçmenlerle ilgili işlemler için bu komisyonlar görev almışlardır.³³⁹ Kaldı ki Girit'ten Anadolu'ya göçler bu tarihten itibaren de sürmüştür.

³³⁸ Osmanlı'da 18. yüzyılın sonlarından itibaren toprak kayıplarıyla birlikte göçmen sorunu da baş göstermesine rağmen, göçmenlerin yerleştirilmelerini, yeni topluma uyumlarını sağlayacak ve onların ekonomik, sosyal ve kültürel sorunlarıyla ilgilenecek bir örgütlenme gerçekleşmemiştir. Ancak 4 Ocak 1860 tarihinde "Muhacirin Komisyonu" adı ile bir göçmen komisyonu kurulabilmiştir; Adil Adnan Öztürk (1990), *a.g.e.*, s. 27. Fakat asıl işlevsel bir göçmen dairesinin varlığı, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşını takiben hayata geçmiştir; Cengiz Orhonlu (1987), *a.g.e.*, s. 119. 4 Haziran 1878'de her vilayette birer göçmen müdürlüğü kurulmuş; bu müdürlükler de İstanbul'daki "İdare-i Umumiye-i Muhacirin Komisyonu"na (Göçmenler Genel İdaresi Komisyonu) bağlanmışlardır; Aydın Vilayetindeki göçmen komisyonları, İskân-ı Muhacirin Talimatnamesi ile birlikte, bu vilâyet için özel hazırlanan talimatnameye uygun olarak göçmenlerin yerleştirilme işlemlerini yapmışlar ve bu komisyonlar da merkez tarafından zaman zaman denetlenmişlerdir; Adil Adnan Öztürk (1990), *a.g.e.*, s. 27, 31-32. 24 Nisan 1877 yılında başlayan Osmanlı-Rus sırasında ve sonrasında memleketlerini bırakarak göç etmek zorunda kalan Rumeli'den yaklaşık bir buçuk milyon Müslüman göçmenin karşılaştıkları güçlüklerin üstesinden gelmek için bir dizi tedbir alınmak zorunluluğu hissedilmiştir. Bu göçmenlerin geçici barınmalarının, yeme-içme ihtiyaçlarının ve iskânlarının sağlanması için "İskân-ı Muhacirin Komisyonu" kurulmuş ve "İskân-ı Muhacirin Talimatnamesi" çıkarılmıştır. Merkezi İstanbul'da olan bu Komisyonun, Vilayetlerde de şubeleri açılmış, hatta kazalara kadar komisyonun dağılımı sağlanmıştır; Adil Adnan Öztürk (1990), *a.g.e.*, s. 1-2. Bu göçmenlerden bir kısmı da Aydın Vilayeti merkez olan İzmir şehrine gelmiştir. Önceleri 45 bin, sonrasında ise 66 bin kişiye ulaşan bu nüfusun bir çoğu şimendifer ve vapurlarla başka vilayetlere gönderilmiş, İzmir'de 5-6 bin göçmen kalmıştı. Bu göçmenlerin ihtiyaçları için ise göçmen komisyonları görev almıştır; Adil Adnan Öztürk (1990), *a.g.e.*, s. 2-4, 28, 34, 50. 1914 yılında da bu komisyon, çıkarılan bir kanunla yeniden şekillendirilerek "Aşâir ve Muhâcirin Müdüriyet-i Umûmiyesi" ismini almıştır; Yusuf Halaçoğlu (1991), *a.g.e.*, s. 9.

³³⁹ Osmanlı'da muhacir komisyonları, son derece ayrıntılı başka bir çalışmanın kapsamına girmektedir. Bu komisyonun görevleri, görevlilerine dair Osmanlı arşivlerinde ve Salnamelerde bilgiler yer almaktadır. Muhacir komisyonları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cavit Eren (1966), *Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri - Tanzimat Devri İlk Kurulan Göçmen Komisyonu, Çıkarılan Tüzükler*, İstanbul: Nurgök Matbaası, Ahmet Halaçoğlu (1994), *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları; Kadircan Kafalı (1966), *Türkiye'ye Göçler*, İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, Adil Adnan Öztürk (2001), *Balkanlar ve Girit'ten Kuşadası'na Yapılan Göçler, Geçmişten Geleceğe Kuşadası Sempozyumu Kitabı* (23-26.02.2000, Kuşadası), İzmir: Kuşadası Belediyesi, s. 265-275. Bu komisyonların görevleri arasında dul kadın ve yetim kızları da kapsayacak düzenlemeler vardır. Örneğin 1899 yılında Aydın Vilayetinde 950'den fazla korunmaya muhtaç çocuk ve dul bulunmaktaydı. Ferik Şakir Paşa'nın hazırlattığı 26 Şubat 1899 tarihli talimatnameye göre Aydın vilayetine gelen Giritli Müslüman dul kadın ve yetim kızların korunması için İzmir'de kurulan Sevk-i Muhacirin Komisyonu tarafından bunların kimlik ve suretleri tespit edildikten sonra 14 yaşından büyük olan bakirelerle, evlenmeye uygun dul kadınlar kendileri gibi Girit muhacirleriyle veya başka erkeklerle evlendirileceklerdi. Bu yaştan daha küçük kızlar ise evlatlık olarak başka ailelere verilecekti.

14 Ekim 1899 tarihine dek İzmir’e gelen Girit göçmenleri, aşağıdaki tabloya göre yeni iskân yerlerine gerek vapurlarla gerekse trenlerle gönderilmişlerdir.³⁴⁰

Fi 9 Haziran 315 Tarihiden Şimdiye Kadar Tavarîh-i Muhtelif ile Müretteb Olan Vilayet-i Şahaneye Sevk Olunan Muhacirin Mikdarını Müş’ir Cedveldir:

	HANE	NÜFUS
Konya Vilayet-i Celilesi Mülhakatından Antalya ve Alaiye İskelelerine Sevk Olunan	594	2608
Halep Vilayet-i Celilesine Mülhak İskenderun İskelesine Sevk Olunan	571	2247
Karahisar-ı Sahib Sancağına Şimendüferle Sevk Olunan	8	33
Beyrut Vilayet-i Celilesine Mülhak Trablus İskelesine Sevk Olunan	323	1257
Şam Vilayet-i Celilesine Sevk Olunmak Üzere Beyrut’a Sevk Olunan	311	1213
Adana Vilayet-i Celilesine Mülhak Mersin İskelesine Sevk Olunan	767	2946
Bingazi Mülhakatından Ayne’ş-Şihâd İskelesi Olan Susa’ya Sevk Olunan	790	3041
Der Âliye’de Dâr’ül-Aceze’ye Sevk Olunan		7
	Yekûn Hâne	Yekûn Nüfus
	3364	13352

Tablodan anlaşılaçağı üzere, Aydın Vilayetine gelen göçmenler, gerek gemilerle gerekse tren vasıtasıyla başka yerlere nakledilmiş ve oralarda iskâna tabi tutulmuşlardır. Anadolu’da Antalya,³⁴¹ Alanya, İskenderun, Afyon, Adana³⁴²

Evlenmeye yaş ve halleri uygun olmayanlar ise çalışacaklar, Müslüman ailelerin yanına hizmetçi olarak dağıtılacaklardı. Bu konuda ayrıntılar için bkz. Süleyman Beyoğlu (2000), *a.g.m.*, s. 129-130.

³⁴⁰ B.O.A. Y..PRK.MYD. 22-55, s. 4 (8 Cemaziyühür 1317 Hicrî / 14 Ekim 1899). Osmanlı, sadece Anadolu demiryolu güzergâhı çevresini değil, faal durumda olan diğer demiryollarının çevresini de iskân alanları olarak planlamıştır. İzmir’e gelmiş olan ve 1901 (1318 H.) yılında Anadolu içlerinde iskânları düşünülen Girit göçmenleri de İzmir’in sahil ve demiryolu güzergâhındaki kasabalara iskânı istenmiştir; Gülfettin Çelik (2002), *Osmanlı Toplumsal Sisteminin Bir Göstergesi Olarak XIX. Yüzyılda Osmanlı Ulaşım Ağının Yeniden Oluşumu ve Nüfusun İskanı*, **Türkler**, Cilt: 13, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 937 (936-941).

³⁴¹ Antalya’ya iskân edilen göçmenler üzerine ayrıntılar için bkz. Ali Rıza Gönüllü (2009), *Antalya’ya İskân Edilen Muhacirler (1878-1923)*, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 26, s. 293-325;

şehirleri ile Darülacezeye sevk edilmek üzere İstanbul kentleri göçmenlerin ilk gönderildikleri yerlerdir. Bu yerleşim yerleri haricinde, Bolu,³⁴³ Balıkesir,³⁴⁴ Antakya,³⁴⁵ Beylan,³⁴⁶ Bodrum,³⁴⁷ Tarsus,³⁴⁸ Anamur,³⁴⁹ Tire³⁵⁰ gibi Anadolu kentlerine Giritlilerin iskân amaçlı gönderildiklerini Osmanlı belgeleri göstermektedir. Bu Anadolu kentlerinin yanı sıra, günümüzde Türkiye Cumhuriyetinin sınırları dışında kalmış Libya-Bingazi ve Derne,³⁵¹ Lübnan-Trablusşam (Tripoli),³⁵² Suriye-Halep³⁵³ ile Yunanistan'a bağlı Rodos ve İstanköy

Mustafa Oral (2005), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Antalya'da Yunan Karşısı Sosyal Hareketler - Giritli Göçmenler ve Kemalist Hamallar*, **Toplumsal Tarih**, Sayı: 138, s. 60-68.

³⁴² 19. yüzyılın sonu, 20 yüzyılın başında Adana'ya yerleştirilen Kırım, Kafkas ve Girit göçmenlerine dair bilgi için bkz. Hilmi Bayraktar (2007), *Kırım ve Kafkasya'dan Adana Vilayeti'ne Yapılan Göç ve İskânlar (1869-1907)*, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 22, s. 405-434.

³⁴³ B.O.A. DH.MKT. 2753-20 (7 Safer 1327 Hicrî / 28 Şubat 1909) ve B.O.A. DH.MKT. 1290-31 (9 Şaban 1326 Hicrî / 6 Eylül 1908).

³⁴⁴ B.O.A. A.MKT.MHM. 515-29 (17 Recep 1319 Hicrî / 30 Ekim 1901) ve B.O.A. Y..A...HUS. 409-43 (10 Rebiyülahır 1310 Hicrî / 1 Kasım 1892) Bu belgede, İzmir'de bulunan Girit göçmenlerinin bazılarının Hüdavendigar Vilayetine iskânlarından bahsedilmektedir. 1896 Rum isyanından evvel Adadan Anadolu'ya yönelik göçlerin olduğunun da bir delilidir.

³⁴⁵ B.O.A. A.MKT.MHM. 528-34 (26 Zilhicce 1323 Hicrî / 21 Şubat 1906).

³⁴⁶ B.O.A. DH.MKT. 2746-98 (1 Safer 1327 Hicrî / 22 Şubat 1909).

³⁴⁷ B.O.A. DH.MKT. 2843-55 (25 Cemaziyülevvel 1327 Hicrî / 14 Haziran 1909).

³⁴⁸ B.O.A. DH.MKT. 2809-76 (21 Rebiyülahır 1327 Hicrî / 12 Mayıs 1909). Bu dönem zarfında Tarsus'a iskân edilen Girit göçmenlerine dair ayrıntılar için bkz. Fahriye Emgili (2006), *Tarsus'ta Girit Göçmenleri (1897-1912)*, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, Vol. 25, No:39, s. 189-197.

³⁴⁹ B.O.A. DH.MKT. 2640-13 (29 Ramazan 1326 Hicrî / 25 Ekim 1908).

³⁵⁰ Başaran, 1899 yılında Tire'de iskân edilmiş yedi yüz küsur Giritli göçmenin bulunduğunu, bunlardan bazıları için de Deliktepe civarında otuz dokuz (kırk) adet hanenin yapıldığını belirtmektedir; Mehmet Başaran (2000), **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tire**, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, s. 97-98.

³⁵¹ B.O.A. Y..A...HUS. 394-10 (4 Zilkade 1316 Hicrî / 16 Mart 1899) ve B.O.A. DH.MKT. 2231-21 (1 Rebiyülahır 1317 Hicrî / 9 Ağustos 1899).

³⁵² B.O.A. DH.MKT. 2704-96 (19 Zilhicce 1326 Hicrî / 12 Ocak 1909); B.O.A. DH.MKT. 2744-17 (28 Muharrem 1327 Hicrî / 19 Şubat 1909) ve B.O.A. Y..MTV.192-101 (16 Rebiyülevvel 1317 Hicrî / 25 Temmuz 1899).

³⁵³ B.O.A. İ..DH.. 1373-1317/Z-02 (6 Zilhicce 1317 Hicrî / 7 Nisan 1900) ve B.O.A. DH.MKT. 2223-6 (10 Rebiyülahır 1317 Hicrî / 18 Ağustos 1899).

Adalarına³⁵⁴ ve Batı Trakya'daki Katrin Kazasına³⁵⁵ göçmenler yerleştirilmişlerdir.³⁵⁶

Girit göçmenlerinin çoğunun İzmir limanına çıktıkları anlaşılmaktadır. Bu durumun en büyük sebebi, İzmir'in 19. yüzyılın sonunda bölgede tipik bir "tek büyük şehir" (*primary city*) olarak ortaya çıkmasıdır.³⁵⁷ Zaten Girit'in zaptı, hem bu Adayı hem de diğer Ege Adalarını İzmir'in hinterlandı haline getirmişti³⁵⁸ ve başta ticari faaliyetler olmak üzere Girit-İzmir arasındaki yoğun bağlantı, Adadan bir şekilde ve bir an önce kaçmak isteyen kitlelerin ulaşım aracı olarak bulabildikleri herhangi bir geminin rotasının İzmir şehri olma olasılığını arttırmaktadır.³⁵⁹

Girit göçmenlerin çoğunun Anadolu'ya ayak bastığı yer İzmir ve çevresi olmasına karşın, büyük çoğunun iskân yeri olarak bu vilayet uygun görülmemiştir. Oysa bu vilayet geniş ovaları, bitki örtüsü ve iklimi ile bu göçmenler için en uygun bölgelerden biriydi. 1899 yılına dek gelen 30 bini aşkın göçmenin sadece üçte biri kadarının Aydın Vilayetine yerleştirildiği düşünülürse, bunun bir sebepleri olmalıdır. Öncelikli sebep, Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren sergilediği iskân politikasına

³⁵⁴ B.O.A. DH.MKT. 1150-24 (15 Muharrem 1325 Hicrî / 28 Şubat 1907); B.O.A. A.MKT.MHM. 507-16 (15 Rebiyülevvel 1317 Hicrî / 24 Temmuz 1899) ve B.O.A. İ..ML.. 34-1317/C-25 (29 Cemaziyülahır 1317 Hicrî / 4 Kasım 1899).

³⁵⁵ B.O.A. A.MKT.MHM. 514-23 (4 Rebiyülahır 1319 Hicrî / 21 Temmuz 1901).

³⁵⁶ II. Abdülhamid döneminde iskân faaliyetlerine dair ayrıca bkz. Nilgün Kiper (2006), **Resettlement of Immigrants and Planning in İzmir During the Hamidian Period** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü.

³⁵⁷ Kıray 19. yüzyıl itibarıyla "tek büyük şehir" olgusunu, basit teknoloji bir tarımsal üretim yapısına dayanan, fakat dışa dönük yoğun bir ticarete bağlı bir bölge ekonomisini bütünleştiren kendine has ulaşım ve haberleşme düzeninin, sosyo-ekonomik örgütlerin yerleşme yeri olarak ortaya çıktığı yer şeklinde tanımlamaktadır; Mübeccel Kıray (1998), **Örgütlemeyen Kent: İzmir** (2. Baskı), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s. 33.

³⁵⁸ Mübeccel Kıray, **a.g.e.**, s. 40.

³⁵⁹ Aydın Vilayeti dahilinde bulunan İzmir kentinin 20. yüzyıl başındaki sosyal, demografik, ekonomik ve siyasi durumu için bkz. Erkan Serçe (2010), **II. Meşrutiyet Döneminde İzmir, Değişen İzmir'i Anlamak** (Ed. Deniz Yıldırım, Enver Haspolat), Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 23-41.

göre, nüfusça fazla bir topluluğu bir yere toplu halde kendi güvenliği gereği ve o topluluğun birleşerek bir sorun çıkarmasını önlemek için yerleştirmemesidir. Kaldı ki, İzmir'e yığılan göçmenler, iskân edilmedikleri için karışıklıklar çıkarmış ve yerel idareyi zor durumda bırakmışlardı. Bu yüzden de bir an önce İzmir'e yerleştirilmeleri yahut başka vilayetlere gönderilmeleri istenmiştir.³⁶⁰ Diğer bir etken, göçmenlerin iskân meselesinin sadece bir vilayetin sorumluluğuna vermek yerine, başka vilayetlere de bu sorunu paylaştırarak bir an önce meselenin üstesinden gelme isteğidir. Nitekim 27 Mayıs 1899 tarihli bir belgede, İzmir'e gelen muhacirlerin sayısının çok olması nedeniyle bu vilayetçe idareleri zor olacağından Konya Vilayetine nakil ve iskânları için gerekliliği hazırlıkların yapılması buyrulmuştur.³⁶¹ Bir diğer neden, Girit Adasından Rumların taciz ve tecavüzünden dolayı kaçan bu Müslüman kitlenin, intikam duygusu ile Batı Anadolu Rumlarına karşı girişebilecekleri olası bir saldırıya engel olabilmektir. 17 Şubat 1899 tarihli bir belgede, sayıları 30 bini aşmış olan Girit muhacirlerinin İzmir'de tutulmasının son derece tehlikeli olduğu; bunların iâşelerinin karşılanamaması halinde şehri yağmalamalarından korkulduğu belirtilmektedir. Şehirdeki esnafın büyük bir çoğunluğunun gayrimüslim ve bunların çoğunluğunun da Yunanlı olması bu endişeleri daha da artırmaktadır.³⁶² Girit'in kaybindan ve Adada yaşananlardan dolayı zaten nefretle baktıkları Yunanlılara, aç kalmaları durumunda saldırmalarına engel olunamayacağı kaygısı taşınmaktadır.³⁶³

³⁶⁰ B.O.A. Y..EE..KP.. 9-857 (24 Muharrem 1317 Hicrî / 4 Haziran 1899).

³⁶¹ B.O.A. Y..EE..KP.. 9-852 (16 Muharrem 1317 Hicrî / 27 Mayıs 1899).

³⁶² Belgede "Rum" yerine "Yunanlı" şeklindeki ifade ilgi çekicidir.

³⁶³ B.O.A. A.MKT.MHM. 504-20, s. 17 (6 Şevval 1316 / 17 Şubat 1899)

Tüm bunlara karşın, Girit göçmenlerinin bir an önce İzmir'den başka vilayetlere gönderilmesinin altında yatan ana sebep, Osmanlı belgelerinde açık şekilde görülmektedir. 1 Haziran 1899 tarihli belgede, o güne dek İzmir'e gelen göçmenlerin sayısının 21 bini bulmuş olduğu belirtilmekte ve bu göçmenlerin Aydın, İzmir ve Antalya gibi sahil boylarına yerleştirilmeleri tasarlanmış olunmasına karşın, gerek Yunan tehlikesinin var olması gerekse İngiliz Sefareti Baş Tercümanının Hariciye Nazırı Osmanlı paşasına yaptığı ihtarın ve kullandığı kelimelerin dikkate alınmak zorunluluğu olduğunun 20 Muharrem 1317 tarihinde Meclis-i Mahsus-u Vükela³⁶⁴,da karara bağlandığı yazılmaktadır.³⁶⁵ Çünkü bölgenin demografik yapısının değişmesi İngiliz çıkarlarına ters düşmekteydi.³⁶⁶ Osmanlı vesikalarından edinilen bilgiye göre, Aydın Vilayetindeki İslam nüfusunun arttırılması için Girit'ten gelen göçmenlerin buraya yerleştirileceği ve başka vilayetlere nakillerine bu yüzden müsaade edilmediğine yönelik söylentiye dair kaygının giderildiği anlaşılmaktadır.³⁶⁷ Şu durum açıkça görülmektedir ki Osmanlı idaresi, Batı Anadolu'da nüfus

³⁶⁴ Meclis-i Mahsus-u Vükela, Sadrazamın başkanlığında Şeyhülislam ile nazırlardan oluşan, devletin iç ve dış siyasetinde önemli kararlar alan meclisin adıdır. Meclis-i Has veya Meclis-i Hass-ı Vükela adı ile de kayıtlara geçen bu kurul, günümüzdeki Bakanlar Kurulunun işlevlerini yürütmekteydi; ayrıntılar için bkz. Yusuf Sarımay (2006), *Türk Arşivleri ve Ermeni Meselesi*, **Belleten**, Cilt: 70, Sayı: 257, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 289-310.

³⁶⁵ B.O.A. İ.HUS. 75-1317M53 (21 Muharrem 1317 Hicrî / 1 Haziran 1899). Bu belgenin aslı ve özeti için bkz. EK 4. Yabancı ülkeler, Osmanlı'nın dağılma süreciyle birlikte, Müslüman göçmenlerin iskân meselesine dahil olmuşlar, kendi siyasetleri gereği politikalar yürütmüşlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Erkan (2000), *The Interference of Foreign Countries in the Ottoman Policy of Settling Immigrants at the End of 19th Century*, **The Great Ottoman-Turkish Civilisation** (Ed. Kemal Çiçek, vd.), Vol. II, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 555-574.

³⁶⁶ Osmanlı'nın dağılma süreciyle birlikte, İmparatorluğun denetiminden çıkan topraklardan denetimi altında olan bölgelere (çoğunlukla da Anadolu'ya) yoğun şekilde gerçekleşen göçler, belirtilen her iki coğrafyada büyük demografik değişimlere sebebiyet vermiştir. Balkanlar ve Kafkaslar'da Müslüman nüfus azalırken, Anadolu'da artmıştır; buralarda etnik/dinsel çeşitlilik azalırken, Anadolu'da yoğunlaşmıştır. *Kocacık*, özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinden sonra, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Anadolu'ya dönük bir görünüm kazanan göçlerin, Anadolu'da nüfus yoğunluğunun yeniden artmasına yol açtığını, bu yoğun nüfus artışının da Anadolu'da nüfusun dağılımını rastlantılara bağlı kalarak bugünkü anlamsız ve oransız biçime soktuğunu iddia etmektedir; Faruk Kocacık (1997), *a.g.m.*, s. 139.

³⁶⁷ B.O.A. Y.PRK.KOM. 10-23 (10 Safer 1317 Hicrî / 20 Haziran 1899).

dengeinin bozulmaması yönünde tedbirler almıştır.³⁶⁸ Aydın Vilayetindeki İslam nüfusunun artmasından çekinilmesinin sebebini, buranın Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra en tartışmalı bölgelerden birisi olmasında aramak gerekmektedir. Çünkü Yunanistan Savaşı'nın ardından hak iddia ettiği Batı Anadolu kıyılarında, Rum Ortodoks nüfusun çoğunlukta olduğu argümanını da kullanarak işgal girişimde bulunmuş ve 15 Mayıs 1919'da İzmir'e asker çıkarmıştı.³⁶⁹

3.4.2. Göçmenlerin Yerleştirildiği Aydın Vilayeti

Aydın Vilayeti, göçmenlerin yerleşiminden hemen öncesinde gerek yüzölçümü gerekse nüfus yoğunluğu ve üretim çeşitliliği ile Osmanlı'nın en gözde vilayetleri arasındaydı. Kimlik oluşumunda yaşanan coğrafyanın önemi söz konusu olduğu için, Girit göçmenlerinin nasıl bir yönetim ve üretim tarzına sahip bir bölgeye geldiklerine ve yerleştirildikleri yörenin nasıl bir toplumsal yapıya sahip olduğuna göz atmak gerekmektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısında oluşmaya başlayan Osmanlı idari yapısında, büyük vilayetler asıl idari merkez olup, bunlara zaman zaman liva ya da mutasarrıf olarak da isimlendirilen sancaklar bağlıydı. Daha alt birim olarak kaza ve nahiyeler

³⁶⁸ Buna karşın *Deringil*, Müslüman göçlerinin hızlanmasıyla birlikte Osmanlı'nın göçmen politikasında büyük değişimlere gittiğini, bu değişimlerden birinin de Anadolu'daki Müslüman nüfusunun artırılması olduğunu vurgulamaktadır; Selim Deringil (1991), *19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler*, Prof. Dr. Bekir Kütüoğlu'na Armağan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tarih Araştırma Merkezi, s. 436 (435-443).

³⁶⁹ Tuncay Ercan Sepetcioğlu (2007), *Batı Anadolu'da Yunan İşgalinin Temel Argümanları ve Milli Mücadelede Nazilli Cephesi*, **Milli Mücadelede Aydın Cephesi II - Milli Mücadelede Nazilli Cephesi ve Önderleri Paneli Bildiri Kitabı**, Aydın: Aydın İli ve İlçeleri Kültür ve Eğitim Derneği, s. 70-71 (69-85). Batı Anadolu'nun Yunanlılar tarafından işgalinin tam olarak yirmi yıl öncesinde bölgenin demografik yapısının bozulmaması yönünde İngiliz ve Yunan yetkililerin çabaları, bu bölgede oynanan uluslararası oyunun I. Dünya Savaşından çok önce bir tarihe dayandığının da göstergesidir.

bulunuyordu. 1867 Vilayetler İdaresi Kanunuyla merkezi İzmir olan Aydın Vilayeti'nin yönetsel yapısı İzmir, Aydın, Saruhan (Manisa), Denizli ve Menteşe (Muğla) sancaklarını kapsayacak şekilde düzenlemiştir.³⁷⁰ Aydın Vilayeti İzmir (12.502 km²), Aydın (7.580 km²), Saruhan (13.850 km²), Denizli (11.150 km²) ve Menteşe (12.760 km²) sancaklarını içeren, Anadolu'nun Batı kıyılarında yer alan bir Osmanlı vilayeti idi. 1872 ve 1874 yıllarında 600 bini Müslüman, 380 bini gayrimüslim olmak üzere toplam 980 bin kişilik bir nüfusu barındırmaktaydı. Bu nüfusu ile de Osmanlı'nın Anadolu'daki topraklarında sadece Bursa ve Ankara Vilayetlerinden gerideydi.³⁷¹ 1894-95 yıllarında kilometrekareye düşen nüfus yoğunluğu ve yoğunluk derecesine göre Anadolu'da Trabzon'dan sonra ikinci, tüm İmparatorluk genelinde ise altıncı sıradaydı.³⁷² Nüfusun büyük kesimi İzmir kent merkezi ile birlikte, Manisa ve Aydın çevresindeki verimli ovalarında yaşamaktaydı. Gayrimüslim topluluk genelde Ege kıyı şeridinde ve İzmir kent merkezinde ikamet etmekteydi.

Giritli göçmenlerin gelmesinden hemen önceki tarih olan 1897 yılında Osmanlı Devleti tarafından hazırlanan bir istatistikte, Aydın Vilayetinde 1 milyon 203 bin 776 Müslüman, 229 bin 598 Rum, 27 bin 701 Yahudi, 14 bin 92 Ermeni, 448 Bulgar, bin 24 Katolik, 113 Protestan, 5 Kiptî olmak üzere toplam 1 milyon 478 bin 424 kişi yaşamaktaydı.³⁷³ Dolayısıyla bu Vilayet Türk, Rum, Yahudi, Ermeni,

³⁷⁰ Tuncer Baykara (2006), *Atatürk ve XX. Yüzyıl Türk Tarihi Araştırmaları*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, s. 221; *Yurt Ansiklopedisi* (1982) II. Cilt, *Aydın*, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, s. 994.

³⁷¹ Kemal H. Karpat (2003), *a.g.e.*, s. 157.

³⁷² Kemal H. Karpat (2003), *a.g.e.*, s. 244.

³⁷³ Fevzi Demir (1988), *Aydın Vilâyetinde 1912 Meclis-i Mebusan Seçimleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, s. 24-25.

Levanten ve yabancı uyruklu sakinleri ile etnik ve dinsel çeşitliliğin hayli yoğun olduğu bir bölgeydi.

Girit göçmenlerinin bir kısmının yerleştirilmeleri için uygun bulunan yerlerden biri de Aydın Vilayetidir. Bu vilayette uygulanan iskân süreci nispeten başarılı olmuştur. Hatta Aydın Vilayeti haricine gönderilen göçmenlerin dağılmalarını önlemek için bir an önce iskân edilmeleri istenmiş³⁷⁴ ve hatta bazı eyaletlere, Aydın'ın tatbik ettiği iskân uygulamasının benzerinin yapılması buyrulmuştur.³⁷⁵

1877 yılına kadar gelen göçmenlerin kentlerde bulunan arsalar veya büyük kent çevresine yerleştirilmelerine Osmanlı idaresince izin verilmediğini belirten *Eren*, göçmenlerin çoğalmasından dolayı köy ve kasabaların bunları barındıramaz duruma düşmesi üzerine Babıâli'nin 14 Haziran 1878 tarihinde çıkardığı talimatın 35.maddesinde, gelen göçmenlerin hepsinin köylere yerleştirilmesi gerekmediği, kent ve kasaba çevrelerinde boş arazi olduğu takdirde göçmenlerin buralara da yerleştirilebileceği kararlaştırıldığı bilgisini vermektedir.³⁷⁶ Fakat yine de Aydın

³⁷⁴ B.O.A. A.MKT.MHM. 518-9 (5 Rebiyülevvel 1320 Hicrî / 12 Haziran 1902); bu belgede Adana'nın Hamidiye kazasına gönderilen Girit göçmenlerinin dağılmalarının önlenmesi amacıyla acilen iskânları istenmektedir.

³⁷⁵ B.O.A. İ.DH.. 1373-1373/Z-02 (6 Zilhicce 1317 Hicrî / 7 Nisan 1900) ve "... İskân edilmek üzere Suriye'ye gönderilen ve geçimlerini sağlamakdan aciz olan Girit muhacirinin iaşeleri için, Aydın Vilâyetindeki... usule göre muamele edilmesi..."; B.O.A. DH.MKT. 2335-115 (23 Zilhicce 1317 Hicrî / 24 Nisan 1900).

³⁷⁶ Ayrıntılar için bkz. Ahmet Cavit Eren (1966), **a.g.e.** *Kocacık* ise göçmenlerin böylece kent ve kasaba çevrelerine yerleşmelerinin başladığını, bunun da basit anlamda da olsa gecekondular sorununun temelini attığını iddia etmektedir; Faruk Kocacık (1997), *a.g.m.*, s. 141. Bu duruma en güzel örnek, günümüzde İzmir Büyükşehir Belediyesine bağlı metropol ilçelerinden biri olan Karabağlar'dır. Girit göçmenlerinin 19. yüzyıl sonunda gelip yerleştiği, şehir merkezi dışında küçük bir yerleşim birimi olan Karabağlar'da Girit göçmenleri hâlen ciddi bir nüfusu temsil etmektedirler; Yaşar Ürük (2010), *Göçler Şehri İzmir*, **BatıSöz**, Yıl: 3, Sayı: 14, Nisan/Mayıs 2010, s. 29 (26-30).

Vilayetindeki göçmenler, çoğunlukla vilayet sınırları içinde bulunan mirî arazilere³⁷⁷, çiftliklere³⁷⁸ ve boş arazilere yerleştirilmişlerdir. Böylelikle boş araziler yerleştirilen göçmenlere dağıtılan arazi, ev ve tohum yardımlarıyla tarıma açılmış oluyordu. Göçmenler aynı zamanda devletin kendilerine gösterdiği bu arazilerde diledikleri gibi haneler inşa edebileceklerdi.³⁷⁹ *Özbek*, Aydın Vilayetinin de içinde bulunduğu bazı vilayetlerde Sultan Abdülhamit'in çiftlikleri olduğunu ve bu çiftlik arazileri dâhilinde bulunan köylerde cami, mektep gibi padişahın hayratları olduğunu belirtmektedir. Bu köylerin önemli bir bölümü de Balkanlar'dan gelen göçmenlerin yerleştirilmesi yoluyla oluşturulmuş yeni göçmen köyleriydi.³⁸⁰ Bununla birlikte Giritli göçmenlerin geldikleri yıllarda, bu göçmenlerin ihtiyaçları için İzmir'de her evden 3 kuruş toplanmış,³⁸¹ Ziraat Bankası tarafından da yedi kez piyango düzenlenmiş, güreş müsabakaları tertip edilmiş, bir tiyatro oyunu dahi sahnelenmişti.³⁸² Girit göçmenlerin geldiği 20. yüzyılın hemen başı itibarıyla, Aydın Vilayetinin valisi Mehmet Kamil Paşa'dır. Mehmet Kamil Paşa Osmanlı tarihinin en

³⁷⁷ Mirî arazi, devlete ait olan arazilere verilen addır. Toprağın mülkiyeti devlete ait olup, belli hizmet ve görevler karşılığında toprağın işletimi bir şahsa, satmamak ve miras yolu ile çocuğuna geçirmemek üzere verilirdi.

³⁷⁸ Osmanlı tarihinde, devlete ait topraklar üzerinde kiracı olarak yerleştirilen köylü, genellikle bir çift öküzle işlenebilecek ve bir çiftçi ailesinin geçimine yetecek büyüklükte olan ve 'çift' olarak adlandırılan araziye işletmekle yükümlüydü; Ömer Lütfi Barkan (1980), **Türkiye'de Toprak Meselesi - Toplu Eserler I**, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 294. Bu 'çift' terimi, günümüzde kullanılan 'çiftlik' terimine kaynaklık etmiş olsa da anlamca değişime uğramıştır. Osmanlı devrinde çiftlikler, tek bir kişinin sahip olduğu ve yönettiği bir üretim birimi olarak düzenlenmiş, genellikle pazara yönelik üretim yapan büyük tarımsal işletmelerdir; Halil İnalçık (2009), *Çiftliklerin Doğuşu: Devlet, Toprak Sahipleri ve Kiracılar, Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım* (Ed. Çağlar Keyder, Faruk Tabak), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 18. *İpek* de göçmenlerin, askerî kışlalar, meralar, yaylalar, mirî çayırlar, yerli ahalinin terk ettiği köyler ve yerli ahaliye ait olup atıl durumda olan arazilerle birlikte mirî çiftliklere de yerleştirildiklerini belirtmektedir; Nedim İpek (1996), *Göçmen Köylerine Dair, Tarih ve Toplum*, Cilt: 25, Sayı: 150, s. 337-338 (335-341). Çiftliklere dair ayrıntılar için ayrıca bkz. Mehmet Zeki Pakalın (1993), *Çiftlik, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 364-369.

³⁷⁹ Adil Adnan Öztürk (1990), **a.g.e.**, s. 3, 34-35.

³⁸⁰ Nadir Özbek (2002), **Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet - Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 177.

³⁸¹ Hizmet Gazetesi'nden (22 Eylül 1889) aktaran Adil Adnan Öztürk Öztürk (1990), **a.g.e.**, s. 4.

³⁸² Ahenk Gazetesi'nin 17, 24 Temmuz ve 9 Kasım 1906 nüshalarından aktaran Adil Adnan Öztürk, Öztürk (1990), **a.g.e.**, s. 4.

çok tartışmalı dönemlerin birinde, 1895-1907 tarihleri arasında Aydın valiliği görevini üstlenmiştir. Kendisine dair bilgiler 22 ciltlik Ahenk Gazetesinde de bulunur. Mehmet Kamil Paşa'nın Aydın valiliği sırasında özellikle Girit'ten gelen muhacirlerin yerleştirilmesi ve ihtiyaçlarının karşılanması büyük sorun olmuştur. Giritli muhacirlerin yanında Sırbistan ve Bulgaristan'dan gelen muhacirlerin de vilayetin sınırları içinde oturmaları sağlanmıştır. Büyük güçlükler ve zorluklar içinde Anadolu toprağına gelen bu muhacirlere yardımcı olmak amacıyla valiliğin himayesinde bir yardım komisyonu kurulmuştur.³⁸³ Bu komisyon muhacirlere yerleşecekleri arazi, oturacakları ev, para ve giysi yardımı yapılmasını sağlamıştır. Kamil Paşa da yaptığı gezilerle muhacirlerin durumlarını incelemiş ve ihtiyaçlarının neler olduğunu belirlemiştir. Girit göçmenlerinin büyük çoğunluğunun başka vilayetlere gönderilmesine karşın, aralarından bazılarının Batı Anadolu kıyılarına iskân edildiğini görmekteyiz. Osmanlı arşiv belgelerinden, Girit göçmenlerinin büyük kısmının Aydın Vilayeti haricindeki yerlere gönderildikleri anlaşılmaktadır. Fakat bu vilayete iskân edilenler de ayrıntıları ile belirtilmiş ve vilayete bağlı sancak ve kazalara ne kadar Girit göçmeni yerleştirildiği kayıt altına alınmıştır. Aşağıda, 14 Ekim 1899 tarihine dek Aydın Vilayeti dâhilindeki yerleşim merkezlerine yerleştirilen Girit göçmenlerini gösterir tablo verilmektedir.³⁸⁴

³⁸³ Muhacirlere sağlanacak yardımları organize eden komisyonun, Osmanlı tarihinde geçirdiği evrelere dair ayrıntılar için ayrıca bkz. Zeynep Dörtok Abacı (2009), *Balkan Savaşları'na Kadar Kırım ve Kafkasya'dan Yapılan Göçler: Osmanlı Devleti'nin Yaptığı Düzenleme ve Uygulamaların Kriz Yönetimi Açısından Değerlendirilmesi*, **Bursa'nın Zenginliği Göçmenler** (Ed. Zeynep Dörtok Abacı), Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, s. 64-68 (58-72).

³⁸⁴ B.O.A. Y..PRK.MYD. 22-55 (8 Cemaziyülahır 1317 Hicrî / 14 Ekim 1899), s. 4. Parantez içindeki rakamlar, tablonun üst satırlarındaki rakamların gerçek toplamını göstermektedir. Belge hazırlanırken, hazırlayan memur tarafından hata yapılmış olma ihtimali yüksektir. Belge, "Aydın Vilâyetine vürûd edüb yerleşmiş ve Hâl-i müsaferetde kalmış olan muhacirin mikdarını müş'ir cedveldir" başlığını taşımaktadır.

Mülâhazât	Yaşadıkları Mahallerin İsimleri	Hal-i Müsaferetde Bulunanların Mikdarı		Yerleşmiş Olanların Mikdarı		Nüfus-u Mevcûde Yekûnı	
Nefsî İzmir’le Kurâ ve Nevâhi Mülhakatında Bulunan Dul Hatunlarla Evladları: Nüfus: 307; Hane: 109		<i>Hane</i>	<i>Nüfus</i>	<i>Hane</i>	<i>Nüfus</i>	<i>Hane</i>	<i>Nüfus</i>
	<i>Nefsî İzmir’le Kurâ ve Nevâhi Mülhakatı</i>	234	893	686	3331	917	4224
	<i>Bodrum Kazası</i>	9	31	131	562	140	593
	<i>Alaşehir Kazası</i>	19	81	5	25	24	107
	<i>Nefsî Aydın Sancağı</i>	34	53	68	340	102	393
	<i>Manisa Sancağı</i>	9	40	223	1124	232	1164
	<i>Söke Kazası</i>	162	590	41	150	203	740
	<i>Urla Kazası</i>	16	61	3	18	19	79
	<i>Tire Kazası</i>	38	190	88	442	126	632
	<i>Kuşadası Kazası</i>	1	5	56	250	57	225
	<i>Milas Kazası</i>	0	0	40	180	40	180
	<i>Menemen Kazası</i>	78	331	35	136	113	465
	YEKÛN	600	2276 (2275)	1373 (1376)	6558	1973	8834 (8802)

	Hane	Nüfus
Hal-i Müsaferetde Bulunanların Toplam Mikdarı	600	2276
Dul Hatunların Mikdarı	109	307
Esasen Hâl-i Müsaferette Kalan Muhacirin Mikdarı	491	1969

3.4.3. Göçmenlerin Davutlar’a İskânı ve Osmaniye Köyünün Kurulması

Yukarıdaki tablodan anlaşılacağı üzere, alan araştırmasının gerçekleştiği Osmaniye Köyü, Ekim 1899 tarihi itibarıyla henüz kurulmamıştır. Fakat çalışma sahası olan Davutlar’ın da içinde bulunduğu bölge, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sürekli göç alan ve nüfus/demografik dengelerin değişime uğradığı,

dolayısıyla da kültürel çeşitliliğin baş gösterdiği bir yer olarak Osmanlı coğrafyasında öne çıkmıştır.

Davutlar bölgesi göç kronolojisinde de belirtildiği üzere, bu alan Balkanlardan, Kafkaslardan, Kuzey ve Orta Anadolu'dan yoğun göç akımına uğramış, bölgede zaten var olan göçerlerin de Osmanlı'nın iskân politikası neticesinde yerleşik düzene geçirilmesi ile etnik, dilsel ve dinsel çeşitlilik artmıştır.

Giritli muhacirlerin yerleştirildiği bölge olan Batı Anadolu'da, özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren üretimin arttığını, bu sayede sağlanan mal fazlasının uluslararası da olmak üzere ticaretin gelişimine sebep olduğunu görmekteyiz. Bu dönem ayrıca, yeni tarımsal alanların açılması, bölgede ayan adı verilen yerel toprak ve sermaye sahibi, aynı zamanda da idari görevler üstlenen ailelerin güç kazanmaya başladığı bir dönemdir. Üretimin ve ticaretin artması, yeni tarım alanlarının açılması beraberinde işgücü açığını da beraberinde getirmiş oldu. Bu açığı kapatmak maksadıyla bölge, dışarıdan nüfus akımına uğramıştır.

Kasaba, Osmanlı tarımının 18 ve 19.yüzyıllardaki geçirdiği dönüşümle ilgili tartışmalarda göçmen emeğinin üzerine pek durulmadığını, hâlbuki Osmanlı'nın farklı bölgelerine ait birçok kaynakta, göçebelerin, Balkanlar, Kırım ve Kafkasya gibi bölge dışından gelen muhacirlerin, geçici işçilerin, mevsimlik göçmenlerin ve çeşitli yerlere geçici olarak yerleşen kimselerin varlığından söz edildiğini belirtmektedir.³⁸⁵ Dolayısıyla, Aydın Vilayetine yerleştirilen göçmenlerin de Batı

³⁸⁵ Reşat Kasaba (2009), *Batı Anadolu'da Göçmen Emeği, Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Tarım*, (Ed. Çağlar Keyder ve Faruk Tabak), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s.121.

Anadolu’da değişmekte olan tarımsal ilişkiler ve süreçler içinde bir yeri bulunmaktadır.

“Batı Anadolu’da işgücüne net ekleme yapılması için dört potansiyel kaynak vardı. Bunlardan ilki, Ege adaları ile Mora’da yaşayan, ancak, siyasi ve/veya ekonomik nedenlerle sık sık Anadolu’ya geçen nüfustu. İkincisi bölgede veya bölge civarındaki, esas uğraşları olan hayvancılık ve süt ürünleri üretiminin yanı sıra özellikle hasat mevsiminde yerleşik tarıma da katılan göçebelerdi. Üçüncü kaynak ise Batı Anadolu’ya çalışmak için gelen ve memleketlerine dönmeden önce burada birkaç yıl kalan Doğu Anadolu ve Doğu Karadeniz kıyılarından gelme göçmenlerdi. Ve nihayet, Balkanlar, Kırım ve Kafkasya’daki yeni kaybedilmiş topraklardan gelen muhacirler vardı.”³⁸⁶

Çalışma sahası olan Davutlar ve çevresindeki iskân ve göç hareketlerine göz atıldığında, Kasaba’nın çizdiği tablonun alan çalışması uygulanan bölgeye son derece uygun olduğu görülmektedir. Sürekli göç alan Batı Anadolu’nun bu bölgesi, 20. yüzyılın hemen başında Giritli göçmenleri için kurulan bir köye de ev sahipliği yapmıştır. Köyün kurulumuna dair bilgileri, dönemin yerel gazetesi olan *Ahenk* ile Osmanlı arşivlerinden sağlanan dokümanlar vasıtasıyla elde etmek mümkündür. Bu belgelerin ışığında, Köyün kurulmasının bir takım aşamalarının olduğu

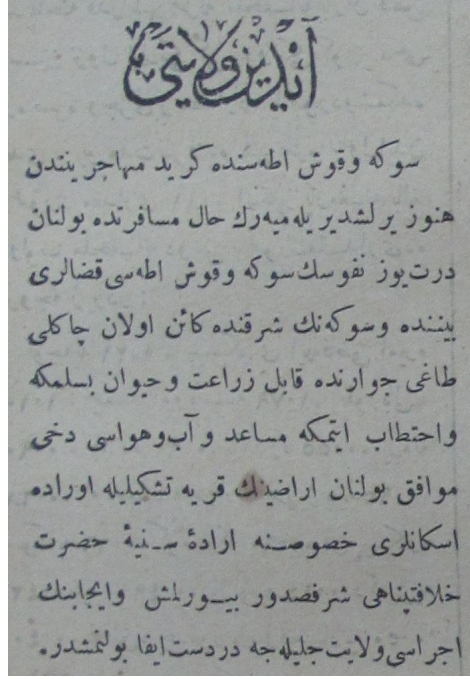
³⁸⁶ Reşat Kasaba (2009), *a.g.m.*, s.124. Kocacık da 1878-1900 yılları arasında Anadolu’ya göç eden kitlelerin, sadece Anadolu’nun nüfusunu oransız biçimde arttırmakla kalmayıp, nüfusun köy-kent dağılımı üzerinde de etkili olduğunu, gelen göçmenlerin çoğunlukla boş topraklar üzerine köyler kurularak yerleştirildiklerinden dolayı bu durumun nüfusun köy lehine dağılımına yol açtığını savunmaktadır; Faruk Kocacık (1997), *a.g.m.*, s. 140.

anlaşılmaktadır. Bunların ilki Padişah'ın bu konuda buyruğu; ikincisi iskân bölgesinin belirlenmesi; üçüncüsü haritanın çıkarılması ve konutların inşası; son aşama ise yerleşim yerine isim vermedir.³⁸⁷

Osmaniye Köyünün kurulmasına dair ilk bilgiyi Ahenk gazetesinden almaktayız. Gazete haberine göre, Söke ve Kuşadası'nda henüz yerleştirilmeyen ve geçici olarak misafir edilen dört yüz nüfusluk bir göçmen kafilesinin, Söke ve Kuşadası arasında ve Söke'nin doğusunda bulunan Çanlı Dağının civarında; tarım, hayvancılık ve odunculuk faaliyetleri için elverişli; iklimi uygun olan araziye bir köyün kurulması ve oraya göçmenlerin yerleştirilmesi için gerekenin yapılmasının istendiği bildirilmektedir.³⁸⁸

³⁸⁷ Osmanlı Devleti, ilk göçlerde muhacirleri iskân ederken belirli bir plan uygulamamıştır. 1897 Osmanlı-Yunan savaşına müteakip gelen Girit muhacirleri için çıkarılan nizamnâmeden sonra iskânın nasıl yapılacağına dair kapsamlı ilk talimatnâme 1913 tarihli'dir. Ayrıntılar için bkz. Züriye Çevik (2007), **Osmanlı'nın Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi: 'Muhacir' Gazetesi (1909-1910)** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fuat Dündar (2001), **İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)**, İstanbul: İletişim Yayınları. Balkan Savaşları sonrası Anadolu'ya gelen göçmenler için inşa edilen köyler için ayrıca bkz. Fuat Dündar (2000), *Balkan Savaşı Sonrasında Kurulmaya Çalışılan Muhâcir Köyleri*, **Toplumsal Tarih**, Sayı: 82, s. 52-54.

³⁸⁸ Ahenk, 15 Kânun-u Evvel 1899 Rumî; 12 Şaban 1317 Hicrî, Sayı: 1015. *Kocacık* da 1878-1900 yılları arasında Anadolu'ya gelen göçmenlerin büyük bir kısmının geçimlerini sadece tarım ile sağlayabilecek kimseler olduğunu savunmaktadır; Faruk Kocacık (1997), *a.g.m.*, s. 141.



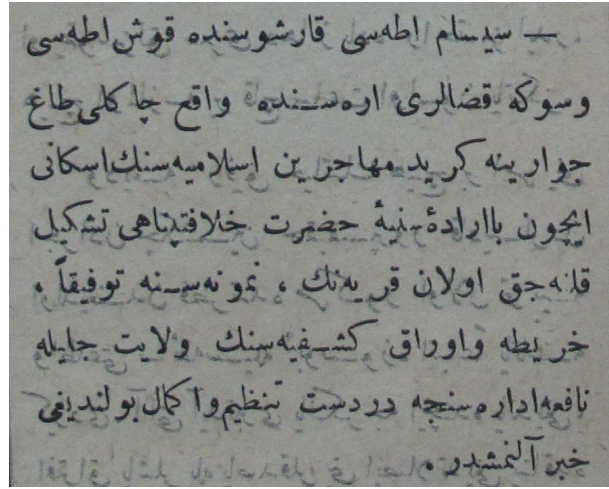
Ahenk, 15 Kânun-u Evvel 1899 (12 Şaban 1317 Hicrî), Sayı: 1015

“Söke ve Kuşadası’nda Girit muhacirlerinden henüz yerleştirilmeyerek hal-i misafirette bulunan dört yüz nüfusun Söke ve Kuşadası kazaları beyinde ve Söke’nin şarkında kâin olan Çanlı dağı civarında kâbil-i ziraat ve hayvan beslemeye ve ihtitab etmeye müsait ve ab-ı havası dahi muvafık bulunan arazinin kariye teşkili ile orada iskânları hususuna irade-i seniyye hazret-i hilafet penâh-ı şerefsudûr buyurulmuş ve icâbının icrası Vilâyet-i Celilece derdest-i ifa bulunmuştur.”

Bu haberden anlaşılacağı üzere, kurulacak köye Söke ve Kuşadası’nda geçici olarak barındırılan ve tarım, hayvancılık ve orman işlerinden anlayan dört yüz adet göçmenin yerleştirilmesi planlanmaktadır. İpek de, iskânda ilk iş, sağlık, topografik, morfolojik ve jeolojik açıdan incelemelerde bulunarak yerleşim biriminin tespiti

meselesi olduğunu belirtmektedir.³⁸⁹ Ona göre, dönemin bazı göçmen köyleri orman sahalarının yakınında, boş ve atıl durumda olan yamaçlara kurulmuş ve böylelikle dağ eteklerindeki elverişli araziler göçmenlere tahsis edilmek suretiyle yamaç köylerinin meydana getirilmiştir.³⁹⁰

Gazetenin bir başka haberinde ise, Girit göçmenlerinin süratle iskânı için Padişah tarafından verilen bir irâdeden³⁹¹ söz edilmekte ve buna göre Söke civarında bir köyün kurulması istenmektedir. Bu köyün yerinin tespit edilmesi için yöreyle ilgili bir haritanın hazırlanması gerektiği de belirtilmiştir.³⁹² Nitekim 7 Ocak 1900 tarihli bir haberde, Sisam Adası karşısında, Kuşadası ve Söke kazaları arasındaki Çanlı Dağı civarında Girit göçmenleri için kurulacak köyün haritasının ve keşfinin tamamlandığı bildirilmektedir.³⁹³



Ahenk, 7 Kânun-u Sâni 1900 (6 Ramazan 1317 Hicrî), Sayı: 1035

³⁸⁹ Nedim İpek (1996), *a.g.m.*, s. 338.

³⁹⁰ Nedim İpek (1995), *a.g.m.*, s. 208. 19. yüzyılın ortasında Kafkaslar'dan gelen muhacirler için de benzer bir politika yürütülmüş, tarım için elverişli fakat işlenmemiş topraklara göçmenlerin yerleştirilmesi öngörülmüş ve kendilerine geniş araziler verilmişti; Süleyman Erkan (2000), *a.g.m.*, s. 557.

³⁹¹ İrâde: emir, ferman, buyruk; İrâde-i Aliyye: sadrazam buyruğu; Ferid Devellioğlu (1988), *İrade, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 531.

³⁹² Ahenk, 25 Mayıs 1316 (25 Mayıs 1900).

³⁹³ Ahenk, 7 Kânun-u Sâni 1900 Rumî; 6 Ramazan 1317 Hicrî (7 Ocak 1900), Sayı: 1035

“Sisam Adası karşısında Kuşadası ve Söke kazaları arasında vâki Çanlı Dağı civarına Girit muhacirin-i İslamiyenin iskânı için ba irade-i seniyye hazret-i hilafet penahi teşkil kılınacak olan karyenin numunesine tevfiken harita ve evrak keşfiyesinin Vilayet-i Celile Nafi’a İdaresince derdest tanzim ve ikmal bulunduğu haber alınmıştır.”

Köyün kurulacağı yerin İslamçanlı ve Davutlu köyleri arasında olduğunun tam olarak bildirildiği başka bir haberden inşaat faaliyetlerinin hızla devam ettiğini, 11 hanesinin ikisinin bitmiş olduğunu, diğerlerinin ise yapımının devam edildiğini öğrenmekteyiz.³⁹⁴ 1901 yılının başlarında, köyü teşkil edecek göçmen konutlarının bir kısmının tamamlandığı ve 200 adet olarak planlanan evlerden 75 tanesinin bitmiş olduğundan, yakın zamanda gerçekleşecek bir resmî törenle göçmenlere bunların dağıtılacağı bildirilmektedir.³⁹⁵ 1901 yılında devam eden inşaatı kontrol etmek için Abdah Ohannis Efendi görevlendirilmiş,³⁹⁶ sonrasında ise muhacir komisyonuna rapor sunmak üzere mühendis Boronofiski’nin de bulunduğu bir heyet Çanlı’yı ziyaret etmiştir.³⁹⁷

Göçmenler için inşa edilen köylere isim verme, dönemin diğer bir uygulamasıdır. İsimler genelde II. Abdülhamit devrini yansıtacak şekildedir.³⁹⁸ Örneğin, muhacirlerin yerleştiği on iki köye padişahın emriyle şu adlar verilmiştir:

³⁹⁴ Ahenk, 29 Teşrin-i Evvel 1316 (11 Kasım 1900).

³⁹⁵ Ahenk, 29 Kanun-u Evvel 1316 (11 Ocak 1901).

³⁹⁶ Ahenk, 5 Şubat 1316 (18 Şubat 1901).

³⁹⁷ Ahenk, 26 Mays 1317 (8 Haziran 1901).

³⁹⁸ II. Abdülhamid devri imar faaliyetleri için bkz. A. Şevki Duymaz (2003), **II. Abdülhamid Dönemi İmar Faaliyetleri (Türkiye Örneği)** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hamidiye, Mecidiye, Orhaniye, Kadriye, İhsaniye, Sultaniye, Hakaniye, Mahmudiye, Selimiye, Süleymaniye, Hayrabat ve Mahalle-i Cedit.³⁹⁹

Giritli Göçmenlerin bir köye yerleştirilmesinin ardından da buraya bir isim verilmesi kararlaştırıldığına dair bilgi, Osmanlı arşivinde mevcuttur. Çanlı Dağı eteklerine kurulan köye, 1904 tarihinde “Osmaniye” ismi uygun görülmüştür.⁴⁰⁰ *Yeneroğlu* da göçmenlerinin şükranlarının bir ifadesi olarak köylerine bu ismin verilmesini istediklerini belirtmektedir.⁴⁰¹ Alan araştırmasının gerçekleştiği Davutlar Beldesinin Osmaniye Mahallesinin kuruluşu ve bu adın buraya verilisinin kısa tarihi bu şekildedir.

3.4.4. Osmaniye Mahallesinde Göçmen Konutları

Bugün mevcut yirmi altı konut üzerinde yapılan gözlem ve araştırmada, konutların giriş cephelerinin genellikle sokak üzerinde olacak şekilde konumlandığı görülmektedir. Yapılar, bodrum kat üzerine oturan tek katlı yapılardır. Bodrum girişleri genellikle sokak cephesi üzerindedir ve bazı konutlarda bodruma iç mekândan basamaklarla ulaşılmaktadır. Yapılarda, ortada ‘hayat’ olarak adlandırılan mekân ve bu mekânın her iki yanında odalar ve mutfağın bulunduğu plan şeması hâkimdir. Yapıda kullanılan başlıca yapı malzemesi moloz taş, ahşap ve kerpiçtir. Dış duvarlar çeşitli seviyelerde ahşap hatıllarla desteklenmiş moloz taşla inşa

³⁹⁹ Ahenk, 16 Teşrin-i Evvel 1317 (29 Aralık 1901).

⁴⁰⁰ B.O.A. DH.MKT. 882-9 (8 Cemaziyülahir 1322 Hicri / 20 Ağustos 1904). Belgenin orijinali için bkz. EK 5.

⁴⁰¹ Elif Yeneroğlu (2001), *Aydın Vilayeti Salnamelerinde Kuşadası Kazası, Geçmişten Geleceğe Kuşadası Sempozyumu Kitabı* (23-26.02.2000, Kuşadası), İzmir: Kuşadası Belediyesi, s. 222 (219-224).

edilmiştir. Genellikle, odalarda zeminde ahşap kaplama, mutfakta ise şap izlenmektedir. Malzeme ve plan şeması açısından benzerlikler olmasına rağmen, araziye yerleşim ve bodrum-zemin kat ilişkisi açısından farklı olduklarını söylemek mümkündür.⁴⁰²

Göçmen konutları Osmaniye Mahallesinde, sağlı sollu olmak üzere İstiklal ve Menderes Caddelerinde sıralanmaktadır. Günümüzde, II. Abdülhamit zamanında yapılan bu konutlardan sadece yirmi altı adeti ayakta kalabilmiştir. 2010 yılı Aralık ayı itibarıyla bunların dokuz adeti Menderes Caddesinde (Güzelçamlı istikameti dikkate alınarak üçü sol; altısı sağ tarafta); on yedi adeti ise (Söke istikametinde dokuzu sağ; sekizi sol tarafta) istiklal Caddesindedir. Davutlar'ın artan nüfusu ve bölgenin turizm potansiyeli nedeniyle günümüzde bu konutlar tehdit altındadır.



Çavuşoğlu Ailesine Ait İstiklal Caddesindeki 53 Numaralı Göçmen Evi

⁴⁰² Bu bilgiler için Davutlar'a birlikte giderek gözlemler yapan Sayın Yard. Doç. Dr. Gökçe Şimşek'e teşekkür ederim.



Osmaniye Mahallesinde Bir Başka Göçmen Konutu



Bir Göçmen Evinin İçeriden Görünümü

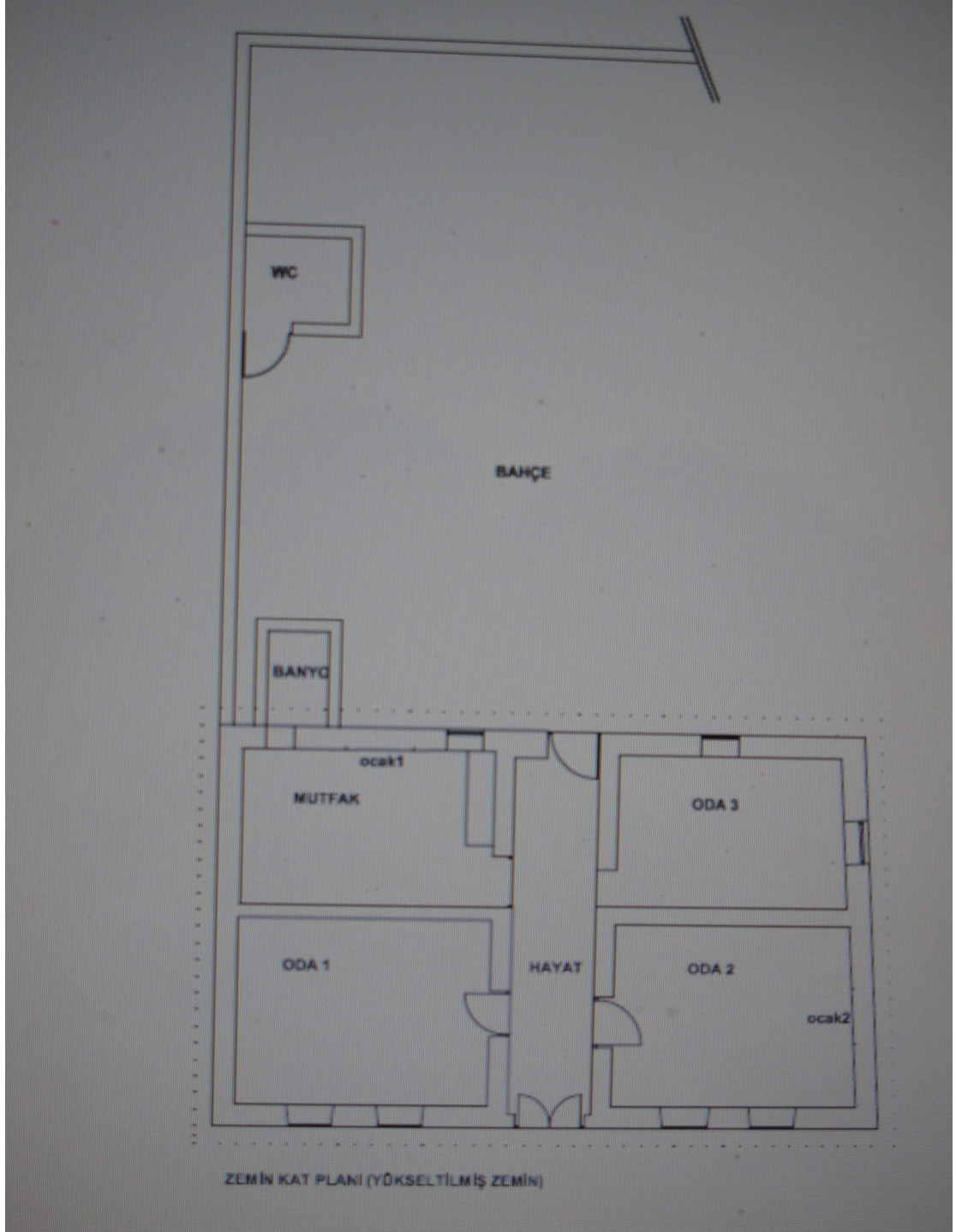


Caddeye Bakan Odalardan Birinin İçten Görünümü



Osmaniye Köyü Yerleşim Planı⁴⁰³

⁴⁰³ Osmaniye Köyü hâlihazır haritası Davutlar Belediyesi arşivinden alınmıştır. (Belediyenin arşivi tasnif edilmediğinden, arşive ilişkin numaralar verilememektedir.)



Göçmen Evinin Bahçesi İle Birlikte Krokisi

3.5. Göçmenlerde Tarihsel Bellek ve Mekân Algılayışı

*Büyükler hep Girit'i anımsarlardı.
Onların oturdukları yer hem ada hem denizdi. Girit hep denizmiş.
Girit, onların anlattıklarına göre, yeşillik, zeytin, deniz, keçi...*⁴⁰⁴

Belleği, *kısa süreli* ve *uzun süreli* olmak üzere iki türde kategorize eden *Cüceloğlu*, *kısa süreli* belleğin birkaç dakikayı geçmeyen hatırlama durumlarında görüldüğünü; *uzun süreli (long term)* belleğin ise saatler, günler, aylar ve yılları kapsayan hatıralarla ilgili olduğunu belirtmektedir. Ona göre *kısa süreli bellek*, biyofizik, *uzun süreli bellek* ise biyokimyasal bir süreçtir ve uzun süreli bellekte hatıralar bir ömür boyunca saklanabilirler.⁴⁰⁵ Belleğin tarihsel bir çalışmadaki önemi ise, bireyin geçmişinde yer alan olayları betimsel bir biçimde yansıtan ve “bireysel hikaye” olarak nitelendirilen “vaka tarihçesi” (*case history*) yöntemidir.⁴⁰⁶ Vaka tarihçeleri de bir çalışmada baz alınan kişilerin sözlü anlatımlarıyla şekillenirler. Bu bağlamda belleğin, belgelenen, hatta “resmi”leşen tarihteki rolünü değerlendiren *Atay*, tarihin soruna çare olmaktan çok, siyasete tercüman olduğunu; siz ‘ne olup bitti’ğine dair ne söylerseniz söyleyin, insanların ‘ne duyup bildiği’nden daha etkili olamayacağını altını çizmektedir. Çünkü belge, belleği değiştirememektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁴⁰⁵ Doğan Cüceloğlu (2010), **İnsan ve Davranışı - Psikolojinin Temel Kavramları** (19. Basım), İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 171-179.

⁴⁰⁶ Doğan Cüceloğlu (2010), **a.g.e.**, s. 45.

⁴⁰⁷ Tayfun Atay (2005), *Ermeni Sorunu Tarihi Olduğu Kadar, Yaşayan Bir Sorundur: Belge, Belleği Değiştiremez*, **Birikim**, Sayı: 193/194, Mayıs-Haziran 2005, s. 147 (146-148).

Yunanistan'da Küçük Asya Araştırmaları Merkezi'nin⁴⁰⁸ 1930-1970 yılları arasında topladığı verileri çalışmalarında değerlendiren *Balta* ve *Millas*, göçmen psikolojisi ve bellek üzerine şu noktalara dikkat çekmektedirler: Sözlü anılar ve sözlü kaynaklar, duygusal yönlerinin ağırlığından dolayı göçmenlerin psikolojik dünyalarını ortaya seren kaynaklardır, fakat hiçbir resmi kaynak ve doküman bu psikolojik ortamı ortaya koyamazlar; anılar içinde sergilenen anlayışların ve yorumların yapısının, kaynağın (yani kişilerin) inanç yapısının karşısı olması ve onu yansıtması da doğaldır. Ortaya çıkan anlayış, sorulan sorularla ilişkili olabileceği gibi, ilgili olmayabilir de. Sözlü görüşmelerin şifresinin çözülmesi ve bir araştırma malzemesine dönüşmesi için belli bir işlemten geçirilmesi gerekir. Eldeki mitoslar ve anlatılar, mevcut mitoslardan kurtulmanın ve onlarla mukayese etmenin yolunu açarlar. Sözlü kaynaklar, mitosların oluşması, simgelerin ve ideolojik yaklaşımların kullanımı, acı olayların baskısı altında belleğin değişmesi ve aldatıcı olması gibi konuların incelenmesinde kullanılabilir. Stereotiplerin, biçimsel yaklaşımların neden benimsendiği ya da reddedildiği ve neden kritik bir tutumun tercih edilmediği de böyle bir çalışmanın içinden çıkabilir. Tarihsel bir yorum oluşturabilmek için,

⁴⁰⁸ Küçük Asya Araştırmaları Merkezi, Küçük Asya (Anadolu) mültecilerinin kültürel mirasını korumanın ulus ve bilim açısından büyük önem taşıdığı fark edilerek, mübadeleden sekiz yıl sonra müzikolog Melpo Logotheti-Merlier tarafından Yunanistan'da kurulmuştur. Kırk yıl içinde, tüm Yunanistan'daki mültecilerin yerleşim bölgelerinde incelemeler yapan araştırmacılar, sözlü tarihin toplam 145 bin sayfalık en büyük arşivini oluşturmuşlardır. Merkez, mültecilere ait 2163 yerleşim alanı tespit etmiş, bunlardan 51 bin 51 bilgi kaynağı esas alarak 1355 tanesinin araştırmasını yapmıştır. Bu yerleşim alanlarının çoğu başka kaynaklarda geçmemektedir; Ertuğrul Aladağ (1995), **Andonia - Küçük Asya'dan Göç**, İstanbul: Belge Yayınları, s. 95. Merkez, müzikten lehçelere, halkbilimine, camaat tarihine, coğrafyaya, etnografyaya, dine, ekonomik hayata, kültürel çevreye, kısacası Ortodoks göçmen nüfusun atalarının topraklarından Yunanistan'a getirmiş olduğu bütün bir kültür mirasını içerir; Merkeze dair diğer ayrıntılı bilgi için bkz. Paschalis M. Kitromilides (2005), *Küçük Asya Araştırmaları Merkezi ve Küçük Asya'da Yunan Kültür Geleneği, Yeniden Kurulan Yaşamlar - 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 27-37. Özellikle son iki yüz yıllık tarihi sürekli göçlere tanıklık etmiş olan Türkiye'de böylesine bir merkezin bulunmaması büyük bir kayıptır. Günümüzde ulusal ve yerel bir takım kuruluşların araştırmaları ve destekleriyle sözlü tarih çalışmaları yürütülmektedir.

mitoslar ve simgelerin anlamları ortaya çıkarılmalı ve tarihsel olaylarla ilişkili kılınmalıdır.⁴⁰⁹

Bellek, zaman içinde değişime uğrayabilir; gelişen ve değişen sosyo-ekonomik ve siyasi konjonktüre göre şekil de değiştirebilir. Edinilen kişisel ya da kişinin mensubu bulunduğu grupça edinilen deneyimler, insan tutum ve davranışlarına yön verebilir. Dolayısıyla, bellek ve deneyimlerin sözlü aktarımları yanlış çıkarımlara yol açabilir ve/veya değişken olabileceğinden ötürü, farklı zamanlarda gerçekleştirilecek farklı çalışmalarda, araştırmacılara değişik bulgular sunabilir. Çünkü hatırlayan kişinin algısal sürecindeki öznellikler, yeniden yapılandırma sürecinde etkilerini gösterirler ve bu durumda, olayın kendisi değil, anımsandığı biçimiyle incelenmesi gerekir.⁴¹⁰ Bu bağlamda tarihsel bir olayın nasıl gerçekleştiğinden ziyade, bu olayı yaşayanların bunu nasıl algıladıkları ve belleklerinde ne şekilde muhafaza edip sonraki kuşaklara aktardıkları sorunu ön plana çıkmaktadır. *Yazılan tarih* ile *yaşanan* ya da *yazılan* ile *belleklerde saklanan tarih* arasındaki fark da budur. *Yazılan tarihin* amacı, her ne kadar *yaşanılanı* her yönü ile kayda geçirmek olsa da bunun mümkün olamayacağı açıktır. Fakat *yazılanı*, *yaşanana* yakınlaştırmak, tarih yazıcılığının bir görevidir. *Kaplan*'a göre *yazılan tarih*, *yaşanılan tarihin* binde biri bile değildir. Biz *yaşanılan tarih* ya da geçmiş hakkında, ancak o devrilerden kalma vesikalar, kitaplar veya eşya vasıtasıyla bilgi ediniriz. Eğer *yaşanılan tarihten* bir hatıra veya bir iz kalmamışsa, o bizim için adeta yok gibidir. Şüphesiz *yaşanılan* her hadise, milletin bütününe veya bir kısmına az veya çok tesir eder. Fakat biz o tesiri, ondan kalan deliller, işaretler vasıtasıyla

⁴⁰⁹ Evangalia Balta, Herkül Millas (1996), *1923 Mübadelesinin Tarihsel Sorunları Üzerine Düşünceler - Bir Destan ve Sözlü Tarih*, **Tarih ve Toplum**, Cilt: 25, Sayı: 149, s. 270-271 (261-271).

⁴¹⁰ Doğan Cüceloğlu (2010), **a.g.e.**, s. 45-46.

bilebiliriz.⁴¹¹ Geriye kalan bu işaretlerin en önemli kaynaklarından biri de şüphesiz ki toplumsal hafızadır ve kişilerin belleklerinde kalanlar da sözlü olarak aktarılırlar. Fakat sözlü anlatımlar geçmiş ve gelecek arasında bir köprü işlevi görürken aynı zamanda bugün anlatılanlar, bugünün süzgecinden geçerek yaşam bulurlar; başka bir deyişle bugün düne sınır koyar ve dün, anımsandığı, kaydedildiği ya da yaşandığı gibi değil yeniden yapılandırıldığı gibi yaşam bulur.⁴¹² Bu yüzden bir kültürün kendi geçmişine ilişkin anlatısını da içeren sözel gelenekler, tarihin yeniden inşasında risk taşımaktadırlar. Çünkü her toplumda mevcut gerçeklikler, anıları etkiler.⁴¹³ Dolayısıyla belleklerde kalanlar bilimsel geçerlilikleri ve gerçeklikleri bakımından her zaman birer soru işareti olarak kalmıştır.

Tüm bunlara karşın, toplumsal hafıza yine de kayda değer bir veri kaynağıdır ve kişinin ve/veya grubun kimlik betimlemesinde önemli bir işlev sahibidir. Çünkü kimliğin, geçmişten gelen ve tarihsel bir takım kaynaklara da dayanan yönü bulunmaktadır. *Giritlilik* kimliği de Girit Adasına ve Adadan göçe yönelik aktarımlarla şekillenen bir kültürel kimliktir. Davutlar'daki göçmenlerin kimliksel betimlemelerinde Girit Adası ve göç olayının yeri ve etkileri de bu yüzden önem arz etmektedir. Davutlar Osmaniye Mahallesindeki yerleşimcilerin belleklerinde kalan ya da bir üst kuşak tarafından kendilerine aktarılanlar, göçmen belleğinde Girit Adasının neler ifade ettiğini; göçün hafızalarda ne şekilde saklandığı ve biçimlendiğini göstermektedir.

⁴¹¹ Mehmet Kaplan (1992), **a.g.e.**, s. 48.

⁴¹² Nurgün Oktik (2007), *Ne Oralı Ne Buralı: İki Kültürlü Olmak*, 10th Ege University International Cultural Studies Symposium - When “Away” Becomes “Home”: Cultural Consequences of Migration (4-6 May 2006, İzmir) (Ed. Günseli Sönmez, Dilek Direnç, Gülden Hatipoğlu), İzmir: Ege University Press, s. 174 (171-180).

⁴¹³ Conrad Phillip Kottak (2001), **a.g.e.**, s. 335.

3.5.1. Göçmen Belleğinde Girit'ten Göçün Nedenleri

Bugün anımsanmasa da Girit'in Yunan topraklarına katılımı, Anadolu'da o devir için en önemli siyasi olaydı; bunu engellemek maksadıyla birçok miting düzenlenmiş, yardımlar toplanmış ve bu girişim protesto edilmişti. Balkan ve Kafkas göçleri de İmparatorluğun dağılma sürecindeki en önemli sosyal olay niteliğindedir. Bu göçler neticesinde Anadolu günümüzdeki demografik yapısına kavuşmuştur.

Girit'te 19. yüzyılın ortalarından itibaren, Adanın Ortodoks ve Müslüman kitleleri arasında dinsel temelli bir gerginliğin olduğu muhakkaktır. Girit Müslümanlarının da Rum çete faaliyetleri dolayısıyla, -özellikle Adanın iç kesimlerinde yaşayanlar- önce şehir merkezlerine gitmişler, sonrasında da Adayı terk etmişlerdir. Bu göçün ana sebebi, Rum milliyetçiliği çerçevesinde gelişen silahlı mücadeledir. Bu mücadele esnasında da Girit Müslümanları hayli zorluklar yaşamışlardır. Bu esnada yaşanan sıkıntılar, Girit sözlü kültürünün en dikkat çekici özelliği olan manilere de yansımıştır:

*“Kim anlamıyorsa
Silah ve teçhizattan
Yaşamayı yasaktır
Girit Adasında”⁴¹⁴*

*“Kritumu omorfo nisi
me omorfes goncades
yafto se triyirizune
tu kozmu i vasilades*

*“Giritim güzel Adam
goncalarla donanmış.
Dünyanın bütün krallarının
paylaşamaması seni bundanmış.”⁴¹⁵*

⁴¹⁴ Kaynak Kişi Ümit Bezek'ten aktaran Vasfi Çilingir (1997), **Girit Türklerinde Musiki Kültürü** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 40.

Böylesine büyük kapsamlı bir göçün, üzerinden bir yüzyılı aşkın süre geçmesine karşın belleklerde yer alması ve bir sonraki kuşaklara aktarılması beklenmekteydi. Fakat alan çalışması esnasında bu yönde doyurucu veriler, kaynak kişiler tarafından aktarılmamıştır. Girit olayları ve Rum çetelerinin faaliyetleri gibi Girit'ten göçün sebepleri üzerinde sözlü kaynaklar, net bilgiler verememektedirler. Adanın hangi bölgesinden, hangi kentinden ya da köyünden geldiklerine dair anlatımlar da doyurucu değildir. Bunun ana sebebi, kaynak kişilerin bir araştırmacıya bunları aktarmak istemediklerinden değil, Anadolu'ya gelen ilk kuşağın sonrakilere bunları iletmemeleridir. Girit'ten göçe dair anlatılardan Lübnan'a yerleşenlerden bir kaynak kişinin anlatımı şu şekildedir:

Babam İbrahim Bekraki'nin, kendi büyükbabası Abdülhamid Bekraki'den dinledikleri şunlardı: 'Giritin en sıcak gecelerinden biriydi. Komşumuzun çocukları dışarıda evin çatısında yatmaya karar vermişlerdi. Gece yarısı yağmur sesi ile uyandık. Şaşkındık! Yazın ortasında hiç yağmur yağar mıydı ki! Kesilen çocukların yere damlayan kanlarını gördüğümüzde şoka uğradık. Daha yakın zamanda, uzakta değil Balalimno köyünde, amcam Hasan Ağa Bekiraki de belki aynı kişiler tarafından öldürülmüştü. Hristiyan çetelerinin saldırılarına karşı daha korunaklı olmak için, tüm köy halkı köyü terk etmeye karar verdi. Nelere sahipsek hepsini aramızda bırakıp Kandiye'ye gittik. Hristiyan milislerin, Girit'teki silahsız Müslümanlara karşı çok iyi tasarlanmış bir etnik temizlik

⁴¹⁵ Tanju İzbec (1996), *Cunda'da Yaşayan Girit Manileri*, **Tarih ve Toplum**, Cilt: 26, Sayı: 156, s. 370 (369-375).

sergiledikleri açığı. Erkekler, korumasız vaziyette bizleri ölümle yüz yüze bıraktığı için Sultan II. Abdülhamit'e çok kızgındı. Bu dizeleri, büyük bir hayal kırıklığı ve üzüntü ile tekrarlıyorlardı:

*Hey Sultan Abdülhamit! Halifesi Peygamberin!
Ne halde Girit'teki Türkler diye, hiç yanmıyor mu yüreğin?
Eğer beş krallık birden üstüme çöreklenirse,
Ne yaparım ağlamak ve haykarmaktan öte?*⁴¹⁶

Erkal'ın Libyalı Hasan Kotron'dan derlediği dörtlük de Girit olayları esnasında Sultan Hamit'in acizliğini ve çaresizliğini göstermektedir:

*“Sultan Hamit veçilus mu, veşilis çe ya ti Krit,
Dedi, lipase ti Turça apu çeyete sti Krit.
Lipumeti çe çeğome, ida bor ona kano,
Efta vasilya çeğude, sti cefalim apano.*

*Benim ve Girit'in vekili Sultan Hamit,
Girit'te yanmakta olan Türklüğe acımıyor musun?
Acıyorum, yanıyorum ama ne yapabilirim,
Başımın üstünde yedi düvelin ateşi yanıyor.”*⁴¹⁷

⁴¹⁶ 30 Numaralı Kaynak Kişi. “Girit'teki Türkler” ifadesi, Ada Müslümanlarının kendilerini “Türk kimliği” ile tanımladıklarının bir göstergesidir. Dörtlükteki “beş krallık” ile bahsedilen, Büyük Britanya, Fransa, Rusya, Avusturya-Macaristan ve İtalya olmalıdır. Kaynak Kişi bu dörtlüğün Giritlisesini ve İngilizcesini birlikte vermiştir. Dizelerin İngilizceden Türkçeye çevrimi tarafımca gerçekleşmiştir. Orijinali şu biçimdedir:

*“Sultan Hamit vasila, halifi tu profiti
Dhen di ti lipase ti Turcha, pu cheyete stin Kriti?!!
Lipume ti, che klego ti, ma ida bor ona kano?!!
Pende vasilya stekunde, stin jefalim apano.”*

Bu maninin aynısı Erkal tarafından Aydın'da da derlenmiştir. Bu durum maninin göç öncesi Girit'te yaygın olduğunu göstermektedir; Ali Ekrem Erkal (2008), **Geleneksel Kültürüyle Türk Girit - Üçüncü Kitap: Toplum**, İzmir: Grafmat Basım ve Reklam San. Tic. Ltd. Şti., s. 75.

⁴¹⁷ Ali Ekrem Erkal (2008), **a.g.e.**, s. 74.

İzbek'in Girit mübadillerinden derlediği manilerde, Ada Müslümanlarına Rumlar tarafından yapılan eziyetin izleri bulunmaktadır.⁴¹⁸

*“Ç’enas papas piskopşanoz
apu na feyi hala
tu Muhammed çe t’Ali
na eşi ti katara*

*“Bir piskopoz papaz var
ki dilerim vurulsun.
Muhammed’in ve Ali’nin
bedduası üstünde olsun.”*

*“Ç’enas papas piskopşanoz
ezoçene arzuhali
napniksune ton Arif Ağa
tomorfo palikari*

*“Bir piskopoz papaz var ya
verdi de arzuhali
boğsunlar Arif Ağa’yı
yakışıklı delikanlıyı...”*

Davutlar’da da Girit’te Müslümanlara karşı yapılan saldırılar nedeniyle atalarının kaçarak, hatta yanlarına bir şey alamayarak Anadolu’ya gelmeleri üzerine yapılan vurgu, göç olayının en trajik ya da en önemli boyutunun bu yönde olduğu izlenimini vermektedir.⁴¹⁹

*Yaşadıkları yerde Türk-Rum karıştı. İyi komşuluk yapmışlar, iyi geçiniyorlarmış önceleri. Samimiydik komşularımızla diyorlardı. Sonra ortalık karıştı, savaşlar vardı. Bu yüzden Girit’ten ayrıldılar.*⁴²⁰

⁴¹⁸ Tanju İzbek (1996), *a.g.m.*, s. 373.

⁴¹⁹ Göçün nedenlerine dair sözlü bir takım aktarımlar gerçekleşmiş olsa da göç olayının tarihi kaynak kişilerce net olarak ifade edilmemiştir. Örneğin 29 Numaralı Kaynak Kişi: “Kaç yılında geldiklerini sormaya merak etmedik, ilgimizi de çekmedi. Göçün sebepleri konusunda da konuşmuyorlardı. Biz de sormadığımız için anlatmamış olabilirler. Şimdiki düşüncelerimiz, aklımız olsa sorardık.”

⁴²⁰ 12 Numaralı Kaynak Kişi

*Oradaki yaşantıları iyi değildi. Anneannem söylerdi: ‘Akşam oldu mu içerde kitlenirdik; dışarıya çıkamıyorduk Rum baskınlarından dolayı.’ Çoğunluk kimdeyse, selamet onların oluyor.*⁴²¹

Rum çetelerinin, İngilizlerin kışkırtması ve desteği ile köylerine baskınlar yaptıkları, bundan rahatsız olan Müslüman nüfusun da Adayı terk etmek zorunda kaldığı, özellikle vurgulanan anlatılardır:

*Artık bıçak kemiğe dayanmış. İngilizlerle Rumlar bir oluyor, katliam yapıyorlar. Rumcada “sfaji” derler, yani “katliam/kıyım” anlamında. Bunu sürekli olarak aile içinde konuşuyorlardı. Zaten komşular ‘kaçın, bu gece şu olacak, basacaklar burasını; size de bir şey yapabilirler’ diyorlarmış. Hatta babam tarafı kaçarlarken, o zamanlar siyah peçe, çarşaf vardı; o şekilde erkekler giyinmiş, kadın olarak kayığa binmişler de gitmişler. Başka ülkelere de gidenler olmuş; ama bizden değil. Gemi örneğin Girit’ten kalkıyor, Suriye’ye uğruyor. Suriye’de de kalanlar oluyor. Sonradan gelenler de oldu. Mesela 1915’te filan... Orada azmış⁴²² Yunanlılar; Türkler çok azınlıkta kalmış. Çok rahatsız ediyorlarmış. Kaçabilen kaçmış. Hatta kayıkla kaçanlar olmuş. Koca Akdeniz’i kayıkla aşma cüretini göstermişler.*⁴²³

⁴²¹ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁴²² Kaynak Kişi “azmış” kelimesini burada, “taşkınlıkta ileri gitmek, azgınlaşmak” anlamında kullanmaktadır.

⁴²³ 8 Numaralı Kaynak Kişi



Fehim Çoban ve Arkadaşlarının Girit Hatırası⁴²⁴

Bunlar, İngilizlerin katliamından... İngilizler, Rumları desteklemişler. 1909'da gelmişler. Annemler 1890'larda gelmiş. Babam, mübadele ile Mersin merkeze yerleşmiş. Orda bir ev vermişler. Ne hayvan ne keçi... Mustafa⁴²⁵ adlı arkadaşı daha evvel buraya gelmiş. Mersin'de bunlar duramadılar. Sivrisinek ve sıcak mesleklerini orda yaptırmamışlar. Mustafa, mektupla babamı teşvik ede ede buraya getirmiş. Sait Ağa adlı bir arkadaşı da babamı araya araya buluyor ve buraya getiriyor. Davutlar'da toplanma çok olmuş. Gemiyle gelmişler. Kaçarak geldi, üst başıyla. Gemi ile gelmişler

⁴²⁴ Hüseyin Çoban Özel Arşivi

⁴²⁵ Kaynak Kişi Hüseyin Çoban'ın babası Fehim Çoban'ın arkadaşı olan Mustafa adlı 14 yaşındaki şahıs, fotoğraftaki ortada, sandalyeye oturan kişidir.

*ama Üç-dört günde anca gelmişler. Annemin babası Çanakkale’de kalmış. Davutlar’dan savaşa katılmış. Annem de Davutlarda doğmuş.*⁴²⁶

Davutlar’da, Adayı kaçarak terk etmek zorunda kalmanın etkileri kuşaktan kuşağa aktarılmakta ve ilk kuşağın bu göç olayı nedeniyle yaşadığı travma hâlâ derin izlerle yaşatılmaktadır:

*Girit’ten nasıl bahsederlerdi? Ters... Buraya isteyerek gelmemeleri... Bir şekilde buraya zorlanıp gelmişler. Onların babalarının, dedelerinin söylediği bu şekilde: ‘Biz buraya isteyerek gelmedik’ demişler. Buraya getirildik tarzında konuşmuşlar. Getirildikten sonra, burada yaşama, geçinme imkânı sağlamışlar sanırım ve ondan sonra da burada devam etmişler yaşamlarına.*⁴²⁷

Onlar oradan kabadayı olarak gelmediler; yalnız eğitilmiş bir maymun olarak geldiler. Eğitimleri neydi biliyor musun? Orda onları camiye koydular yaktılar, ateşe tutular yaktılar. Kapattılar geçtiler... Eğitim değil mi bu? Kaçanlar geldi buraya. Üniversite değil mi o? Hayvancılık yaptılar babamlar milli parkta.⁴²⁸ Dokuz sene kaldılar milli parkta. Akşam yemeğini yediler, 5-6 kişi gruptular. Onların hepsi yatmadılar, kendilerini korudular. Konakladıkları yerde kalmadılar, ayrı tek tek kulübe yaptılar, herkes kendi kulübelerinde kaldı. Baskın

⁴²⁶ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁴²⁷ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁴²⁸ Kaynak Kişinin bahsettiği milli park, Dilek Yarımadası Milli Parkıdır.

*yaparlar, hayvanları alırlar diye... Bunların hepsi eğitimden, aldıkları eğitimden... Oradaki yaşadıklarını anlatırlardı. Babaannem de anlatıyordu, Osmaniye sakinleri de anlatırdı. Kardeşi kalmış, annesi kalmış, dayısı kalmış orda. Kardeşleri camide yanmış. 200-700 kişiyi camiye koyup ateşe atmışlar.*⁴²⁹

Girit Adasında Hanya, Sitiya gibi irili ufaklı birçok yerleşim yeri olmasına karşın göçmenlerin sözlü aktarımları, Davutlar'daki Giritli göçmenlerin Adanın tam olarak neresinden geldiklerine dair bir sonuç çıkartmaya yetmemektedir. Bunda, göçmenlerin Adanın farklı coğrafyalarından gelmeleri pay sahibi olsa da “gelen yerin” göçmen belleğinde bir bütün olarak algılanmasına ve anayurt imgesinin Ada ile özdeşleşmiş olmasına bağlanmalıdır.

Osmaniye Köyüne iskân edilen Giritlilerin, Adanın hangi yerleşim biriminden geldiklerine dair bilgiye, tüm çabalara karşın ulaşamamıştır. Nüfus kayıtlarında çoğu kez Kandiye şehrine işaret eden ifadelerle karşın, göçmenlerin sosyo-ekonomik yapısı irdelendiğinde bunların şehir merkezlerinden ziyade kırsal alanlardan geldikleri rahatlıkla iddia edilebilir. Kaynak kişiler genelde Adanın neresinden geldiklerine dair bilgi aktarmasalar da bazıları, “Kestel/Kestelli” ifadelerini kullandıklarına da şahit olunmuştur. Latince bir kelime olan ve İngilizceye de “castle” olarak geçen bu kelimenin Türkçe anlamı “kale”dir. Yapılan çalışmalar sonunda Girit'te birçok “Kestel/Kestelli” adında yerleşim yerinin olduğu sonucuna varıldığından, kaynak

⁴²⁹ 1 Numaralı Kaynak Kişi

kişilerin bu aktarımından da bir sonuç çıkarılamamıştır.⁴³⁰ Fakat genel kanı, göçmenler arasında akrabalık bağı bulunan kişiler olmasına karşın, Osmaniye’ye yerleştirilenlerin Adanın farklı coğrafyalarından gelen kişiler olduğudur. Bu çıkarıma örnek vermek gerekirse, bir kaynak kişi bu konuda “*Ailem Kandiye’den gelme; merkezden. Osmaniye Mahallesinde Giritliler Kandiya’dan Retimnos’tan (Resmo) geldi; Hanya’dan geldi; Sitiya’dan geldi. Sitiya dedikleri Kuşadası gibi bir ilçe. Ama hangi köyden olduklarını bilmiyorum.*”⁴³¹ şekilde bir aktarımda bulunmaktadır. Bir başka kaynak kişi ise, anneannesinin anlattığına göre kendisinin Dafni’den,⁴³² halasının kocasının da Kastro’dan⁴³³ geldiklerini belirtmekte, köyde Rum ve Türklerin karışık biçimde beraber yaşadıklarını da eklemektedir.⁴³⁴ Sonuç olarak, göç üzerinden yüzyılı aşkın bir sürenin geçmiş olması ve Adanın çeşitli bölgelerinden göçmenlerin Davutlar’a yerleşmesi, “ata memleketi”nin toplumsal hafızada sırf Girit Adası olarak kalmasını sağlamış, asıl gelinen küçük yerleşim birimlerinin kuşaktan kuşağa aktarımı bu şekilde kesintiye uğramıştır.

Göçmen belleğine dair bir başka irdelenen mesele, Davutlar’daki Giritlilerin, Adada geçimlerini ne şekilde sağladıkları yönünde olmuştur. Bir göçmen topluluğun, göç ettiği yerde de “en iyi bildiği” üretim modelini hayata geçirmesi ve yerleştiği coğrafya, iklim ve bitki örtüsünün kendilerine sağladığı olanaklarla ekonomik gelir

⁴³⁰ Kezâ Batı Anadolu’da da “Kestelli” adında birçok yer mevcuttur. Aydın’a bağlı Nazilli İlçesinin bir köyü günümüzde dahi bu adı taşımaktadır.

⁴³¹ 1 Numaralı Kaynak Kişi. Diğer sözlü kaynaklar da Davutlar’daki Giritlilerin, Adanın farklı yerlerinden geldiklerini doğrulamaktadırlar. 14 Numaralı Kaynak Kişi: “*Anne, baba Giritli... Annem be babam Türkiye doğumlu; Girit’te köyde mi kentte mi yaşadıklarını bilmiyorum. Annem hiç anlatmıyordu.*” 8 Numaralı Kaynak Kişi: “*Girit’ten karışık olarak geliyorlar. Rethemno’dan (Resmo) gelenler var; Hanya’dan gelenler yok burada. Hanımın babası Hanya’dan gelmişler ama İzmir’e yerleşmişler.*”

⁴³² Dafni, Resmo kenti ile Kandiye kenti arasında, Adanın iç kesimlerinde bulunan küçük bir yerleşim birimidir.

⁴³³ “Kastro” ismiyle bahsedilen yer, Adada ayrı bir yerleşim yeri değil, Kandiye’nin Kaleiçi semtidir.

⁴³⁴ 2 Numaralı Kaynak Kişi.

açısından eski alışkanlıklarını devam ettirmesi beklenir. Girit'teki sosyo-ekonomik yaşantıya dair aktarımlar, Davutlar'a yerleşik Girit göçmenlerinin atalarının çoğunlukla tarım ve hayvancılıkla geçimlerini sürdürdükleri yönündedir.⁴³⁵ Bu bağlamda göçmenlerin yerleşimine uygun bulunan arazinin onların yaşam tarzlarıyla uygunluk gösterdiği apaçıktır.

Atalarının Girit'te tarım ve hayvancılıkla uğraştıkları, kasaplık, fırıncılık ve dokumacılığın ana geçim kaynakları olduğu sıkça dile getirilen bir diğer tarihsel belleğe dair anlatıdır.⁴³⁶ Giritliler, göçün ardından da Anadolu'da benzer işlerle uğraşmışlar, hatta bu uğraşları kuşaktan kuşağa “baba mesleği” olarak sürdürmüşlerdir:

Çiftçilikle başladım, kasaplıkla bitirdim işi. Hayvancılık yaptım, baba mesleği... Küçükbaş, peynir de lor da süt de vardı. O dönemlerde çiftçilik de vardı; domates ekerdik, patlıcan ekerdik. Sabun vardı ama zeytinimiz yok denecek kadar vardı. Zeytini Giritliler getirdi ama uğraşacak olan yoktu. Girit'in zeytini daha ufak olurmuş ama çok lezzetli çok olurmuş. Kerestecilik yaptım,

⁴³⁵ Çoğu kaynak kişi, atalarının üretim modellerine dair aktarımlarda bulunurken, bazıları ise kendilerine bu konuda bir anlatının gerçekleşmediğini özellikle vurgulayıp, bunun yerine Adanın kendilerine uygun imkanlar sağladığını belirtmekle yetindiklerini söylemektedirler. Bu konuda örneğin 8 Numaralı Kaynak Kişi, “*Girit'te yaptıkları işleri pek anlatmadılar. Yalnız oranın çok zengin, çok verimli olduğunu söylerlerdi. Herkes Girit'i özlerdi; 'ah şöyleydi, ah böyleydi' derlerdi. Girit'in her şeyi çok verimliymiş. Kıbrıs'ta kışın soba istemeyecek kadar ılık geçiyor; Girit de aynı.*” demektedir.

⁴³⁶ 3 Numaralı Kaynak Kişi: *Girit'te hayvancılık olması gerekiyor sanırım; sürüleri olması lazım.*”

*kardeşimle beraber. O işle beraber inşaata girdik, bu sahilde, o imkânla bana göre çok inşaat yaptım.*⁴³⁷

*Orada da annemin babası fırıncılık yapıyormuş, Şirince'ye*⁴³⁸
gelince de aynı işi yapmış. Babamın babası da orada kasapmış,
*burada da aynı işi yapmış.*⁴³⁹

*Girit'teki geçim kaynakları konusunda pek bilgim yok çünkü çocuk yaşlardaydık. Ancak Girit'in çok güzel olduğu anlatırlardı, Türkiye'de de ipek böceğinden elde ettikleri ipekle evde dokuma yaparlardı anneannem.*⁴⁴⁰

3.5.2. Mekân Algılayışı: “Sultan Hamit Evleri”

Mekân, toplumdaki insanlar arası egemen olan ilişkilerin, insan-kurum ilişkilerinin ve etkileşimlerinin oluşturduğu bir durumdur ve kendiliğinden oluşmaz; insanlar-kurumlar arası ilişkiler mekâna yansır ve bu yansıma toplumdaki egemen ilişkilerin doğada somutlaşmasıdır.⁴⁴¹

⁴³⁷ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁴³⁸ Şirince (eski adı ile Çirkince/Kırkınca), İzmir'in Selçuk İlçesine bağlı, Girit ve Batı Trakya mübadillerinin iskân edildiği bir köydür. Buradaki Girit göçmenlerinin Davutlar'daki göçmenlerle akrabalık bağları bulunmaktadır. Mübadeleden önce hayli büyük bir Rum Ortodoks yerleşkesi olan Şirince, günümüzde renkli kültürel dokusu ve mimari özellikleriyle iç ve dış turizm açısından önemli bir yerdir.

⁴³⁹ 12 Numaralı Kaynak Kişi

⁴⁴⁰ 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁴⁴¹ Mümtaz Peker (1998), *İzmir'e Göçler ve Mekan Olgusu*, **II. Uluslararası İzmir Sempozyumu - Tebliğler** (Haz. Necmi Ülker), İzmir: Ege Üniversitesi İzmir Araştırma ve Uygulama Merkezi, s. 92 (91-101).

Yaşanılan mekânın kimlik algılaması üzerine etkileri de olabilmektedir. Bu durum göç olayı ile ilişkilendirilen bir mekânın, kişilerin kimlik kurgularında oynadığı rolde de belirebilmektedir. Çünkü göçmenler, göç ettikleri topraklarda iskânlarına dair aksi bir uygulama yoksa eğer ya büyük kentlerin kıyısında gettolar oluştururlar ya da kendilerine tahsis edilen yerlerde, kendilerine benzer kişilerle yeni bir yaşam çevresi kurarlar. Göçmenlerin yerleştiği yerleşim yerleri bu yüzden gelenin coğrafyanın sosyo-kültürel özelliklerini hep taşır.

Davutlar örneğinde de Osmaniye Mahallesi, *Giritlilik* kimliğinin belirmesinde ve bu kimliğin algılanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla bu mahalle, her ne kadar Osmaniye Mahallesi ismini taşısa da bir Giritli Mahallesi'dir.⁴⁴² Orada yaşayanlar Giritli olduklarını, mekânsal isimlendirme ile algılarlar; mahalle dışındakiler de orada yaşayanların çoğunun Giritli olduğunu bu isimlendirme ile kavrarlar.

Osmaniye Mahallesinin bir Giritli Mahallesi olması dışında, buradaki göçmen konutlarının II. Abdülhamit⁴⁴³ zamanında yapılmasından dolayı, bu mahalledeki konutlar halk arasında "Sultan Hamit evleri" olarak adlandırılmaktadır.

⁴⁴² 8 Numaralı Kaynak Kişi: "Bu mahalleye Giritli Mahallesi de denirdi." Giritlilerin yoğun yaşadığı mahallelere bu ismin verildiğine Anadolu'nun başka yerlerinde de rastlanılmaktadır. Örneğin Mudanya'da ve Bodrum'da, isimleri farklı olsa da halk arasındaki tabirleriyle birer "Giritli Mahallesi" bulunmaktadır.

⁴⁴³ II. Abdülhamit, 1876-1908 yıllarında hüküm sürmüş bir Osmanlı padişahıdır. II. Abdülhamit'in Osmanlı hükümdarı olduğu yıllar için gerçekleştirilen 'ulu hakan/kızıl sultan' tartışmalarını ya da örneğin dönemin eğitim faaliyetlerinin övülmesi ama baskıcı sistemin yerilmesi gibi atışmaları bir kenara bırakırsak, bu devir ve sonrası Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi toplumsal tarihi açısından aslında bir göç tarihidir.

Davutlar'daki Giritli göçmenler, kendilerine (atalarına) II. Abdülhamit'in "sahip çıkması ve kendilerine barınacak evler inşa etmesi" dolayısıyla hâlâ derinden bir şükran ve sevgi beslemektedirler. Esasen aynı dönemde Anadolu'ya gelmiş ve Osmanlı'nın imkânlarıyla iskân edilmiş olan tüm göçmen topluluklarda -göçlerinin sebeplerinin o dönemde uygulanan yanlış politikalar ile askeri ve siyasi başarısızlığın da olduğunu umursamadan- aynı hissiyatın olduğunu söylemek yanlış olmaz. *Somel* de bu durumu şu sözleriyle desteklemektedir:

*"(19. yüzyıl) Muhacirlerin(in) önemli bir bölümü Abhaz, Arnavut, Boşnak, Çeçen, Çerkez, Giritli, Pomak gibi esasen anadili Türkçe olmayan Müslüman kitleleri olmasına karşılık, Osmanlı Devleti'ni ve padişahını kendilerine bir hami ve siyasal sadakat odağı olarak kabul etmekteydiler... Sünnî Müslümanlığın ve Osmanlı siyasî birliğine ve tarihsel geleneğine bağlılığın güçlü olduğu bu unsurlar, iskân edildikleri Batı, Orta ve Doğu Anadolu topraklarını kendilerine yeni bir yurt bellemeleri sonucunda taşrada Osmanlı Devleti'ne siyasî olarak yakın duran önemli bir nüfus faktörünün gelişmesine katkıda bulunmuşlardır."*⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ Selçuk Akşin Somel (1997), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği, Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (Haz. Nuri Bilgin), İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 77 (71-83). Belki de bu "Osmanlı Devleti'ne siyasî olarak yakın durma" durumu, çok partili rejime geçtikten sonra Osmanlı geçmişine Cumhuriyet Halk Partisi'nden daha fazla vurgu yapan Demokrat Parti'yi, "eski" Giritlilerin "mübadil" Giritlilerden daha fazla desteklemiş olmalarının sebebi olabilir.

Atalarının yaşadığı konutların II. Abdülhamit zamanında yapıldığına dair aktarımlara alan araştırması sırasında da sıklıkla rastlanmıştır. Bu durum, göçmenlerin Anadolu'ya gelişleri ardından en büyük sıkıntıları olan iskân meselesinin, bir şekilde alt kuşaklara yansımastır, denilebilir:

*Sultan Hamit ev yapıyor 1896 yılından sonra; ben onların içinde yaşadım ama bitiş tarihini bilemiyorum. Giritliler evler için bir ücret ödemiyorlar. Tamamen Sultan Hamit bitiriyor evleri ve onlara devrediyor.*⁴⁴⁵

*Dedem burada oturuyordu. Osmanlı buraya yerleştirmiş. Bu evler Sultan Hamit'inmiş; Sultan Hamit bıraktı bunları buraya. Dedem de bu evlere yerleşmiş. Karşılığında para vermemişler. Tarla almamışlar.*⁴⁴⁶

*Planlı dört sıra ev vardı. Çok nizami idi. İki odası var. Tam bir çiftçiye cevap verecek şekilde yapılmış. Ortada hayat, karşılıklı iki oda, birisi yatak odası, diğeri mutfak vazifesini görüyor. Birisinde ocak var, şömine var. Arkasında hem hayvanları hem de samanı koyacağın yerler var. 140 m2 hemen hemen ev. Arsası ile birlikte 550 m2. Üst kısımdaki evlerin arsası daha geniş... Dışarıdaki fırınlar sonradan yapıldı.*⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁴⁴⁶ 12 Numaralı Kaynak Kişi

⁴⁴⁷ 8 Numaralı Kaynak Kişi

Günümüzde Davutlar'ın -özellikle turizmin başlamasından sonra- geçirdiği demografik, sosyo-ekonomik ve kültürel tüm değişimlere karşın, “Giritli Mahallesi” ve “Sultan Hamit evleri” imgeleri hâlen varlığını korumakta ve *Giritlilik* kimliğinin Davutlar örneğinde sürdürülebilirliğini temsil etmektedir.

IV. BİR KÜLTÜREL KİMLİK OLARAK GİRİTLİLİK

4.1. Ana Dilde Değişim ve Dönüşüm Süreci

Dil, belirli kurallara göre bir araya getirilmiş sesleri ve işaretleri kullanarak gerçekleştirilen simgesel iletişim sistemidir ve o dili paylaşan herkes tarafından, toplumun önceden kararlaştırdığı anlamlar çerçevesinde anlaşılabilir.⁴⁴⁸ Kavramsal olarak insan dilinin biyokültürel tabanlı bir olgu olduğunu belirten *Mengü*, insana ait konuşma organlarının niteliğinin, sinir sisteminin ve beynin oldukça karmaşık yapısının konuşma olayı için biyolojik anlamda bir hazır bulunmuşluk durumu yarattığını fakat dilin kültürün ortaya çıkardığı bir ürün mü olduğu yoksa insan dili sayesinde genel anlamda kültürün ve daha sonra da alt kültürlerin mi oluştuğu konusunun, günümüzde hâlâ kesin saptanamamış bir sorun olarak karşımızda durduğunu açıklamaktadır. Bununla birlikte *Mengü*'ye göre dil, kültürün sembolik bağlamdaki anlatımı veya kültürün bir göstergesidir.⁴⁴⁹

Dil, belirli bir zamansal-mekânsal bağlamda var olmaz; o, dili kullananların somut pratiklerinden çıkarımlar yaparak meydana getirilir.⁴⁵⁰ Bu yüzden diller, her biri kendine özgü bir kültüre sahip toplumun üyeleri tarafından konuşulur. İnsanlar dokunma, el kol hareketleri ve duruş gibi pek çok yolla iletişim kursa da dil olmadan kişiler, olaylar, duygular ve yaşamadıkları deneyimler hakkında başkalarına bilgi

⁴⁴⁸ William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), *a.g.e.*, s. 210.

⁴⁴⁹ Güven Mengü (2002), *Dil, Kültür ve Düşünce İlişkisine Antropolojik Bir Bakış*, *Antropoloji*, Sayı: 14/2002, Ankara, s. 73 (67-80).

⁴⁵⁰ Anthony Giddens (2005), *Sosyal Teorilerin Temel Problemleri - Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, s. 479.

aktarımında bulunamazlar.⁴⁵¹ Dil kullanımı kültürü, kültür ise dili kullanım biçimini yansıtır. Dolayısıyla dil, kültürün yapıtaşdır; çünkü dil aracılığıyla insanlar bir nesilden diğerine kültürlerini aktarabilir.⁴⁵²

Antropolojinin insan dillerini inceleyen dalı linguistik (dilbilimsel) antropolojidir ve antropolojinin karşılaştırma, farklılaşma ve değişime ilgisine örnek oluşturur. Linguistik antropologlar, dilin mekân ve zaman içinde, toplumsal ve kültürel bağlamında incelemeler yaparlar.⁴⁵³ Bu dalın “betimsel dilbilim”, “tarihsel dilbilim” ve “etnik dilbilim” (etnolinguistik) olmak üzere üç ana dalı bulunmaktadır.⁴⁵⁴ Edward Sapir’in kurucusu olarak kabul edildiği modern etnolinguistik, dilin toplumla, kültürle ve insan davranışlarıyla olan bağlarını inceler.⁴⁵⁵ Sapir dilin, insanın çevresinin ve deneyimlerinin sırf bir sembolik envanteri olmadığını, onun kendine has kuralları olan bir güç olduğunu iddia etmekte⁴⁵⁶; kişinin gerçeklik anlayışının, lisan vasıtasıyla düzenlenen, dünyanın özetlenmiş bir versiyonu olduğuna inanmaktadır.⁴⁵⁷

⁴⁵¹ Chambers konuya farklı bir bakış açısı getirerek, dilin aslında bir iletişim aracı olmadığını, her şeyden öte kendiliklerimizin ve anlamın kurulduğu kültürel bir inşa aracı olduğunu vurgulamaktadır; Ian Chambers (1995), **Göç, Kültür ve Kimlik** (Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 37.

⁴⁵² William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), **a.g.e.**, s. 116, 209-210, 240.

⁴⁵³ Conrad Phillip Kottak (2001), **a.g.e.**, s. 14.

⁴⁵⁴ “Betimsel dilbilim” (*descriptive linguistics*), cümlelerin nasıl kurulduğu ve eylemin nasıl çekildiğini araştırıp dilin bütün özelliklerini kaydederek, betimleyerek ve çözümleyerek bir dili ortaya çıkarmaya çalışır; dillerin değiştiği gerçeğiyle ilgilenen “tarihsel dilbilim” (*historical linguistics*) ise, dillerin zaman içinde nasıl gelişip değiştiğini irdeler ve yeni dillerdeki gelişimi anlayabilmek için eski dilleri inceler; eski diller arasındaki ilişkiyi ele alır; William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), **a.g.e.**, s. 68, 219, 233-234, 240, 259. Betimsel ve tarihsel dilbilime dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Carol R. Ember, Melvin Ember (1973), **Antropology**, New York, USA: Appleton Century Crofts, s. 230-237.

⁴⁵⁵ Thomas Hylland Eriksen, Finn Sivert Nielsen (2010), **a.g.e.**, s. 102.

⁴⁵⁶ Edward Sapir (1931), s. 578’den aktaran Carol R. Ember, Melvin Ember (1973), **a.g.e.**, s. 240..

⁴⁵⁷ Daniel G. Bates, Fred Plog (1990), **a.g.e.**, s. 276.

Dil, biyoloji ve kültür dizgeleri üzerine etnografik çalışmalar bir tarafa bırakılırsa, Giritli göçmenlerin büyük çoğunluğunun gerek Adada gerekse Anadolu'ya geldikleri ilk yıllarda, ana kıta Yunanistan ile diğer Ege Adalarında konuşulan *Elenikadan* (Yunancadan) bir şekilde ayırdıkları, adına *Giritlice*, *Kritiki* ya da *Kritikos* dedikleri Rumcanın bir diyalektiğini konuştukları olgusu, bu çalışma kapsamında ele alınan başlıca meseleden biridir. Bu dil, hemen tüm Giritlilerin ana dilleriydi. *Giritlilik* kimliği vurgusunda öne çıkan, bu topluluğu diğer göçmen topluluklarından ve yerli halktan ayıran başlıca olgu, işte bu ana dilleridir. Kimlik vurgusunda ana dilin niçin önemli olduğu; göçmen kimliğinde ana dilin etkisinin neden bu denli yoğun gözlemlendiği; ana dilin nasıl bir değişim ve dönüşüm süreçlerinden geçtiği, bir takım sorulara yanıt vererek açıklanabilir:

- a. Osmanlı'da hangi diller konuşuluyordu? 19. yüzyıl itibarıyla gelişen olaylar neticesinde ana dili Türkçe olmayan hangi topluluklar Anadolu'ya gelmişlerdir?
- b. Cumhuriyet sonrası, ana dili farklı olan topluluklara karşı ulus-devletin yürüttüğü politikalar nelerdir? Ana dilin Türkçeye dönüşmesinde Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim politikaları ne denli etkili olmuştur?
- c. Ana dille birlikte, mani ve geleneksel müzik gibi sözlü kültür⁴⁵⁸ öğeleri bu süreçten nasıl etkilenmişlerdir?
- d. Ana dil meselesine kuşaklar arası yaklaşım farklılığı nelerdir?

⁴⁵⁸ Sözlü gelenek, uzun yıllar süregelen kültürel süreç ve ürünlerin yazıya dökülmemesi durumudur. Buna mitler, seçereler, aile gelenekleri, bilginin geleneksel formları, hikâyeler, belirli bir topluluğun kendi tarihlerine dair paylaştıkları ortak simgeler örnek gösterilebilir; Ruth Finnegan (1996), *Oral Tradition*, **Encyclopedia of Cultural Anthropology** (Ed. David Levinson, Melvin Ember), Volume: 3, New York, USA, Henry Holt and Company, s. 887 (887-891). Konuşma ve dinleme ağırlıklı kültürlerde genellikle zengin bir öykü anlatma ve hitabet geleneği bulunmaktadır. Bu kültürlerde söylev, eğitimde, çatışma çözümünde, politik karar verme sürecinde, ruhani ve doğa üstü geleneklerde ve yaşamın pek çok boyutunda önemli yer tutmaktadır; William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), **a.g.e.**, s. 255.

4.1.1. Osmanlı Coğrafyasında Diller

“Bizim dilimiz, aynı zamanda bizim tarihimizdir.”⁴⁵⁹

Osmanlı İmparatorluğu’nun genişlemesi ile birlikte Türkçe de Akdeniz, Balkanlar ve İslam dünyasına yayılmıştır. Bu yayılma aynı zamanda, 10. yüzyıldan beri Batıya doğru yönelen Türkçeyi bölgede egemen dil haline getirmiştir.⁴⁶⁰ Osmanlı’nın topraklarını genişletmesine paralel olarak, belirtilen coğrafyada yaşayan birbirinden farklı etnik ve kültürel özelliklere sahip topluluklar da Osmanlı’nın parçası olmuşlar ve İmparatorluğun çokkültürlü yapısının unsurlarını oluşturmuşlardır. Belirtmek gerekir ki Osmanlı-Türk kültürü, sadece Doğu (Arap ve Fars) unsurlardan değil, barındırdığı gayrimüslim unsurlardan da (Rumlar, Balkanlılar, Ermeniler, vs.) etkilenererek yoğrulmuş bir sentezdi. Bu kültürün birleştirici noktası, ifade aracının Türkçe olmasıydı. Gündelik yaşamdan müziğe, her alanda etkisi görülen bu *Alla Turca* kültüre, Türk olmayan cemaatler de katkıda bulunmuşlardır.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Jakob Karl Ludwig Grimm (1984), **On the Origin of Language** (Trans. Raymond A. Wiley), Leiden, the Netherlands: E.J. Brill Press, s. 20. Cümlelerin orijinali Almanca “*Unsere Sprache ist auch Geschichte*”; İngilizce “*Our language is also our history*” şeklindedir.

⁴⁶⁰ Koloğlu, Avrupalıların 11. yüzyıldan itibaren Selçukluları ve Osmanlıları “Türk” diye anmalarını ve ülkelerine “Türkiye” adı vermelerinin sebebini bölgelerinde Türkçenin hâkim olmasından ileri geldiğini iddia etmektedir; Orhan Koloğlu (1998), *Arap Harflerini Kullanmayan “Millet”lerdeki Dil Sorunlarının Osmanlı’nın Son Yüzyıldaki İç Gerginliklere Katkısı*, “**Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar**” I. Uluslararası Tarih Kongresi (24-26 Mayıs 1993) **Kongre Kitabı**, Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 73 (72-90).

⁴⁶¹ Orhan Koloğlu, (1998), *a.g.m.*, s. 73.

Osmanlı'nın çokkültürlü yapısı içinde altmıştan fazla dinî ve etnik grubun olduğu belirtilmektedir.⁴⁶² Bunun anlamı, bir o kadar, hatta daha fazla dil ve lehçenin varlığı demektir.⁴⁶³ Ana dili Türkçe olmayan cemaatler de zamanla Türkçenin etkisi altında kalmışlardır. Bu, zorlama sonucu değil idari, ticari ve günlük yaşamın ihtiyaçlarından kaynaklanmıştır. Çünkü Osmanlı Devleti, -cemaatleri denetim altında tutma sisteminin özelliğinden dolayı- 19. yüzyıla gelinceye değin ülkedeki etnik ve dinî gruplar üzerinde bir dilsel bir kısıtlama, engelleme, zorlama politikası yürütmemiştir.⁴⁶⁴ Bununla birlikte, çağın koşulları gereği resmi bir dile ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu yüzden de resmi yazışmalar ve yerel ileri gelenler/yöneticiler ile devlet arasındaki ilişkiler Türkçe vasıtasıyla gerçekleşiyordu.⁴⁶⁵ Fakat bu durum dahi halkın kendi dillerinde eğitim faaliyeti yürütmesine ve dilekçe vermesine mani değildi.⁴⁶⁶ Dolayısıyla, Girit Müslümanları içinde ileri gelenler ile yönetici sınıfa mensup olanların Türkçe bilmeleri gayet normal bir durumdu.

Osmanlı coğrafyasında çeşitli dillerin kullanılmasına İstanbul'dan örnek veren *Karpat*, başkentte bile en az Türkçe kadar Sırpça, Hırvatça ve Arnavutça duymanın mümkün olduğunu, fakat bu durumun bir rahatsızlık veya çekişme konusu olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bunun sebebi Türkçenin, hâkim bir etnik grubun değil devletin, yani yöneticilerin dili olarak görülmesidir.⁴⁶⁷ Fakat Türkçe,

⁴⁶² Kemal H. Karpat (1974), **The Ottoman State and Its Place in World History**, Leiden, The Netherlands: E.J. Brill Press, s. 2.

⁴⁶³ Orhan Koloğlu (1998), *a.g.m.*, s. 72.

⁴⁶⁴ Büyük Britanya ve Fransa gibi dönemin emperyalist devletlerinin sömürgelerinde uyguladığı dil politikalarının etkilerini günümüzde dahi görmek mümkündür. İngilizce ve Fransızca dilleri, Pakistan, Cezayir ve Tunus gibi ülkelerde gerek yazılı basınlarında gerekse günlük yaşamlarında hayli etkindir.

⁴⁶⁵ 1876 Anayasası'nın 18. maddesinde, devletin resmi dilinin Türkçe olduğu ve Osmanlı tebaasına mensup her kişinin bu dili bilmesi kaydı ile kamu hizmetinde görevlendirilebileceği belirtilmiştir; Orhan Koloğlu (1998), *a.g.m.*, s. 77.

⁴⁶⁶ Orhan Koloğlu (1998), *a.g.m.*, s. 73.

⁴⁶⁷ Kemal H. Karpat (2009), **a.g.e.**, s. 21.

herhangi bir etnik ve politik anlamdan bağımsız olarak her zaman Osmanlı Devleti'nin iletişim dili olmuştur.⁴⁶⁸

Dil meselesinin bir başka boyutu ise, bir topluluğun ana dilinin, o topluluğun etnik kimliğini kesin olarak belirlemediğidir. Her ne kadar ulus-devletler çağında, ulus inşası için “ortak dil” vazgeçilemez bir etken olarak ortaya çıkmış olsa da çok milletli ve çok dilli Osmanlı coğrafyasında, toplulukların konuştukları dillere göre etnik kimlik tespiti yapmak son derece yanıltıcı sonuçlara yol açabilir. Çünkü iç içe geçmiş dinsel temelli cemaatler biçimindeki Osmanlı toplumsal yapısındaki unsurlar, birbirlerinden etkilenme ile ana dil konusunda hayli çeşitli ve karmaşık bir görünüm sergilemekteydiler. 19. yüzyıl itibarıyla, Ermeni Gregoryen kilisesine mensup Türkçe konuşan gruplara⁴⁶⁹ ya da Rum Ortodoks Patrikhanesine bağlı -yine- ana dili Türkçe olan topluluklara⁴⁷⁰ rastlamak tüm Anadolu ve Rumeli coğrafyası için son derecede normal bir durumdu. Balkanlar'da İslamlaşmanın aynı zamanda Türk dilinin de yaygınlaşması anlamına geldiğini açıklayan *Somel*, 19. yüzyıl öncesinde Arnavutluk ve Bosna çevresinde ana dili Türkçe olmayan büyük Müslüman kitlelerinin

⁴⁶⁸ Kemal H. Karpat (2009), **a.g.e.**, s. 46.

⁴⁶⁹ *Hoogasian Villa*, *Motassian* ile birlikte gerçekleştirdikleri çalışmasının önsözünde, Anadolu Ermenileri arasında 19. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde, Adana, Kayseri, Antep ve Tokat'ta artık Türkçe konuşulduğunu, ancak Hristiyan misyonerler tarafından çok sayıda Ermeni okulunun kurulmasıyla, Ermenilerin atalarının dilini (yeniden) öğrenebildiklerini belirtmektedir; Mary Kilbourne Matossian, Susie Hoogasian Villa (2006), **1914 Öncesi Ermeni Köy Hayatı** (Çev. Altuğ Yılmaz), İstanbul: Aras Yayıncılık, s. 18-19.

⁴⁷⁰ *Balta* ve *Millas* çalışmalarında, “Karamanlı” adı verilen ana dilleri Türkçeye “Karamanlca” denen İç Anadolu Rumlarına dair bir destandan örnekler vermektedirler; Evangelia Balta, Herkül Millas (1996), *a.g.m.*, s. 261-271. Kezâ, *Marantzidis*'in ifadesine göre “Batı Pontus'ta (Sivas, Samsun, Amasya, Sinop, Kastamonu çevreleri) yaşayan Hristiyan nüfusun büyük çoğunluğu da Türkçe konuşuyordu”; Nikos Marantzidis (2005), *Yunanistan'da Türkçe Konuşan Pontuslular ve Uyum Sorunları*, **Yeniden Kurulan Yaşamlar - 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi** (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 98-99 (97-109).

bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁷¹ Aynı şekilde, Rumca, Bulgarca ya da başka bir dil konuşan Müslüman topluluklarda bahsedilen coğrafyada yaşamaktaydılar.

*“Çok uluslu devlet özelliği içinde Türkçenin çeşitli cemaatlerce benimsenme dereceleri, o bölgelerde Türk kökenlilerin yoğunluk derecesine bağlı olmuştur. Anadolu’daki ve Rumeli’deki Türklerin çoğunlukta olduğu bölgelerdeki gayrimüslimlerin (özellikle Rum ve Ermeniler) kendi anadillerini unutup konuşma dili olarak Türkçeyi kullandıkları görülmüştür”.*⁴⁷²

Koloğlu, Girit, Arnavutlu ve Bulgaristan’ın bazı bölgelerinde Türkçenin hâkim olduğunu, geri kalan yerlerde ise bol sayıda Türkçe sözcük bulunan yerel dillerin kullanıldığını belirtmektedir.⁴⁷³ Osmanlı’nın hüküm sürdüğü bölgelerdeki yerel dillere geçmiş ve kullanılan yüzlerce Türkçe kelime bulunmaktadır.⁴⁷⁴ Türkçe ile Rumca arasında birçok ortak kelime vardır ve bunlar hâlen günümüzde Girit’te dahi kullanılmaktadır.⁴⁷⁵

Girit’teki Müslüman kitlenin ana dili her ne kadar Rumca olsa da eğitim vasıtasıyla birçok Müslüman Osmanlı Türkçesini⁴⁷⁶ öğrenmişti.⁴⁷⁷ Fakat öğrendikleri

⁴⁷¹ Selçuk Akşin Somel (1997), *a.g.m.*, s. 71.

⁴⁷² Orhan Koloğlu (1998), *a.g.m.*, s. 75.

⁴⁷³ Orhan Koloğlu (1998), *a.g.m.*, s. 73. Koloğlu, Girit’te Türkçenin hâkim olduğu konusunda yanılmaktadır.

⁴⁷⁴ Koloğlu, çeşitli dillerin Türkçeden aldığı sözcükler üzerine yaptığı çalışmada, Osmanlı milletlerinin her birinde bunların sayısının 1500-3000’e ulaştığını belirtmektedir; Orhan Koloğlu (1998), *a.g.m.*, s. 88 (6 no.lu dipnot).

⁴⁷⁵ Ergir, 1999 yılında Girit Resmo’da yaklaşık 180 adet Girit’te hâlen kullanılan Türkçe kelime tespit ettiğini belirtmektedir; Ertuğrul Erol Ergir (2000), **Giritli Mustafa**, İzmir: Tükelmat A.Ş., s. 201-203.

⁴⁷⁶ Osmanlı Türkçesi, yönetici elitler tarafından kullanılmış ve etnik Türkler tarafından kullanılan günlük dilden ayrılarak bir edebiyat dili olarak gelişmiştir; Kemal H. Karpat (2009), **a.g.e.**, s. 21.

bu dil, Anadolu’da kullanılan yerel dilden farklılıklar içermektedir. Çünkü İslamiyet’te ruhban sınıfı olmamakla beraber, medrese yapmış olduğu öğretim ve bu öğretime dayalı sosyal fonksiyonlarla, halktan ayrı bir sınıf doğurmuştu. Osmanlı aydın tabakasının kültürü Türk kültürüne yabancıydı ve onun kültür kaynağını Arapça ve Farsça kitaplar tayin etmekteydi. Türkçe, Arapça, Farsça karışımı olan Osmanlıca, Osmanlı aydın tabakasının diliydi. Oadaki kavramların çoğu da günlük halk dilinde yoktu.⁴⁷⁸ Dolayısıyla, Girit’ten Anadolu’ya gelmiş bir kimse Osmanlıca bilse dahi, yerel halkla iletişimde güçlüklerle karşılaşmıştır. Çünkü Girit’te öğretilen Osmanlıca bir kültür diliydi ve idari, ekonomik ve sanatsal yaşamda etkin olmasına karşın, sosyal yaşamda -hele ki Anadolu’nun küçük bir yerleşkesinde- yaygın olarak kullanılmamaktaydı.⁴⁷⁹

19. yüzyıl koşullarında bu kadar farklı dilin Osmanlı “millet”ler arasında bir gerginliğe yol açma ihtimali elbette yadsınamaz bir gerçektir; fakat Girit Adasının Müslüman ve Hristiyan toplulukları arasındaki çatışmanın kaynağı ne dil ne kültürel ne de ekonomik farklılıklardır; asıl neden kesinlikle Balkanlar’da dinsel inanış çevresinde gelişen ulus ve milliyetçi fikirlerdir.

⁴⁷⁷ 8 Numaralı Kaynak Kişi Davutlar’daki bazı Giritlilerin, Anadolu’ya gelmeden evvel Türkçe bildiklerini şu sözleriyle desteklemektedir: “Bizim burada bir öğretmenimiz vardı, Muhtar İbrahim Erdem’in dedesi. O, Girit’ten öğretmen olarak geldi. Kastro’da eğitim almış eski Türkçe. 1928’te Latin Alfabesine geçince, o da öğreniyor; öğretmenliğe devam ediyor. Geldiklerinde Kastrolu annannem de Türkçe biliyordu. Orada okula gitmiş; bütün Türkçe kelimeleri Rumca karşılaştırarak ‘şu şudur’ diyordu.” Buna karşın Elliadi, mübadeleden evvel Adanın Müslüman nüfusunun %10’nun dahi Türkçeyi konuşabildiklerine şüpheyle yaklaşmakta, hatta bu orandan daha azının Türkçe yazabildiklerini iddia etmektedir; Michael Nicholas Elliadi (1933), **a.g.e.**, s. 168.

⁴⁷⁸ Mehmet Kaplan (1992), **a.g.e.**, s. 17.

⁴⁷⁹ Anadolu’ya gelen Girit göçmenlerinin Osmanlıca bilgisinin, Anadolu’da yerel halkın kullandıkları dille olan farkını belki de en iyi açıklayan belge, Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde bulunan 14 Muharrem 1320 Hicrî (23 Nisan 1902) tarihli telgraf metnidir. Kuşadası’nda bulunan göçmenlerin durumlarının perişanlıklarına dair İstanbul’a çektikleri bu telgrafın dili, dönemin diğer yazışmalarına göre hayli ağır ve Arapça ile Farsça kelimelerle doludur (B.O.A. A.MKT.MHM. 517-37). Fakat bu metnin bizzat göçmenler tarafından mı yoksa bir arzuhalci ya da yardım talebinde bulundukları bir şahıs tarafından mı yazıldığına dair bilgi bulunmamaktadır.

4.1.2. Ana Dilleri Türkçe Olmayan Göçmen Topluluklar

93 Harbi, Balkan Savaşları ve Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi sonucunda Balkanlar ve Kafkasya'dan yüz binlerce Müslüman Anadolu'ya akın etmiştir. Göçmenler toplumsal, etnik, dilsel ve tarihsel olarak birbirinden çok farklı oluşumlardan gelmekteydiler.⁴⁸⁰ Ulus anlayışının dinsel inanışa göre şekillendiği 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Anadolu'ya göç eden bu Müslüman göçmenler arasında, ana dilleri Türkçe haricindeki diller olan birçok topluluk da bulunmaktadır. Kafkasya'dan Çerkez ağızları, Çeçence, Gürcüce dibi diller konuşan göçmenler geldiği gibi, Balkanlar'dan Boşnakça konuşan Boşnaklar; Arnavutça konuşan Arnavutlar da Anadolu'ya ulaşmışlardır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Anadolu'ya göçler neticesinde gelmiş; Boşnaklar, Çerkezler, Arnavutlar gibi soykütüksel tanımlamaları yapılmamış/yapılmaktan kaçınılmış/yapılsa da temellendirilememiş, fakat Türklük içinde sayılmış olan ama Türkçe konuşmayan başlıca dört topluluk mevcuttur: Kuzey Yunanistan ve Makedonya'dan gelen Makedonca konuşan Müslüman topluluk; Orta Yunanistan ve özellikle Yanya ile Grebene-Nasliç civarından gelen, Rumca konuşan ve '*Patriyot*' olarak tanımlanan Müslüman topluluk; Bulgaristan ve Yunanistan'dan gelen, Bulgarcaya yakın bir dil konuşan Pomaklar;⁴⁸¹ Girit Adasından gelen ve Rumca konuşan Giritliler. Bu

⁴⁸⁰ Kemal H. Karpat (2010), **a.g.e.**, s. 333.

⁴⁸¹ Bu topluluklar çoğunlukla Balkan Savaşları ve mübadele ile Anadolu'ya gelmiştir. Mübadele ile Yunanistan'ın Kesriye'den (Kastur/Kastorya) Nevşehir Mustafapaşa'ya (Sinassos) gelen Makedonca konuşan mübadillere dair bilgiler için bkz. Süreyya Aytaş (2007), **Bitmeyen Muhacirlik**, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları ve Edirne'ye iskân edilenler için bkz. Mustafa Hatipler (2003), **Selanik'ten Edirne'ye İnsan Zıyanlığı**, İstanbul: Assos Yayınları. Yanya, Kastorya, Edessa (Vodina-

çalışma, işte bu son topluluğa mensup bir kitleyi, Davutlar örneğindeki Giritlice konuşan göçmenleri ele almaktadır.

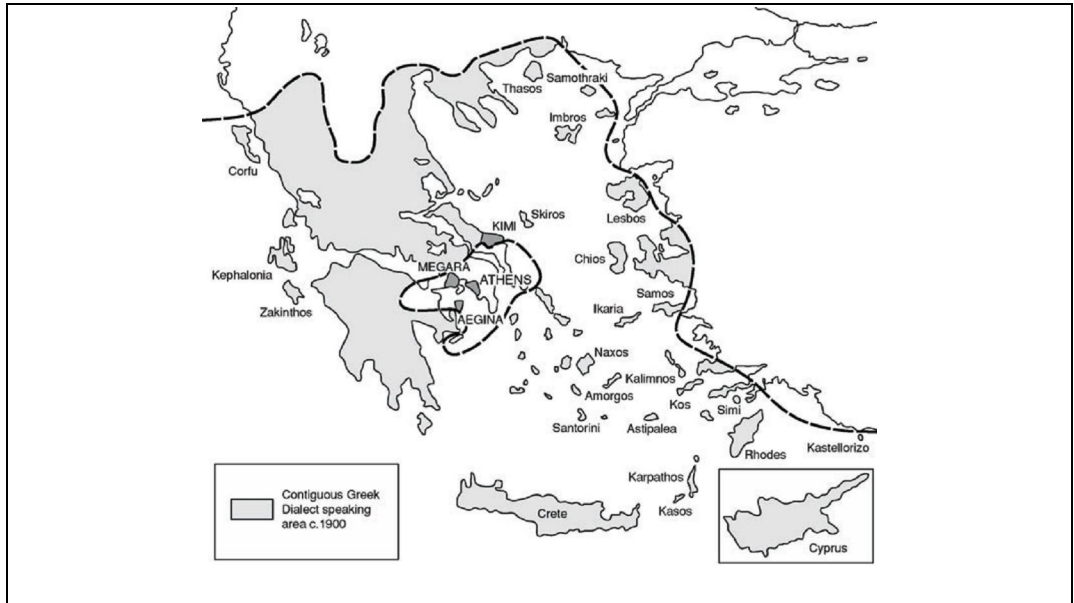
4.1.3. Türkiye Cumhuriyeti'nde Diller ve Giritlice

20. yüzyılın ilk çeyreğinde meydana gelen bir takım siyasi ve toplumsal gelişmeler sonucunda Rom-Ortodoks ve Ermeni nüfusunun büyük oranda Anadolu'dan ayrılmasına karşın, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye'nin çok dilli yapısını büyük oranda muhafaza ettiği söylenebilir. Bu bağlamda 1935 nüfus sayımı, ülkenin etnik ve ana dil istatistiğini de tutması bakımından önemli bilgiler içermektedir. Bu nüfus sayımına göre Türkiye nüfusu 16 milyon 157 bin 450 idi. Bu rakamın 15 milyon 838 bin 673'ünü Müslümanlar oluşturmaktaydı. 13 milyon 899 bin 73 kişi ana dilinin Türkçe olduğunu belirtmiş olmasına karşın çok sayıda farklı diller de istatistiğe yansımıştır.⁴⁸² 1935 sayımında, 125 bin 46 kişinin Rum-Ortodoks olduklarını söylemelerine karşın Rumca konuşanların sayısı 108 bin 725'te

Karacaova) ve Grebene-Naslıç çevresinden gelen Rumca konuşan göçmenler kendilerine “memleketlim” manasına gelen ‘*Patriyotis/Patriyotisa*’, konuştukları dile de ‘*Patriyotça*’ demektedirler; Çimen Turan, Müfide Pekin, Sefer Güvenç (Ed.) (2007), **Belleklerdeki Güzellik-Mübadele Türküleri**, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları, s. 5. Belirtilen bu dört topluluk haricinde, mübadele ile çok az sayıda Ulah (Vlah) adı verilen bir topluluk da Yunanistan'ın Edessa şehrine bağlı Notya köyünden Anadolu'ya gelmiştir. Latin dillerinden Romence ile akraba bir dil kullanan bu topluluk, önce 19. yüzyılda Romanya'dan Balkanlar'ın çeşitli bölgelerine göç etmiş, ardından Yunanistan'da kalanlar ise mübadele ile diğer Müslüman topluluklar gibi Türkiye'ye gönderilmişlerdir. Bu göçmenler konuştukları dile ‘*Ulahça/Vlahça*’ demektedirler; Çimen Turan, Müfide Pekin, Sefer Güvenç (Ed.) (2007), **a.g.e.**, s. 5.

⁴⁸² 1935 nüfus sayımına göre Türkiye'de 1 milyon 480 bin 426 kişinin ana dili Kürtçe, 153 bin 687 kişi Arapça, 108 bin 725 kişi Rumca, 91 bin 972 kişi Çerkezce, 63 bin 253 kişi Lazca, 57 bin 599 kişi Ermenice, 57 bin 325 kişi Gürcüce, 42 bin 607 kişi Ladino (Yahudi İspanyolcası), 32 bin 661 kişi Pomakça, 29 bin 65 kişi Boşnakça, 22 bin 754 kişi Arnavutça, 18 bin 245 kişi Bulgarca, 15 bin 615 kişi Kırım Tatarcası, 12 bin 424 kişi İspanyolca, 10 bin 99 kişi Abazaca, 5 bin 381 kişi Fransızca, 5 bin 47 kişi Almanca, 4 bin 810 kişi Rusça, 4 bin 633 kişi İtalyanca, 4 bin 369 kişi Sırpça ve bin 855 kişi ise Romence konuşmaktaydı; T.C. Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü (1938-39), **İstatistik Yıllığı**, Cilt: 10, Ankara: Hüsnütabiat Basımevi, s. 64-65.

kalmıştır.⁴⁸³ Türk vatandaşı Ortodoksların ciddi kısmının Türkçe konuşuyor olduğu da bilinmektedir. Fakat yine de Yunanistan göçmenleri arasında bulunan Giritliler gibi Rumca konuşanların bulunmasına rağmen rakamın bu seviyede olması, Davutlar örneğinde olduğu üzere, bu göçmenlerin kendi ana dillerini Türkçe olarak belirtmiş oldukları sonucunu çıkarmaktadır. Kaldı ki Adadan Anadolu'ya gerçekleşen göçün ardından 35 yıl gibi uzun bir sürenin geçmiş olması, Osmaniye'deki Giritlilerin, Giritlicenin yanı sıra en azından ikinci dil olarak Türkçeyi de öğrendiklerini göstermektedir.



1900'lü Yıllarda Yakın Yunanca Dialektleri⁴⁸⁴

Giritlice ise, bir Yunan dialektiğidir. Modern Yunan dialektlerine dair ilk sistematik çalışmalar, 19. yüzyılın ortalarından itibaren başlamıştır ve sanılanın aksine modern Yunan dialektlerinin (*tsakonian* dialekti haricinde) antik Yunan

⁴⁸³ T.C. Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü (1938-39), **a.g.e.**, s. 64-65.

⁴⁸⁴ Peter Trudgill (2003), *Modern Greek Dialects - A Preliminary Classification*, **Journal of Greek Linguistics** 4, London, UK: John Benjamins Publishing Company, s. 52 (45-64). Trudgill'in bu çalışması, Giritlice ile birlikte Yunancanın diğer dialektleri hakkında geniş bilgiler içermektedir.

diyalektleri ile direkt bir bağlantısı bulunmamaktadır.⁴⁸⁵ Girit diyalekti, 12. yüzyılın sonlarından itibaren ve özellikle de 13. yüzyılda artan bir biçimde yazılı kaynaklarda ve kayıtlarda geçmeye başlamıştır. 1204 yılında başlayan ve Osmanlı fethine kadar devam eden Venedik idaresinde, İtalyan yazını etkisiyle 16. yüzyılda ve 17. yüzyılın başlarında Adanın yerel dili olan bu diyalekt ile eserler verilmiştir.⁴⁸⁶ Girit, tarih boyunca farklı medeniyetlerin etkisinde ve idaresinde kaldığı için, Adanın dili de bundan etkilenmiştir. Örneğin, 824 yılında Adaya yerleşen Moor'ların ve yaklaşık beş yüzyıl Adada kalan Venediklilerin ve sonrasında da Osmanlıların yer adlarında, isimlerde ve kelime köklerinde izleri hâlâ devam etmektedir.⁴⁸⁷ Adaya dışarıdan gelen tüm bu dillerin sözcüksel olarak Giritliceye katkıları görülsede Giritlicenin gramer ve sözdizimine etkileri hayli az olmuştur.⁴⁸⁸

Girit göçmenlerinden, gerek Adayı 19. yüzyılın sonunda terk etmek zorunda kalan muhacirler gerekse Türk-Yunan hükümetlerinin Lozan görüşmeleri esnasında karara bağladıkları Zorunlu Nüfus Mübadelesi ile Anadolu'ya gelen mübadillerin özellikle ilk iki kuşağı, Yunancanın bir diyalekti olan ve kimi zaman “Giritlice”, kimi zamansa “Rumca ve Yunanca” olarak adlandırdıkları bir lisanı konuştuklarına şahit olmaktayız. Bu adlandırmada, göçmenlerin farklı eğitim seviyesi ve kişisel tecrübelerinin rolünün büyük olmasıyla birlikte, Davutlar'a yerleşik ve geleneksel yapıyı temsil eden göçmenlerinin çok büyük bir kesimi, konuştukları ya da atalarının konuştuğu dile “Giritlice” demektedirler. Eğitim görmüş ve Girit kültürünü

⁴⁸⁵ Robert Browning (1983), **Medieval and Modern Greek** (2. Baskı), Cambridge: Cambridge University Press, s. 119. *Browning*'in çalışması, Yunanca'nın Hellen, Roma ve Türk idaresi altındaki değişim ve dönüşümler ile modern Yunanca diyalektlerine dair geniş bilgiler içermektedir.

⁴⁸⁶ Margaret Alexiou (2002), **After Antiquity: Greek Language, Myth, and Metaphor**, New York, USA: Cornell University Press, s. 28-29.

⁴⁸⁷ *Elladi*, Türkçe'nin Girit'te etkisine dair “kısmet” kelimesinin yaygınlığını örnek olarak sunmaktadır; Michael Nicholas Elliadi (1933), **a.g.e.**, s. 165-166.

⁴⁸⁸ Osmanlı öncesi Yunan diyalektleri ve Giritlice için bkz. Browning (1983), **a.g.e.**, s. 19-87; bu diyalektiğe Türkçe'nin etkisi için ayrıca bkz. Browning (1983), **a.g.e.**, s. 88-99.

araştırmaya daha yatkın olan ve kökenleri üzerine çalışmalar yapmış kaynak kişiler, nadiren de olsa bu lisanı “Rumca” olarak adlandırmaktadırlar. Yurt dışına, özellikle de Avrupa’ya işçi olarak giden Girit göçmenleri ise, bulundukları ülkelerde münasebet hâlinde bulundukları Yunan uyruklu kişilerle bu dil vasıtasıyla iletişim kurabildikleri için konuştukları dili, “Yunanca” olarak adlandırmaktadırlar.⁴⁸⁹

4.1.4. Türk Ulus-Devletinin Farklı Dillere Yaklaşımı

Ulus-devletlerin belli başlı amaçlarından biri de ulusal kültür çerçevesinde yaşayan bir halk kitlesi yaratmaktır. *Çobanoğlu*’na göre milli (ulusal) kültür, ölçümlü (standart) bir ulusal dil vasıtasıyla iletişim kuran toplumun kültürüdür. Dil, ulusal kültürü yaratmanın temel birimidir. Bu yolla kaderde, tasada ve kıvançta işbirliği yapmış bir toplumun yaşantılarının ve bilgilerinin nesilden nesile aktarılması sağlanır. Bu kuşaktan kuşağa aktarılan yaşantı ve bilgilerin bir kültür sistemi bütünlüğü içinde aldığı kendisine özgü şekle de milli kültür denir.⁴⁹⁰ Dil ile kültür ve dil ile toplum arasında çok sıkı, ayrılmaz bir bağın olduğunu ileri süren *Korkmaz* ise, dilin bir toplumun bireylerini birbirine kenetleyen, aralarında sosyal bir akrabalık bağı kuran ve bu yolla da ulusal birliği sağlayan bir etken olduğunu belirterek, bir toplumun ulus niteliğini kazanabilmesi için öncelikle o topluma özgü gelişmiş bir dilin varlığının gerekli olduğunun altını çizmektedir. Ona göre dil, bir ulusun kimlik belgesi niteliğindedir ve ulus demek dil demektir.⁴⁹¹ *Sadoğlu* da temel eğitimin

⁴⁸⁹ Bu çalışmada, isimlendirmede çelişkileri önlemek için Girit göçmenlerinin dil meselesine dair aktarımlarda daha çok “Giritlice” ve “Rumca” adları kullanılmıştır.

⁴⁹⁰ Özkul Çobanoğlu (2009a), *a.g.m.*, s. 45.

⁴⁹¹ Zeynep Korkmaz (2008), *a.g.m.*, s. 41.

zorunlu hâle getirildiği ulus-devletlerde, ulusal kimliklerin yaratılması ve canlı tutulması için dilsel türdeşleştirmeye büyük önem verdiğini aktarmaktadır.⁴⁹²

Dil, dinsel inanış kadar baskın olmasa da Türkiye'nin de bulunduğu coğrafyada milliyetçi düşünce ile sürekli özdeşleşmiş, özellikle Balkanlarda ulusal kimliklerin oluşmasında etkin rol oynamıştır.⁴⁹³ *Karpat*'ın da belirttiği üzere, Balkanlar'daki ilk Hristiyan milliyetçiliği; dil, kavmiyet, din ve tarih temellerine dayanmaktaydı ve örneğin Yunanistan'da yedi Helen lehçesinin birinin tercih edilmesi gibi, genellikle çeşitli lehçelerden biri ulusal dil kabul edilerek devlet desteği, eğitim ve ders kitapları aracılığıyla halka dayatılıyordu.⁴⁹⁴ Türkiye Cumhuriyeti'nin güttüğü dil birliği politikası da Türk vatandaşları tarafından ortak kullanılan dil olarak anlaşılmalıdır. Konuşulan dilde bir birlik sağlamak ve uluslaşmak için ortak dil Türkçe olarak belirlemiştir.⁴⁹⁵ Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin dil üzerine yürüttüğü siyaset, Balkan coğrafyasına hiç de yabancı değildir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet oluşum sürecinde izlediği vatandaşlık ve kimlik vurgusunun, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük⁴⁹⁶ akımlarından farklı

⁴⁹² Wallerstein'dan aktaran Hüseyin Sadoğlu (2003), **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 24.

⁴⁹³ Balkanlar'a Fransız Devrimi sonucu gelen milliyetçilik fikirleri, öncelikle kendisini Fransa'da göstermiştir. *Mardin* de Fransa'da 18. yüzyılın sonunda Aşağı-Brötonlar ve Nasklar ile Alman ve İtalyan dillerini kullananların Fransa'nın düşmanları olarak görüldüklerinden, onları bastırmak ve bu dilleri ortadan kaldırmak gibi bir düşüncenin var olduğundan bahsetmektedir; Şerif Mardin (2009), **Kimlik ve Söylemlerde Katmanlar, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 63 (61-66).

⁴⁹⁴ Kemal H. Karpat (2009), **a.g.e.**, s. 40.

⁴⁹⁵ Türkiye Cumhuriyeti'nin dil üzerine bir projesi de "Güneş Dil Teorisi"dir. *Kılıç ve Özer*'e göre Türkçenin bütün dillerin anası olduğunu öne süren bu teorinin amacı, tıpkı Türk tarih tezinin yapmaya çalıştığı gibi, Türkleri tüm medeniyet dillerinin sahibi kılarak ulusal özgüven kazandırmaya çalışmaktır; Aylin Kılıç, Utku Özer (2006), *Ulusçuluk Literatürü ve Türkiye'de Ulusal Kimlik İnşası, Bilgi ve Bellek - İstanbul Üniversitesi Türk Devrim Tarihi Çalışmaları Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 6, s. 35 (16-45). Güneş Dil Teorisinin amaçları ve kaynağına dair bilgi için bkz. Zeynep Korkmaz (1992), **a.g.e.**, s. 555-559.

⁴⁹⁶ Osmanlı'nın son on yılları yoğun bir kimlik tartışması içinde geçmiş, Osmanlı kimliğini tanımlamada Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük tezleri ya da Yusuf Akçura'nın deyimiyle "üç

bir takım yönleri de bulunmaktadır.⁴⁹⁷ Atatürk milliyetçiliğinin ırkçılığa, ayrımcılığa dayanmayan, demokratik, laik, ulus-devlet modeli olduğunu savunan *Elmacı*, Atatürk'ün benimsediği ve yaşama geçirdiği bu ulus anlayışının, ortak üst kimlik niteliğinde olduğunu, farklı etnik kökenleri öne çıkaran bir model olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus projesi, bütün etnik kökenleri ve kültürleri "Türk ulusu" üst kimliği altında toplayan ve ortak noktaları öne çıkaran birleştirici bir yaklaşımdır.⁴⁹⁸ Sadece dinsel ve ırksal temele dayanan bir

tarz-ı siyaset" çarpışmıştır; Ergun Özbudun (1997), *Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu*, **Demokrasi ve Kimlik** (Haz. Nuri Bilgin), İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 63 (63-70).

⁴⁹⁷ 1830 yılında Yunan Krallığının bağımsızlığına ulaşması ardından, yeni kurulan Yunanistan'ın yayılmacı bir siyaset uygulaması ve Krallık dışında kalan Rum-Ortodoks uyrukluları kışkırtıcı politikalarını büyük devletler olarak tabir edilen Birleşik Krallık, Fransa ve Rusya'nın desteği ile hayata geçirmesinin, Giritli Hristiyanlar arasında da "Helen uygarlığının bir parçası olma" hissinin uyandırmaya başladığını görmekteyiz. Giritli Müslümanlar ise, 19. yüzyılda İmparatorluk coğrafyasında meydana gelen bu milliyetçilik akımlarından Hristiyanlar kadar etkilenmemişler, I. Meşrutiyet ile oluşturulmaya çalışılan "Osmanlılık" kimliğini benimsemeleri kendilerinden istenmişti. Adada Rum çete faaliyetleri ve milliyetçi propagandalar sürerken, Osmanlı'nın II. Abdülhamit devrinde izlediği devlet ve kimlik siyasetinin İslam referanslı olmaya başladığı görülmektedir. Osmanlı, Türkçülük politikasına ancak II. Meşrutiyet'in ardından, İttihat ve Terakki Partisi ile tanışmaya başlamıştı. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin devreye soktuğu ulus-devlet anlayışı ile birlikte, Yunan Krallığı'nın kuruluşundan Cumhuriyet ilkelerinin devreye sokulmasına dek süren yaklaşık yüz yıllık süreçte, Giritli Müslümanların sırasıyla Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Cumhuriyet'in ulus anlayışı çerçevesindeki vatandaşlık temeline dayalı kimlik siyasetlerine maruz kaldıkları görülmektedir. *Yiğit*, milliyetçi akımlarla imparatorlukların yıkılarak, yerine milli devletlerin kurulması ve aynı kültüre sahip toplumların *millet* yapısına dönüşmelerini, Fransız ihtilalinden sonra gelişen yeni değerler olduğunu, başlangıçta Türklerin bu yeni değerleri benimsemesinin kolay olmadığını belirtmektedir. Ona göre bunun sebebi, üç kıta üzerinde yükselen bir imparatorluğun kurucusu ve sahibi olarak, farklı kültürleri bütünleştirici bir sistemi savunmalarıdır. Fakat bunda başarılı olunamadığı için millileşmenin yolu açılmış ve dağılan *ümme* toplumundan, *millet* toplumuna geçilmiştir; Ali Ata Yiğit (2009), *Atatürk Dönemi Kültür Politikası, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)* (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 74 (73-84). Ayrıca, İttihat ve Terakki'nin Türkçülük politikalarına dair ayrıntılar için bkz. Arsen Avagyan, Gaidz F. Minassian (2005), **Ermeniler ve İttihat ve Terakki İşbirliğinden Çatışmaya**, İstanbul: Aras Yayınları, s. 88-103.

⁴⁹⁸ M. Emin Elmacı (2010), *Türk Vatandaşı Yaratma Sürecinde İzmirli Museviler ve Türkçe Konuşma, İzmirli Olmak Sempozyum Bildiri Kitabı (22-24 Ekim 2009)*, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi, s. 319 (317-352). *Özbudun*, Atatürk'ün Türk milletini ırk esasına göre tanımladığını belirterek, Onun Türk milletini oluşturan unsurlar arasında "ırk ve menşe (köken)" birliğine de değinmesine karşın, bundan Alman nasyonal sosyalizminde önemli yer tutan "saf" ırk" teorisini ve ırkçı millet anlayışını kast etmediğini, Atatürk'ün şu sözlerini örnek vererek açıklamaktadır: "*Türk milletinin her kişisi, bir takım farklarla ve fakat umumi surette birbirine benzer. Bazı yapılaş farklarını ise tabi bulmak lazımdır. Çünkü, Mezopotamya, Mısır vadilerinden başlayan malum tarihten evvel Orta Asya, Rusya, Kafkasya, Anadolu, dünkü ve bugünkü Yunanistan, Girit, Romalılarından evvel Orta İtalya, velhasıl Akdeniz sahillerine kadar yayılmış ve yerleşmiş ve bu başka başka iklimlerin tesiri altında, başka başka cinslerle binlerce sene yaşamış, kaynaşmış bu kadar eski ve bu kadar büyük bir insan*

birliktelik mesajı vermekten çok, kültürel yapıyı da derinden etkileyen bu değişim politikası, yaşam tarzını da hedef almaktaydı.⁴⁹⁹ Bu bağlamda Giritlilerin ana dillerinin farklılığı, devletin kültürel uyuma dayalı ulus-devlet politikası ve ulusal bir bütünlük oluşturma amacına ters düşmekteydi. Dolayısıyla, “kabul edilebilir standartlarda vatandaş oluşturma” düşüncesindeki devlet politikalarının, ana dili farklı olan bu topluluk üzerinde büyük tesiri olmuş ve onların kimlik algılayışını ve kültürel öğelerin kuşaktan kuşağa aktarımını derinden etkilemiştir.⁵⁰⁰ İşte bu noktada, *Üstel*’in “makbul vatandaş” tabiri akla gelmektedir ki, bir siyasi rejim olan Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti için makbul vatandaş, tarihini, dilini, kültürünü, davranışlarını ve ülküsünü kendi istediği ölçüde şekillendirdiği, kendi sınırları dâhilindeki her türlü insan topluluğuna ait bireyleri işaret etmektedir.

Anadolu, Türkçe konuşmayan etnik grupların varlığına zaten yüzyıllardır alışkın olsa da Osmanlı’nın özellikle Rusya ve Balkan devletleriyle savaşlarının ardından gelen Giritli, Çerkez, Boşnak, Arnavut gibi Müslüman ama Türkçe konuşamayan, Anadolu halkının üretim modellerinden farklı özellikler taşıyan, mutfak kültürü, giyinişleri, dans ve müzikleri değişik topluluklara yaklaşımı yine de ‘öteki’leşme yönünde olmuştur. Bu ‘ötekileştirme’ Giritlilere de yansıtılmış ve Girit göçmenlerinin Anadolu’ya adaptasyonunda bu yüzden zorluklar yaşanmıştır.

cemiyetinin bugünkü çocuklarının tamamı tamamına birbirine benzemeleri mümkün müdür?... Türk kavmini yalnız bir noktada, iklimi aynı dar bir muntıkada belirmiş zannetmek doğru değildir.” Ergun Özbudun (1997), *a.g.m.*, s. 68-69.

⁴⁹⁹ Türkiye Cumhuriyeti’nin kültür politikalarına dair ayrıntılar için bkz. Servet Uslan (1997), *Cumhuriyet Dönemindeki Kültür Politikaları*, **Antropoloji**, Sayı: 13, s. 257-270.

⁵⁰⁰ Girit göçmenlerinin de diğer tüm Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları gibi devlete karşı bir takım sorumlulukları olduğunu da unutmamak gerekir. Nitekim Özer de göçmenlere dair yaptığı değerlendirmede, bireyin yer değiştirdikten sonra yeni yerinde uzun süre kalacağı ve yeni yeriyle adeta kimliğini etkileyecek düzeyde bir karşılıklı belirleyicilik ilişkisi içine gireceğinin ve oraya kök salacağının varsayıldığını, böylelikle bireyin yeni yerleştiği mekâna karşı sorumluluklarının doğacağını söylemektedir; İnan Özer (2004), **a.g.e.**, s. 13.

Giritlilerin ana dil problemi Büyük Millet Meclisine de yansımış ve orda da büyük tartışmalara neden olmuş ve bunlar kayıtlara geçmiştir. Örneğin Zonguldak mebusu Tunalı Hilmi Bey, Hatay Dörtöl'da 60 kişilik Giritli bir muhacir kafilesiyle karşılaştığını, bunların hiçbirisinin Türkçe bilmediğini belirtmektedir.⁵⁰¹ Zonguldak mebusu Halil Bey ise, Rumca konuşan Kıptilerin mübadele suretiyle Zonguldak'a getirilmelerini şiddetli bir biçimde kınamıştır. Halil Bey'in Mübadele, İmar ve İskân Vekâletine, *“Ne ırken ne dinen Türklükle alâkası olmayan ve bilhassa ve münhasıran Rumca tekellüm eden Kıptilerin mübadeleten memleketimize nakilleri ve bunların en ziyade Zonguldak muhitine teksifleri esbabını vekâleti iadesinden sorarım efendim”* sorusuna, Dâhiliye Vekili ve Mübadele, İmar ve İskân Vekâleti Vekili, Kütahya mebusu Recep Bey, mübadele anlaşması uyarınca Yunanistan'daki Yunan uyruğunda bulunan Müslümanların mübadeleye tabi olduğunu anımsattıktan sonra, kimlerin mübadil olarak işlem göreceğinin komisyonlarca karar verildiğini, bütün mübadeleye tabi olan mıntika içinde bu Kıptilerin yerleştirildiği yanıtını vermiştir.⁵⁰²

Ana dili Türkçe olmayan topluluklara dair tartışmalara başka bir örnek vermek gerekirse, 1926 senesindeki Türk Ocakları⁵⁰³ Üçüncü Kurultayında konuşan Denizli Çal delegesi Dr. Şakir Turgut, *“Türkiye toprakları başka hissiyâtla meşbû ve başka lisanla görüşmekte ve bu suretle asabiyyet-i milliyemizi tahrik edenler için bir*

⁵⁰¹ T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Cilt: 9, Devre: 2, İçtima: 49, (30.10.1340 / 1924), Ankara: T.B.M. Meclisi Matbaası, s. 99.

⁵⁰² T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Cilt: 10, Devre: 2, İçtima: 3, (6.11.1340 / 1924), Ankara: T.B.M. Meclisi Matbaası, s. 73-74.

⁵⁰³ Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk Ocaklarının milliyetçilik anlayışına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Sarımay (1994), *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 230-242.

çiftlik, bir muhaberât mahalli değildir”⁵⁰⁴ sözleriyle Türkçe dışı dil konuşanlara sert çıkmıştır. Mübadele ile gelenlerin iskân işlerinin bitim yıllarına rastlayan 1934 İskân Kanununun, “*bütün Müslüman unsurları tam bir Türk karakter, lisan, yaşam tarzı ve görünümüne*” sokmak için gerekli araçları sağladığını belirten Çağaptay ise, bir İngiliz diplomatın bu konudaki görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

*“Doğu vilayetlerindeki Kürtler, Güneydoğu Anadolu’daki Araplar, Rus Müslümanları, Lozan Antlaşması çerçevesinde kopmuş bölgeler, Yunan adaları, Yunanistan, Balkanlar ve Romanya’dan gelenler saf Türk bir nüfusun içersine dağıtılacaklar, böylece doğdukları ülkelerin ve bölgelerin özelliklerini kaybedecek ve bir nesil sonra Türkçe konuşuyor olacaklar, kıyafetleri, tabiatları ve genel görünimleri öteden beri orda olan komşularından ayırt edilemez hale gelecek.”*⁵⁰⁵

“Ortak bir dilin yerleşmesi düşüncesi”, sadece Türkiye Cumhuriyeti’nin değil, Balkanlar bölgesindeki Türkiye ile hemen hemen aynı süreçten geçmiş ve “ulus yaratma” politikası gütmüş her devlet için geçerlidir. Bu bağlamda Yunanistan’daki Türkçe konuşan göçmen nüfus üzerine aktarımlarda bulunan *Marantzidis*’e göre, Yunan devletinin resmi politikası, 1928 yılındaki sayıma göre bu ülkedeki Türkçe konuşan 100 bin Hristiyan-Ortodoks göçmenin konuştuğu dil ile “Yunanlığı” bağdaştırmıyordu ve Yunanca konuşan yerli halk da göçmenlerin Türkçe

⁵⁰⁴ Füsün Üstel (2004), *İmparatorluk’tan Ulus-Devlet’e Türk Milliyetçiliği (1912-1931)* (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 186.

⁵⁰⁵ Soner Çağaptay (2006), *Türkiye’de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik - Türk Kimdir?* (Çev. Özgür Bircan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 159-160.

konusmasını “milli bir kusur” olarak görüyordu. Hatta Yunan Meclisinde, Yunanca bilmeyen göçmenler “cahil” olarak nitelendirilmekteydiler.⁵⁰⁶

Ana dilleri Türkçe olmayan toplulukların Türkçe konuşmalarını sağlamak için de ulus-devletin en önemli aracı eğitim olmuştur. *Üstel* de, devletin “sınırları çizilmiş bir vatandaş profili” için eğitim politikasını tasarladığından bahsetmektedir.⁵⁰⁷ *Khella* ise, sosyalleştirme ve eğitim kurumları aracılığıyla yeni bir insan tipi üretildiğini; bu tipin, devlet tarafından istenilen şeylerin zorlamadan yapmaya hazır olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bunun nedeni, tamamıyla önceden programlanmış zihin, yani “zihin kuşatması/işgali”dir. Her türlü yönetim biçiminin, kendi rejiminin çıkarlarına göre kitleleri yönlendirmeye, gereksinim duydukları zihniyeti yaratmaya muktedir olduklarını da belirtmektedir.⁵⁰⁸ Dolayısıyla bu çalışma, “makbul vatandaş” yaratma uğruna girilen eğitim politikası açısından resmi tarih söylemine karşı ve ondan farklı olarak hazırlanmakla birlikte, resmi tarih yazımının kültürel olarak birbirinden değişiklikler gösteren topluluklardan bir ulus yaratma isteğini de görmezlikten gelmemektedir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Nikos Marantzidis (2005), *a.g.m.*, s. 101, 103.

⁵⁰⁷ Ayrıntılar için bkz. Füsun Üstel (2009), *a.g.e.*

⁵⁰⁸ Karam Khella (2005), **Üniversalist Tarih** (Çev. İsmail Kaygusuz), İstanbul: Su Yayınevi, s. 15.

⁵⁰⁹ Günümüzde İsviçre, Almanya, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerin göçmen politikalarına bakıldığında, buralarda dahi çokkültürcülük politikalarının giderek iflas etmekte olduğu görülmektedir. *Kaya* da çağımızın, çokkültürcülüğün sorgulanmaya başlandığı, bunun yerine türdeşliğin, aynılığın ve asimilasyonun yeniden yükselen değerler haline geldiği bir süreçten geçtiğimizi iddia etmektedir; Ayhan Kaya (2006), *Göç: Güvenlik ve Korkunun İktidarı*, **Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiri Kitabı** (8-11 Aralık 2005), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, s. 23 (23-28).

4.1.4.a. Türkiye Cumhuriyeti'nin Eğitim Dili

*“Bütün milliyetçilikler
en geniş kitleye ulaşmayı amaçlar
ve ders kitabı ile okul,
bu milliyetçiliğin ideal taşıyıcılarıdır.”⁵¹⁰*

Ulus-devletin sınırlarını çizdiği ulusal kimliği betimleyen değerleri yurttaşlarına aktarmada, ulusal dil ve eğitim dilinin önemi büyüktür.⁵¹¹ Ülke nüfusuna dâhil olan her yeni bireye, yani çocuğa verilecek eğitim ve öğretimin formatını belirleme yetkisine sahip olan devlet,⁵¹² yeni kuşakları bu doğrultuda eğitmeyi amaçlar. Çünkü eğitim araç-süreç, kültür ise amaç ve hedeftir.⁵¹³ *Yiğit*, Atatürk inkılâplarının kültürel yapının yeni baştan inşa edilmesi hareketi olduğunu savunarak, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki yaşanan sürecin sosyal antropolojinin kavramlaştırdığı ve tanımladığı şekliyle bir “kültür değişimi” olarak ifade edilebileceğini belirtmektedir.⁵¹⁴ Bu inşa hareketinin en önemli kurumlarından biri de şüphesiz eğitim kurumlarıdır.

Alkan, 19. yüzyılda siyasi sistemlerin merkezileşmesine (uluslaşmasına) koşut olarak eğitim faaliyetlerinin de devletin denetimine girdiğini ve böylelikle eğitimin kamu yatırımlarının yapıldığı bir hizmet alanı haline geldiğini belirtmektedir. Ona

⁵¹⁰ Etienne Copeaux (2000), **Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine** (Çev. Ali Berkay), İstanbul; Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 11.

⁵¹¹ Eğitim, eğitim sosyolojisi ve devletlerin eğitim politikaları, ayrı bir çalışma sahasıdır. *Coulon*'a göre, eğitim sosyolojisindeki çoğu araştırmalarda ‘bir süreç olan eğitim’, kapalı bir sistem olarak ele alınır ve araştırmacılar sadece eğitim sistemine girişler ve çıkışlarla ilgilenirler. Oysa araştırmacı, eğitim sisteminde etkili olan cinsiyet, yaş, ailenin sosyo-ekonomik durumu ve etnisite gibi bazı faktörlere de işaret etmeli ve sonrasında sistemden çıkış noktasındaki örüntüleri, örneğin başarısızlıkları ve terkleri betimlemelidir; Alain Coulon (2010), **a.g.e.**, s. 68-69.

⁵¹² Mehmet Akgül (2009), *a.g.m.*, s. 432.

⁵¹³ Bozkurt Güvenç (2005), *‘Küreselleşen Dünya Köyü’nde Antropolojinin Yeri ve Geleceği, Gelenekten Geleceğe Antropoloji* (Haz. Belkıs Kümbetoğlu, Hande Birkalan Gedik), İstanbul: Epsilon Yayıncılık, s. 47-48 (43-50).

⁵¹⁴ Ali Ata Yiğit (2009), *a.g.m.*, s. 76.

göre bu tarihten sonra eğitim, topluma nüfus etmenin başlıca aracı durumuna dönüşmüş ve siyasal birliğin, toplumsal uyumun ve devlete yönelik sadakatin sağlanmasında bir ideolojik aygıt olarak kullanılmıştır.⁵¹⁵ Eğitimin özellikle de ilkokulun, “iyi birer yurttaş olma” konusunda dönüştürücü rolünün yönetici seçkinlerce fark edilişi, modern merkezi devletlerin gelişimi sürecinde olmuştur.⁵¹⁶ Doğan ise, Cumhuriyet’in kurucusu Atatürk’ün, İmparatorluğun tarih sahnesinden çekildiği bir devrede “yeni devlet, yeni vatan, yeni toplum” hedefleriyle yola çıktığını; ilk iki hedefin savaş meydanlarındaki başarının ardından gerçekleştiğini, ama “yeni toplum” yaratma işinin siyasal irade ve askeri başarı yöntemine indirgenemeyeceğinden söz etmektedir. Ona göre “yeni toplum” inşasındaki başarı, çok daha farklı bir projenin ve kendine özgü toplumsal yöntemlerin etkili ve sağlıklı işleyişine bağlıdır ve bu proje de Cumhuriyet eğitimidir.⁵¹⁷

Yeni Cumhuriyetin eğitim politikasının nasıl şekilleneceğinin ibareleri, henüz daha Kurtuluş Savaşı nihayetlenmeden kendisini göstermeye başlamış,⁵¹⁸ Cumhuriyet’in ilanından sonra da tüm Anadolu genelinde büyük bir eğitim

⁵¹⁵ Mehmet Ö. Alkan (2005), *İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim, Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si* (Der. Kemal Karpat), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 84,86 (73-242). Eğitim vasıtasıyla *biz/öteki* ayrımına dayalı bir kimlik oluşturma faaliyeti, 1860’lardan sonra Hristiyan okulları tarafından hâkim politik görüşü yaymak için uygulanmıştır. Bu okullar, Osmanlı olan her şeyin anti tezi olarak gördükleri Batı Uygarlığı ile kimlik birliği oluşturma gayreti yürütmüşlerdir. Osmanlı Hristiyanları, “Türk”ü ve “Avrupa”yı, dinî inancın ayırdığı ebedi düşman olarak görüyorlardı; Kemal H. Karpat (2005a), *a.g.m.*, s. 28. Modern dünyada eğitim ve öğretim sisteminin ülkeler bazında nasıl bir seyir izlediğine dair ayrıntılar için ayrıca bkz. Mehmet Ö. Alkan (2005), *a.g.m.*, s. 85-86 (7 numaralı dipnot).

⁵¹⁶ Fusun Üstel (2009), *a.g.e.*, s. 11.

⁵¹⁷ İsmail Doğan (2009), *Atatürk’ün Eğitim Vizyonu, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)* (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 2, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 672 (667-674).

⁵¹⁸ Batı Anadolu’da Yunan taarruzunun devam ettiği, hatta 13 Temmuzda Afyon’un, 17 Temmuzda ise Kütahya’nın düştüğü tarihlerde Mustafa Kemal Paşa, 16 Temmuz 1921 günü Ankara’da Maarif Kongresini toplamış, ülkedeki eğitim ve kültür konularındaki bölünmüşlüğe dikkat çekmişti; Durmuş Yalçın, Yaşar Akbıyık, Yücel Özkaya, vd. (Haz.) (2010), *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, s. 105-106.

faaliyetine girişilmiştir.⁵¹⁹ Eğitim politikalarındaki en büyük adım ise 3 Mart 1923 tarihinde Meclis genel kurulunda kabul edilen Tevhîd-î Tedrîsât (eğitim ve öğretimin birleştirilmesi) Kanunudur. Bu kanunla ülkedeki tüm öğretim kurumları Maarif Vekâletine (Eğitim Bakanlığı) bağlanmış,⁵²⁰ böylelikle Cumhuriyet, Osmanlı'daki çok başlı sistemini lağvederek eğitimi tekeli altına almıştır.

1931 tarihli tarih dersine dair lise kitaplarında yer alan “Türkiye Cumhuriyeti içinde, inancı ne olursa olsun, Türkçe konuşan, Türk kültürü ile yetişen ve Türk idealini benimseyen her birey Türk’tür” ifadesini değerlendiren *Zürcher* ise, bunun Kemalist milliyetçilik kavramının dil, kültür ve ortak amaç temelli olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.⁵²¹ Tüm bunlar göstermektedir ki, yeni oluşturulmaya çalışılan ulusun niteliği dil, kültür ve ülkü birliği etrafında gerçekleşecekti ve yeni kuşağa tüm bunlar eğitim vasıtasıyla aktarılacaktı.

Türkiye'nin diğer devletlerce bir bakıma tanınma belgesi olan Lozan Anlaşması'nın “Azınlıkların Korunması” alt başlığını taşıyan III. Kesim 40. maddesinde, ana dili Türkçe olmayan gayrimüslim azınlıkların okul ve buna benzer öğretim ve eğitim kurumları kurma, yönetme ve denetleme ve buralarda kendi dillerini serbestçe kullanma hakkı tanımıştır.⁵²² Fakat Lozan'da, Giritliler gibi ana

⁵¹⁹ “Osmanlı'da Tanzimat'tan itibaren yoğunlaşan eğitim faaliyetlerine karşın, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devreden okuryazarlık oranı %10'nun altındadır. Sözlü kültürü yazılı kültüre çeviren yine Cumhuriyet modernleşmesidir”; Mehmet Ö. Alkan (2005), *a.g.m.*, s. 76. Alkan'ın bu çalışması Osmanlı eğitim sistemine ve Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki eğitim faaliyetlerine dair ayrıntılı bilgiler de içermektedir.

⁵²⁰ Durmuş Yalçın, Yaşar Akbıyık, Yücel Özkaya, vd. (Haz.) (2010), *a.g.e.*, s. 109.

⁵²¹ Erik Jan Zürcher (2005), *a.g.m.*, s. 289-290.

⁵²² Seha L. Meray (Çev.) (y.y.y.b) **Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar-Belgeler** İkinci Takım, Cilt: 2 (3. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, s. 11.

dili Türkçe olmayan Müslüman cemaatler için -kimi tartışma yaratan söylemlere karşın- bir düzenleme söz konusu değildir.⁵²³

Cumhuriyet'in temel esasları çerçevesinde yeni bir ulus yaratmak gayesi ile eğitim sisteminin düzenlendiği ise açıktır. Aslına bakılırsa, her bir iktidar ve ulus-devlet, kendi politik ve ideolojik yapısı dâhilinde “kabul edilebilir standartlarda vatandaş” yetiştirme gayretindedir. Çünkü “ortak aidiyet” duygusunun üretildiği ve yayıldığı kurumsal yapı devletin tekelindedir.⁵²⁴ Üstel, bunun bir “vatandaşlık terbiyesi”; yani, vatandaşlığı tanımlamanın ve vatandaşları yaratmanın, ulus-devlet inşasının temel süreçlerinden biri olduğunu öne sürer.⁵²⁵

Sosyalleşme ortamına yeni katılan bireye, tanımlanan ulusal kimliği benimseten sistem olan eğitim sistemi ise, baskıcı yöntemleri kullanmadan farklı kültürel kimliklerle, kolektif üst kimliğin arasındaki çelişki ve çekişmeyi azaltmaya

⁵²³ Türkiye’de ana dili Türkçe olmayan bir etnik grup konumundaki Kürtler ve Kürtçe üzerine görüş belirten *Oran*, Lozan Anlaşması’nın Kürtlere Kürtçeyi (dolayısıyla da başka etnik grupların kendi dillerini) açık kullanma hakkını verdiğini söylemekte ve bu görüşüne Lozan Anlaşması’nın 39/4. Maddesindeki “*Herhangi bir Türk uyruğunun, gerek özel gerekse ticari ilişkilerinde, din, basın ya da her çeşit yayın konularıyla açık toplantılarında, dilediği bir dili kullanmasına karşı hiçbir kısıtlama konulmayacaktır*” cümlesini dayanak göstermektedir; Baskın Oran (2007), *Önsöz, Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci* (Haz. Samim Akgönül, Çev. Ceylan Gürman), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 12-13 (11-15). Fakat bu madde, “Azınlıkların Korunması” başlığı altında ele alınan, “*Müslüman-olmayan azınlıklara mensup Türk uyrukları...*” tamlamasıyla başlayan ve dolayısıyla da azınlıkları ilgilendiren bir maddedir; Seha L. Meray (Çev.) (y.y.y.b) *a.g.e.*, s. 11. Bilindiği üzere, Lozan’da Türkiye Cumhuriyeti’nin “azınlık” olarak kabul ettiği topluluklar, Ermeni, Rum ya da Yahudi gibi gayrimüslim etnik ve/veya dinsel topluluklardır; Müslüman olup da Türk soyundan gelmeyen Kürtler, Çerkezler, Lazlar gibi gruplar değildir. Dolayısıyla bu madde, Müslüman olan etnik grupları da kapsayan, onlara dair bir düzenleme getiren bir içeriğe sahip değildir; bu yüzden de ana dili Türkçe olmayan gruplar üzerine değerlendirme yapılırken ele alınamaz. Kaldı ki Lozan Anlaşması, uluslararası bir anlaşma olması niteliğinin yanı sıra, Türkiye’nin bu anlaşmayı imzalayan diğer devletlerle ilişkilerini düzene koymaktadır; kendi iç dinamiklerine göndermeler ancak (bu maddede olduğu gibi) ikili ilişkilerdeki “ekalliyet (karşılıklık) prensibi” ile gündeme gelmiştir.

⁵²⁴ Birol Caymaz (2007), *Türkiye Vatandaşlık, Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 5.

⁵²⁵ Fusun Üstel (2009), *a.g.e.*, s. 127-155, 241-265.

çalışır.⁵²⁶ Sosyalleşme ortamı olarak çocuğun aileden kopup dışarıya ile ilk iletişime geçtiği sosyal çevrenin genelde okul olduğu düşünüldüğünde, yakın aile çevresinde edinilen kimliğin, üst kimlikle ya da iktidarın/ulus-devletin vatandaşlarına kanalize ettiği kimlikle ilk irtibata geçtiği yer yine okullardır. Bu bağlamda, kültürlenme yolu ile aile ve yakın çevreden edinilenler eğer üst kimlik öğeleri ile ciddi bir ikilem oluşturuyorsa, kullanılan yöntem barışçı da olsa, alt kültür unsurlarının kuşaklar boyunca aktarımı sekteye uğrayabilir.

Bu süreçte kritik rol oynayan kurum, eğitim sistemleri bağlamında okullardır. Çünkü bunlara iktidarın fikrine, ideolojisine ve paradigmasına uygun vatandaşlar yetiştirme görevi verilmiştir.⁵²⁷ Çünkü sosyalleşme konusunda uzmanlaşmış kurumlar olan okullar, egemen olan sınıfların ideolojisini en etkili biçimde benimsetme işlevini yürütmektedir.⁵²⁸ Eğitim sisteminde 19. yüzyılda gerçekleşen bu değişim kendisini ders müfredat ve kitaplarında da göstermiş ve bunlar ulusal nitelik ve özelliklerin vurgulandığı, kültürel ortak kimlik yaratmanın birer aracı haline dönüşmüştür.⁵²⁹ Bu gelişmelere paralel olarak Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türk ulusçuluğu da yayımlanan ders kitaplarında tek ulusal kimlik olarak sunulmuştur.⁵³⁰ Tarih ders kitapları da bu amaca uygun hazırlanmış ve ulusal bir kimlik yaratmak ve bu kimliği güçlendirmek için araç haline getirilmişlerdir.⁵³¹

⁵²⁶ Akif Pamuk, Ramazan Alabaş (2008), *a.g.m.*, s. 26.

⁵²⁷ Akif Pamuk, Ramazan Alabaş (2008), *a.g.m.*, s. 25.

⁵²⁸ Nuri Doğan (1994), **Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)**, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 13.

⁵²⁹ Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki ders kitaplarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Çapa (2009), **Ders Kitapları, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)** (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 2, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 685-692.

⁵³⁰ Mehmet Ö. Alkan (2005), *a.g.m.*, s. 83,88.

⁵³¹ Akif Pamuk, Ramazan Alabaş (2008), *a.g.m.*, s. 27. "Vatandaş" yetiştirmek için eğitimin bir araç olarak kullanımı, Cumhuriyet'in ilanından sonra görülen bir mesele değildir. II. Meşrutiyet'in

“İyi vatandaş” yetiştirmek için eğitim sistemi, özel olarak da tarih eğitimi büyük rol üstlenmiştir. *Khella*’ya göre tarihin araştırılması ve yazımı, değiştirmek için temel güçtür ve devlet rejimlerinin zihinlerde oluşturduğu en önemli konu da tarihtir. *Yukarıdan yazılan tarihin*, kitleleri ve bireyleri yönlendirdiğini; rolünün ise, istenilen vatandaş türünün (yani etki altında kalan-tepkisiz, boyun eğici ve karşıkoyumsuz-direnmesiz vatandaşın) yaratılmasında temel teşkil ettiği ileri sürmektedir.⁵³² Bundan dolayı, Türkiye’de içerde ve dışarıdaki “öteki”ye karşı olan düşmanca yaklaşım tarih eğitimine de yansımıştı. Son yirmi yıllık süreçte, bu eğitim tarzının zihinlerde yarattığı problemler fark edilmiş ve kitapların daha barışçıl bir dille yazılması ve siyasal metin ağırlıklı tarihten, sosyal ve kültürel tarihe yönelinmiştir.⁵³³

Girit’ten gelen göçmenlerin, lisanları ve farklı kültürel yapıları nedeniyle yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti’ne “iyi vatandaş” olamayacaklarına dair bir kaygının varlığı dikkat çekicidir. Yalnız bu kaygının sırf Giritlilere yönelik olmadığı, Anadolu’nun değişik coğrafyasında, farklı altyapılardaki tüm halka yönelik olduğu, gerek eğitim gerekse kültürel faaliyetlerle gerçekleşen “vatandaş yetiştirme” programlarından anlaşılmaktadır. Yalnız, Giritlilerin diğerlerinden en ayırt edici özelliği olan ana dilleri Giritlicenin kuşaktan kuşağa aktarımının, yürütülen bu eğitim faaliyetleri neticesinde sekteye uğramıştır. Çünkü okul, devletin ideolojik

ilanından sonra tebaadan vatandaşlığa geçiş sürecinde Malumat-ı Medeniye (Vatandaşlık Bilgisi) adlı ders ve tarih dersleri bu amaca yönelik işlev görmekteydi; Füsün Üstel (1999), **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Ankara: Dost Kitapevi, s. 25.

⁵³² Karam Khella (2005), **a.g.e.**, s. 15-16.

⁵³³ Mustafa Safran (2008), *Türkiye’de Tarih Eğitimi ve Öğretimi*, **21. Yüzyılda Kimlik, Vatandaşlık ve Tarih Eğitimi** (Ed. Mustafa Safran, Dursun Dilek), İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, s. 19 (13-20).

aygıtlarından biri olarak bilginin, ulusal değerlerin ve özellikle de ulusal kimliğin belkemiği olan Türkçenin aktarımında temel bir öneme sahipti.⁵³⁴

Yunanistan'da da Yunanca konuşmayan göçmen topluluğa dair devlet politikasının Türkiye ile benzer bir süreci izlediğini, *Mavromatis*'in ve *Marantzidis*'in çalışmalarından edinmekteyiz. *Mavromatis*, dilin öğrenilmesi için Yunanistan'da eğitime ve dolayısıyla da okula büyük görev verildiğini; eğitimin, genç göçmenlerin Yunan toplumuna katılımındaki en büyük araç olduğunu; Yunan eğitim sisteminin yani devletin ideolojik mekanizmasının göçmen çocuklarına Yunan dilini ve kültürünü öğretme işini üstlendiğini belirtmektedir. Ona göre Yunanistan'da eğitim sistemi -tıpkı diğer ulus-devletler gibi-, resmi dilin öğretimi ve milli ideolojinin yaygınlaştırılmasında ve ana dili Yunanca olmayan pek çok grubun millete katılmasında önemli bir rol oynamıştır.⁵³⁵ Türkçe konuşan köylerde okullar kurulmuş, dil aracılığıyla göçmenlerin Yunanlaştırılması sağlanmaya çalışılmıştı. Hatta bu göçmenlerin gece okullarından mezun olması şart koşulmuş, okul içinde ya da dışında Türkçe konuşurken yakalananlar öğretmenleri tarafından acımasızca dövülmüştü. Fakat yine de Yunanistan'da Türkçe konuşan pek çok göçmenin Yunanca öğrenmesi 1950'li yılları bulmuştu.⁵³⁶

⁵³⁴ Fusun Üstel (2009), *a.g.e.*, s. 127.

⁵³⁵ Yorgos Mavromatis (2005), *Yunanistan'da Hristiyan Göçmenler ve Müslüman Azınlıklar - Eğitimin Milli Homojenleşmedeki Rolü, Yeniden Kurulan Yaşamlar - 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 360-361 (357-364).

⁵³⁶ *Marantzidis*, göçmenlere dostça yaklaşım sergileyen Kozana Metropoliti Yoakim'in bile, göçmenlerin yabancı bir dili konuşmasının Makedonya'nın uygarlaşması yolunda ciddi bir engel, bir yara olduğunu; bu durumun yegâne ilacının anaokulları, yatılı okullar, ordu, kilise ve eğitim kurumları olduğunu dediğini aktarmaktadır; Nikos Marantzidis (2005), *a.g.m.*, s. 103-104.

Cumhuriyet'in ilanından sonra Davutlar'a yerleşik Girit göçmenleri ise, devletin yönlendirdiği ulus-devlet politikasından dolayı, kendi kültürel unsurları ile inşa edilmek istenen üst kimlik arasında belli bir çelişki yaşamışlardır. Ne Davutlar dışındaki sosyal çevrede ne de iktidar sahiplerince kabul görmeyen ana dilleri, eğitimleri boyunca onlara büyük bir engel teşkil etmiştir. Ama Giritlilerin son kuşaklara aktarımındaki başarısızlığın ana sebebi, ailelerin kendi ve bir üst kuşağın deneyimleri üzere, “çocuklarını okulda yaşamaları olası olan sorunlarla yüzleştirmeme” isteklerinden ötürü, onlara bu dili öğretmeye heves göstermemeleridir.

4.1.4.b. Osmaniye Mahallesinde Türkçe Eğitim

Bir ulus yaratmanın en kolay yolu, bir sonraki kuşağı hedef alacak biçimde hedeflenen eğitim politikasıdır. Ulus-devletler eğitim yoluyla, daha homojenleşmiş, daha ortak bir tavrı sergileyebilecek, daha benzer tepkiler verebilecek kuşaklar yaratma gayesini de güderler. Ulus-devlet yapısının gelecek kuşaklara aktarılması, onların istenilen kalıplarda birer vatandaş olabilmelerinin sağlanması, ortak bir ülkü ve kaygı/korkularla da donatılması için izlenilen yol, eğitim çalışmalarının bu yönde bir strateji izlemesidir. Türk ve Yunan ulus-devletleri de, bu yönde bir politika izlemişlerdir.⁵³⁷ Kaldı ki, öğrencilerin tarihsel ve politik sosyalleşmesi, geçmiş

⁵³⁷ Girit, 19. yüzyıl boyunca çeşitli ayaklanmalara, direnişlere, sosyal, etnik ve dinsel çatışmalara, kıyımlara ve en nihayetinde toplu göçlere tanık olmuştur. Girit anlaşmazlığının en ayırt edici öğelerinden biri Adanın özellikle 19. yüzyıldaki tarihinin yazımındadır. Girit olaylarını Türkler ve Yunanlılar milliyetçi söylemler nedeniyle birbirinden farklı değerlendirmiş ve dolayısıyla da tarihini farklı değerlendirmişlerdir. Bu farklı anlatımlar da sık sık birbirine ters düşmüş ve uzlaşmanın en temel engellerinden biri olmuştur. Bu milliyetçi anlatımlar, diğer kitlelerin, diğer tarihçilerin farklı anlatımlarını da dışlamıştır. Çünkü birinin ‘*ayaklanma*’ olarak nitelediğine diğeri ‘*direniş*’; birinin ‘*kayıp*’ dediğine diğeri ‘*zafer*’ demiş; fakat gözden kaçan nokta Adanın yüzlerce yıllık kozmopolit yapısının kaybolması ile birlikte, Adadan göçmek zorunda kalanların Adaya özgü yapısının göç

yorumlamaları, günümüzü algılayışları ve gelecek beklentileri üzerine Türk ve Yunan öğrenciler üzerinde ayrı ayrı yapılan bir çalışmanın analizinde, kendi ulus, din ve politik kavramlarına yaklaşımları arasında büyük benzerlikler gözlemlendiği belirtilmiştir. Bu çalışmadan çıkan sonuç, iki ulus-devlet kendi gelecek kuşaklarını tarihsel bilinçlenme ve ulus kavramı konusunda benzer yöntemler uygulayarak yetiştirmiş olduğu gerçeğidir. Her iki ulusal grubun etnomerkezci⁵³⁸ tavrı, eğitim sistemlerinden kaynaklanmıştır. Okul, sosyal tavrın üretimi ve yeniden oluşumu, anlamların içselleştirilmesi, kavramlar ve kişisel tavır ve pratikleri ortaya döken en önemli kurumlar arasında yer almaktadırlar.⁵³⁹ Dolayısıyla Girit göçmenlerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin belki de en büyük projesi olan bir ulus yaratma amacından ne denli etkilendiklerine dair örnekleme, Osmaniye Mahallesindeki eğitim faaliyetlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Kaldı ki, alan çalışması sırasında kaynak kişiler de kültürel kimlik konusunda, özellikle ana dilin bir sonraki kuşağa aktarımı meselesinde devlet okullarında aldıkları eğitimin hayli etkin olduğu sıklıkla belirtmişlerdir.⁵⁴⁰ Çünkü devletçi anlayışa göre, “*Bütün medeni milletler,*

ettikleri diğer başka bir bölgeye asla direkt adapte olamayacağı için göçmenlerin yaşadığı sosyo-ekonomik zorluklar ve kültürel/kimliksel sıkıntılar olmuştur.

⁵³⁸ Etnomerkezcilik ya da etnosentrizm (İngilizce’de *ethnocentrism*), bir kimsenin, bir gözlemcinin, başka toplumların kural ve değerleri konusunda yargıda bulunurken kendi toplumunun kural ve değerlerini kullanma eğilimi olarak kısaca ifade edilebilir; **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, 8. Cilt (1992), *Etnosentrizm*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., s. 3875. Kişinin kendi kültürünü diğerlerinin üzerinde görmesi manasındaki etnosentrizm dolayısıyla antropologlar, etnik merkezci yargılardan kaçınmak için her kültürü kendi ölçülerine göre ve kendi koşulları içinde incelemeyi öngören kültürel görecelik yaklaşımını belirlerler; William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), **a.g.e.**, s. 141.

⁵³⁹ Thalia Dragonas, Büşra Ersanlı, Anna Frangoudaki (2005), *Greek and Turkish Students’ Views on History, the Nation and Democracy, Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey: Social and Historical Studies on Greece and Turkey Series*, (Ed. Faruk Birtok, Thalia Dragonas), New York, USA: Routledge Taylor&Francis Group, s. 161-162 (161-189).

⁵⁴⁰ Girit göçmenlerine dair yapılan birçok çalışmada, sözlü kaynakların Türkçeyi okulda öğrendiklerine dair aktarımlara rastlanmaktadır. Evde ve/veya mahallede Giritlice öğrenen ve bu dili konuşan çocuk, Türkçeyi ancak okulda öğrenebilmiştir. Sözlü kaynakların eğitim ve dil meselesiyle ilgili anlatıları için bkz. Fulya Düvenci Karakoç, Funda Düvenci Tunçdöken (2008), **Mudanya’nın Akdenizli Konukları Giritliler**, Bursa: Gaye Kitabevi, s. 119-146.

çocuklarının dillerini kendi kültür eserlerini bizzat okuyarak anlayacak bir seviyeye getirmek için çalışırlar.”⁵⁴¹

1923’ten sonra Cumhuriyet rejimi, gençlerini tarihsel ve kültürel olarak kendi Osmanlı geçmişi ile tanımlayıcı bir eğitimden geçirmemek için özel bir gayret göstermiştir.⁵⁴² Osmanlı tarihi ile yakın bağ kuramadan yetiştirilen bir kuşağın, yine Osmanlı’yı içeren kendi özel tarihine ilgi duyması zaten beklenemez bir durumdur. Bu yüzden de Osmaniye örneğinde olduğu gibi, özellikle son iki kuşak Giritliler, Osmanlı dönemi Girit Adasına dair ne toplumsal bellek babında ne de resmi tarih anlamında yeterli bilgi ve birikime sahip değillerdir.

Ulus-devlet’in uyguladığı eğitim politikalarının etkisi Osmaniye Mahallesinde de görüşmüştür. Evde Giritlicenin, okulda ise Türk dilinin hâkim olduğu bir sosyal çevrede yetişen özellikle ikinci ve üçüncü kuşak Giritli göçmenler çiftdillilerdir.

⁵⁴¹ Mehmet Kaplan (1992), **a.g.e.**, s. 8.

⁵⁴² Kemal H. Karpat (1974), **a.g.e.**, s. 4.



1970'li Yıllarda Osmaniye Mahallesindeki İlköğretim Binası⁵⁴³

Mahallede ve evde Giritlicenin egemenliğine karşın, eğitim dilinin Türkçe olması *Giritlilik* kimliğinde önemli bir yapı taşı olan lisanın geleceğini de belirlemiştir. Evde ve Osmaniye Mahallesinde Giritlice öğrenen ve bu dili konuşan Giritli göçmenlerin çocukları, mahallenin ilkokulunda yani, Giritlice konuşan çocukların çoğunlukta olduğu bir okulda, Türkçe öğrenmek mecburiyetinde kalmışlardır. Alan araştırması esnasında, kaynak kişiler okuldaki uygulamalara dair aktarımlarda bulunmuşlardır.⁵⁴⁴

⁵⁴³ Yunus Çengel Özel Arşivinden alınmıştır.

⁵⁴⁴ Alan araştırması sırasında, Giritlicenin kullanımını en fazla etkileyen süreçlerden birinin devletin uyguladığı eğitim politikaları olduğu sonucu çıkmıştır. Bir diğeri ise, ebeveynlerin Giritliceyi bir alt kuşağa aktarmadaki isteksizlikleridir. Kaynak kişiler, dil ve eğitime dair sorulara son derece açık yanıtlar vermişler, bu konuda konuşmaya herhangi bir şekilde çekince göstermemişlerdir.

*Evde hep Giritlice konuşulurdu. Yedi yaşında okula gittim, ben Türkçeyi hiç bilmiyordum. Kardeşlerim de öyle. Mahallede hep Giritli vardı, silme Giritliydi... Herkes Giritlice konuşurdu, zaten başkası yoktu.*⁵⁴⁵

*Giritlice biliyorum, küçükten. Evde Giritlice konuşulurdu. Türkçeyi sokaklardan, okula gittiğimde öğrendim. Okula gitmeden biliyordum Türkçeyi. Okulda hep Giritliler vardı ama.*⁵⁴⁶

Osmaniye Mahallesinde öğretmenlik yapmış bir kişi, Giritli göçmen çocuklarının çiftdillilik sorunlarına örnek olarak şu aktarımda bulunmaktadır:

*Öğrenciler, okul bahçesine çizgi çiziyor ve sek sek oynuyorlar. ‘Bastır’ diyorlar bu oyuna. Bütün deyimleri Rumca... “Pinio” içmek demek Rumca. Çizgiye yaklaşıyor taş. Kızlar aralarında taşın çizgiyi geçip geçmediğini tartışıyorlar: ‘Piniyor’ diyor birisi; öteki de ‘hayır pinmiyor’ diyor; Türkçeleştiriyor. Biz kırılıyoruz gülmekten.*⁵⁴⁷

*Çocuk eğer bir sıkıntısı varsa Giritlice dinlerdim; ama okulda konuşmazdık.*⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁴⁶ 14 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁴⁷ Köy Enstitüsü mezunu olan 8 Numaralı Kaynak Kişi, 1947 yılında göreve başlamış ve 1955’e kadar Davutlar ilkokulunda hizmet vermiştir.

⁵⁴⁸ 8 Numaralı Kaynak Kişi

Diğer kaynak kişiler de okul günlerini ve ana dillerinden dolayı yaşadıkları sıkıntıları şu cümlelerle özetlemektedirler:

*Okulda zorluk oluyordu. Öğretmen senin numaranı okuduğunda yoklama yaptığığın) ‘epayeme’ (buradayım) denirdi.*⁵⁴⁹

*Okulda Türkçe bilmemenin şüphesiz zorluğunu yaşadım. Öğretmen de Giritliydi ama Giritlice konuşmak yasaktı. 10-12 sene eski okulu yıkıp yenisini yaptılar. Bizi garip görürlerdi. Okulda ‘yarım düşman/yarım gâvur’ derlerdi. Biz onlara seslenmiyorduk; garipleniyorduk, utanıyorduk. Kendimizi küçük görürdük. Giritli olduğunun etkisi olmadı. Giritlice konuşmanın başka dezavantajını görmedim.*⁵⁵⁰

Osmaniye Mahallesindeki ilkokula çoğunlukla Giritli göçmen çocuklarının gitmesine karşın, bölgedeki diğer yerleşimcilerin çocukları da orada eğitim almışlardır. Davutlar’da Giritli ve diğer göçmen ya da yerli çocukların bir arada aynı okulda eğitim görmeleri hiç şüphesiz ki Davutlar’ın karmaşık sosyal yapısına karşın uyumlu birlikteliğin sağlanmasında büyük yararı olmuştur. Çünkü Peller’in açıkladığı gibi, karma (*integrated*) okullarda eğitim gören çocuklar, mensubu oldukları topluluk haricindeki kişiler hakkında gerçekleri kişisel edinimleri ile öğrenebilme şansı yakalamakta ve önyargılardan kurtulabilmektedirler.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁵⁰ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁵¹ Gary Peller (1995), *Race Consciousness, After Identity* (Ed. Dan Danielsen, Karen Engle), New York, USA: Routledge Press, s. 73 (67-82).

“Siyasal ya da ekonomik düzeni ne olursa olsun, her ülkenin ulusal bir eğitim politikası vardır. Tüm toplum kesimlerinde ulus olma bilincinin gelişebilmesi ve yerleşebilmesi için, gelecek kuşakların eğitiminin topluca benimsenmiş bir değerler dizgesi içinde ele alınması gerekmektedir. Çünkü bir ulusu ulus yapan başta kültür olmak üzere bu değerler dizgesi, her şeyden önce ulusal eğitim kurumlarında biçimlendirilmektedir.”⁵⁵²

Alan çalışması esnasında karşılıklı derinlemesine görüşmelerde görüşülen en yaşlı kuşak, Türkiye Cumhuriyeti’nin eğitim politikasına özellikle vurgu yapmaktadırlar. Fakat bunu bir şikâyet olarak değil, Giritlicenin bir sonraki kuşağa yeterince aktarılamaması açısından bir durum değerlendirmesi boyutuyla aktarmışlardır. Kaynak kişilerin aktarımlarından çıkan sonuca göre, Türkiye Cumhuriyeti’nin yürüttüğü eğitim politikası ile Girit göçmenlerinin (diğer ana dili farklı topluluklar gibi) dilleri ve göçmen kimlikleri unutturulmaya çalışılmıştır. Fakat şu nokta da hesaba katılmalıdır ki, tüm rejimler kendi yönetim tarzlarına göre gelecek kuşak yaratma isteğindedir ve bu yüzden de ulus-devletler çokkültürlülüğe mesafeli davranmışlardır.

Koçdemir, Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki eğitim politikasının, çağın ruhuna uygun olarak modern bir devlet kurma ve milletleştirmeyi hedeflediğini savunmaktadır. Çünkü Osmanlı’nın başarısız olduğu “birlikte yaşam deneyimini”, Türkiye Cumhuriyeti realist ve rasyonalist bir yaklaşımla ülke sınırları içinde yaşayan

⁵⁵² Mahmut Âdem (2000), *a.g.e.*, s. 9.

herkesin müşterek bir tarih şuuruna, ölkü birliğine ve geleceğı birlikte karşılama azim ve kararına sahip olmasını sağlayarak gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁵⁵³ Fakat millileşme sağlanırken, dil birliği ilkesi nedeniyle tüm yerel diller gibi, Giritlice de bundan etkilenmiştir. Giritlice, Anadolu’nun son sözlü dillerinden biridir. Yazılı bir dil olmadığı için de konuşulması/kullanılması günbegün zorlaşan Giritlice, ailelerin gelecek kaygısı ile bu dili çocuklarına öğretmekte gösterdikleri isteksizlikle birlikte, Davutlar örneğinde görüldüğü üzere giderek kaybolmaya başlamıştır.

4.1.5. Müzik, Dans, Mani ve Türkü

*“Bizim bir çalgı var; çok yakın kemençeye.
‘Lira’ deriz adına. O çalgıyı, turnaların sesinden almışlar.
Turnalar gökte uçarken o sesi veriyor. Şarkısı bile var Giritlice.”⁵⁵⁴*

Halman Türk göçebe tarihi için yaptığı yorumda, “Göçebe, at üzerinde giderken kendi dilini götürür, şarkılarını götürür, oyunlarını götürür. Yani, yükte hafif ne varsa, onları kültür öğeleri olarak götürür” demektedir.⁵⁵⁵ Gerçekten de göçmen bir topluluğun yanına aldığı en değerli şey kendi kültürüdür. Kaldı ki eğer göçmen topluluk, zorunlu göç ile yaşadığı birimi hızla terk etmek zorunda kalmışsa ve yanına maddi değer ifade eden öğeler almamışsa, kültürün önemi daha da bir su üstüne çıkar.⁵⁵⁶ 19. yüzyılın sonunda Girit Adasından Anadolu’ya gelen göçmenlerin

⁵⁵³ Kadir Koçdemir (2009), *Eğitim-Kültür Politikaları (1920-1938): İslahattan İnkılabı, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)* (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 2, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 684 (679-684).

⁵⁵⁴ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁵⁵ Talât Halman (2005), *Kaç/Göç: Göçebe Kültürü ve Türk Kültürü, Türk(ıye) Kültürleri* (Der. Gönül Putlar, Tahire Erman), Ankara: Tetragon Yayınları, s. 69 (67-76).

⁵⁵⁶ Bu konuda görüşlerini açıklayan Gökçe Bayındır Goularas’ın, mübadiller üzerine tespitleri şu şekildedir: “Mübadile ile yeni vatanlara doğru yolculuğa çıkan mübadillerin bir kısmı hiç bir şey getirmeden topraklarından ayrıldılar, bir kısmı ise bu yolculukta yanlarına birkaç parça eşyalarını getirebildiler. Bir vatandan diğer vatana yolculuk eden bu eşyalar, zaman içinde kayboldu, kırıldı ya

de yanlarında getirdikleri en değerli varlık bu yüzden kendi kültürel öğeleriydi. Bunların içinde de konuştukları dil ve bu dille bağlantılı müzik, dans, mani, türkü gibi her türlü halk edebiyatı ürününün önemi bu yüzden ele alınmalıdır.

Müzik, zaman ve evren boyunca değişik türdeki aktarımlar (sözel, görsel sanatlar, fotoğrafçılık, yazınsal literatür, kayıtlar ve almanaklar) yoluyla kültürün icrasında bir aracı vazifesi görmüştür. *Kaplan*'ın da belirttiği gibi müzik, kimliğimizi oluşturan kültürün dışavurumunun, simge ve davranış biçimlerinden biridir. Toplumsal bir varlık olan insanın, sosyal çevresi ile iletişim için geliştirilen sözcüklere sesler aracılığı ile duygularını, düşüncelerini, deneyimlerini anlatan değişik anlamlar yükleyerek müziğin temel yapısını oluşturmuştur. Ona göre müzik, insanları müzisyen, dansçı ya da dinleyici olarak özel biçimlerde bir araya getiren toplumsal bir faaliyettir ve bu toplumsal birlikteliklerin müzikle dengelenmesi durumunda toplumsal kimliğin 'somutlaştığı' güçlü bir duygusal deneyim sağlayabilir.⁵⁵⁷ Müzik, ulusal ve bölgesel karakterli olduğu için her yapıt, içinde piştiği ortamın yansıtıcısı, hatta bir açıklayıcısıdır; böyle olmakla da toplumsal-tarihsel bir değer ortaya koyar.⁵⁵⁸ Müziğe etnik kimliğin bir ifadesi olarak bakan *Çerezcioğlu*, müzik ile kimlik arasındaki ilintiyi şu şekilde açıklamaktadır:

da halen aile bireyleri tarafından saklanmakta. Ancak sosyo-ekonomik statü ne olursa olsun, tüm mübadiller aynı zamanda beraberlerinde kültürlerini ve anılarını da getirdiler. Mübadil hafızaları belki de mübadil valizlerinin en değerli parçalarını oluşturmaktaydı. Türkçeden farklı bir dil, farklı aksanlar, farklı yemek kültürleri ve müzik kültürleri mübadil hafızalarında yolculuk eden bu soyut eşyalara örnek sayılabilir"; Işıl Öz (2009), *Şarkılar Mübadiller İçin Kültürel Miras*, **Turkish Journal**, 26.12.2009.

⁵⁵⁷ Ayten Kaplan (2007), *Etnografik Müzik Araştırması*, **Karadeniz Araştırmaları**, Sayı: 12, Kış 2007, s. 114 (113-126).

⁵⁵⁸ Vural Yıldırım, Tarkan Koç (2003), **Müzik Felsefesine Giriş**, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 41'den aktaran Ayten Kaplan (2007), *a.g.m.*, s. 114.

“Müzik sadece seslerin organize edilip, uyuşum-kakışım vb. değerler çerçevesinde anlamlandırılması değildir; belirli çalgılar, biçimler ve aşutların da belirli kültürlere ait anlamlar üretmesi doğaldır. Müzik bu özelliğiyle, belirli bir kültürel bütünlük olarak etnik kimliğin de dışsal yönlerinden biri olarak görünürlük kazanır. Müzik, iletişimi güçlendirme yoluyla çoğu zaman grup kimliği oluşturma ve sürdürmenin bir şekli olur. Bir grubun kimliği hem onu öteki gruplardan ayıran sınırların belirtilmesini hem de grup içindeki dayanışmanın güçlendirilmesini içerir. Müzik çoğu zaman etnik kimliği ya da büyük toplum içinde etnik açıdan ayrı olan bir grubun temel karakteristik özelliklerini vurgulamaya yarar.”⁵⁵⁹

Girit’te, diğer birçok kültürel öge gibi, müzik ve dans da Adanın Müslüman ve Hıristiyan topluluklarının ortak paydalarındandı.^{560/561} Fakat günümüzde Giritli göçmenlerin yaşadıkları tüm Ege ve Akdeniz sahillerinde Girit manileri, türküleri, dansları ve müziği yaşatılamamıştır. Hatta Giritlilerin müzik ve danslarına dair bir çalışma için günümüzde yeterli veri toplanacak bir çalışma da artık mümkün değildir. Müzisyenler hayattayken ve mani, dans ve türkü aktivitelerine katılımcıların

⁵⁵⁹ Aykut B. Çerezcioğlu (2010), *İzmir Makedon Göçmenlerinde Etnik Kimliğin Bir İşaretleyicisi Olarak Müzik, Folklor/Edebiyat*, Cilt: 16, Sayı: 62, 2010/2, s. 91 (85-100).

⁵⁶⁰ Fakat Giritli Müslüman topluluğun ait müzik geleneğinin *Türk müziği* olarak adlandırılmasındansa *Girit müziği* olarak tanımlanmasına *Williams* karşı çıkmakta ve bunun sebebini Girit’te var olan müzik kültürünün teknik özellikleri ile Türkiye’deki Giritlilerde bulunduğu müzik geleneğinin çok net olan farklılığına dayandırmaktadır. Ona göre, müzikler arasında teknik fonksiyonlar, ezgi tipleri ve metrik uyumlar hususunda birbirine uymayan yönler bulunmaktadır; Chris Williams (2003), *The Cretan Muslims and the Music of Crete, Greece and the Balkans-Identities, Perceptions and Cultural Encounters Since the Enlightenment* (Ed. Dimitris Tziouvas), Hampshire-UK: Ashgate Publishing Limited, s. 210 (208-222).

⁵⁶¹ Girit halk danslarına, Giritlilerin karakterinin yansıdığını iddia eden *Ellade*, Girit danslarının bir savaşçının yüceltilmesiyle, bir aşkın hisleriyle ve doğanın güzellikleriyle ilintili olduğunu açıklamaktadır. Girit danslarının -yavaş, hızlı ve ani olmak üzere- zarif ve ritmik hareketlerinin, Ada erkek nüfusunun savaşçı ve yiğit tutumlarını; kadınların ise zerafet ve tevazusunu gösterdiğini eklemektedir; Michael Nicholas *Ellade* (1933), *a.g.e.*, s. 25.

yeterli sayıda olduğu yıllarda bu tür bir çalışma çoktan yapılmalı ve kayda geçirilmeliydi. *Williams* da Girit'te *Girit müziği* kendi içinde bir gelişim içinde olmasına karşın, bu müziğin Anadolu'da Müslüman göçmenlerce icra edilmesinin yavaş yavaş azaldığını ve günümüzde tamamen kaybolmasa da fiilen yok olduğunu belirtmektedir. Görüştüğü yaşlı kimselerin, Girit müziğinin ve danslarının aile içinde ve cemiyet toplantılarındaki varlığını ve bunların müzisyenler çalamayacak kadar yaşlı olana dek sürdüğünü anımsadıklarını yazmaktadır. Müzisyenlerin yaşlanması Girit müziğinin de solmasına yol açmış; geleneksel şarkılar, danslar ve müzik enstrümanlarının çalımı da bir sonraki kuşağa aktarılamamış ve müzisyenlerin yerini alacak ses kayıtları da kullanılmamıştır.⁵⁶² Fakat yine de *Çilingir*'in Yüksek Lisans tezinde belirtildiği gibi, Girit müziği ve manilerine dair son örnekler Antalya ve Adana'daki birkaç istisna haricinde Ayvalık ve Davutlar'da görülmektedir. Davutlar'daki son Giritli göçmen müziği ile dans ve eğlence ise 1970'li yıllarda yapılmıştır. Davutlar'da Girit müziğini yaşatan son kişi de Hüseyin Yorulmaz'dır. 2009 Sonbaharı ve 2010 İlkbaharında Davutlar'da düzenlenen Giritli Gecesi ve Şenliğinde, yıllar sonra ilk kez topluluk içinde bu müzikler çalınmış ve maniler söylenmiştir. Şenlik esnasında 1970'lerden sonra ilk kez Giritli halk oyunu olan *hora* da oynanmıştır.

⁵⁶² Chiris Williams (2003), *a.g.m.*, s. 209. *Williams* da çalışmasının bu yüzden sınırlı bir başarıya ulaştığını ve ancak belleklerde kalanların ve kaydedilen küçük örneklerin yol gösterdiğini belirtmektedir; Chiris Williams (2003), *a.g.m.*, s. 209 (4 numaralı dipnot).



Hüseyin Yorulmaz⁵⁶³

Adadaki Rum-Müslüman ortak kültürünün diğer bir noktası, *mandinades* ya da *madinades*, *madinada* ve *madinales* olarak isimlendirilen manilerdir.⁵⁶⁴ Girit kültüründe mani ya da -Giritlice ismiyle- *mandinadhes*, son derece köklü bir geçmişe dayalı, gerek söz gerekse anlam yönünden zengin ifadeler içeren, halk edebiyatına özgü sözlü bir gelenektir. Düğün, eğlence ya da herhangi bir sosyal ortamda karşılıklı atışmayı gerektiren *mandinadhes*, aşk, özlem, yiğitlik, alay gibi konular içermektedir. Bu konuda Tanju İzбек,⁵⁶⁵ Ali Ekrem Erkal⁵⁶⁶ ve Lozan Mübadilleri Derneğinin Müfide Pekin'in⁵⁶⁷ editörlüğünde çıkarmış olduğu yayınlardan

⁵⁶³ Davutlar'da, hatta tüm Türkiye'de Girit müziğinin son temsilcilerinden olan Hüseyin Yorulmaz (soldaki gözlüklü kişi), Giritlice şarkılar söylerken...

⁵⁶⁴ 14 Numaralı Kaynak Kişi: "Giritliler maniye 'madinara' derler."

⁵⁶⁵ Tanju İzбек (1996), *a.g.m.*

⁵⁶⁶ Ali Ekrem Erkal (2008), *a.g.e.*, s. 18-59.

⁵⁶⁷ Müfide Pekin (Ed.) (2007), **Belleklerdeki Güzellik: Girit-Maniler, Atasözleri, Deyimler, Tekerlemeler**, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları.

anlaşılacağı üzere, mani geleneği hâlen Giritlice bilen Giritliler arasında yaşatılmaktadır.⁵⁶⁸

Kısa dörtlüklerden oluşan maniler, çalgılı ve çalgısız olarak söylenebilmekte ve her makama, ritme, tempoya adapte edilebilmektedirler. Oyun içersinde ayrı makam ve ritme geçme sırasında icracılar, bu manileri değişen makam ve ritme anında uygulayabilmekte ve bu şekilde de ustalıklarını göstermektedirler.⁵⁶⁹ Çilingir, manilerin Girit göçmenlerinin tüm yaşamlarına girdiğini; törenlerde, eğlencelerde, misafirliklerde, çalışırken, aşk ve sevgi ifade edilirken, yaşanan sevinçli ve üzüntülü bir olayda manilerin duyguları öz bir şekilde dile getirdiğini ifade etmektedir.⁵⁷⁰ İzbek, Ayvalık'ta derlediği mani örneklerini şu şekilde vermektedir:⁵⁷¹

*“denim’eğö na trağudo
ute nero napino
s’ena spilari skotino
ta dakriya mu naşino”*

*“Bugün ben ne şarkı söyleyeceğim
ne de bir şey içeceğim.
Bugün ben karanlık
bir mağarada, gözyaşı dökceğim.”*

*“ahi pos ksehorizume
çaşcima tha me hasis
tha şisis mavra dakriya
oste na me ksehasis”*

*“ah...ah... nasıl da ayrılıyor
kötü... beni kaybedeceksin
unutuncaya dek de beni
kara gözyaşları dökceksin”*

⁵⁶⁸ Halk edebiyatı bağlamında Giritlilere özgü en kapsamlı anlatı, *Erotokritos* adlı destandır. İzbek, bu destanı İslami varyantıyla sunmaktadır; Tanju İzbek (1996), *a.g.m.*, s. 372-373. Fakat aynı destanın izlerine Davutlar'daki çalışma sürecinde rastlanmamıştır. Gerek İzbek gerekse Williams'ın çalışma alanlarının mübadil Giritliler olduğu da unutulmamalıdır. Davutlar'daki Girit müziği ve dansları ile halk edebiyatına dair verilerin yetersiz oluşu, buradaki topluluğun, mübadillerden yaklaşık çeyrek yüzyıl kadar önce Adadan ayrılmış olmalarıdır.

⁵⁶⁹ Vasfi Çilingir (1997), *a.g.e.*, s. 38. *Karabaş*'ın belirttiği üzere, manilerin dört dizeden oluştuğu düşüncesi bir genellemedir ve iki ya da üç dizelik maniler de bulunmaktadır; Seyfi Karabaş (1981), **Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru**, Ankara: ODTÜ Fen ve Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 55. Girit manilerinin dörtlüklerden oluştuğu düşüncesi bu bağlamda sadece bir genellemedir.

⁵⁷⁰ Vasfi Çilingir (1997), *a.g.e.*, s. 38.

⁵⁷¹ Tanju İzbek (1996), *a.g.m.*, s. 370.

Davutlar'daki Giritlilerde de maniler, yaşamın her kesitinden belirtiler içerse de aralarında Girit'e dair özlemi belirten ve sevgiliye karşı duyguları ifade edenler ağırlığı oluşturmaktadır.⁵⁷² Girit'e dair manilerden bazıları Ada özlemini hissettirirken, aynı zamanda Adanın ne şekilde terk edildiğini de gösterir mahiyettedir; aşk ve sevgi üzerine olanlar ise, karşı cinse duyulan duyguların birer yansımasıdır:

Kaçıyorum gök gürlüyor,

Deniz de kabarıyor,

*Bastığım toprak da bana acıyor.*⁵⁷³

*Eğer Girit'e gidersen selam söyle Girit'e, Silorit'e de selam söyle.*⁵⁷⁴

Ah yıllar beş adım geriye dönseydi,

*Anamın sütünü tekrar emseydim.*⁵⁷⁵

⁵⁷² 8 Numaralı Kaynak Kişi: “Maniler aşk, sevgi üzerineydi. Ama Girit üzerine de var. Bazı manilerin içeriğinde dokundurmalar vardı. Kahvede erkek erkeğe varsa, biraz da müstehcen olabilirdi.” 12 Numaralı Kaynak Kişi: “Girit özlemiyle ilgili mani söylerlerdi.” 2 Numaralı Kaynak Kişi: “Bende mani çok... Maniler sevgi, evlenmek türü manilerdi.” Mübadil şarkılarının içeriğine dair Gökçe Bayındır Goularas şu görüşlerini ortaya koymaktadır: “Şarkıların hepsi mübadele acısını ya da vatan özlemini konu alan şarkılar değil. Bir tarafta karşımıza mübadele acısını, üzerinde doğulan toprakların hasretini, kısacası zorunlu göçü ve duygusal etkilerini anlatan şarkılar çıkıyor. Diğer taraftan, mübadil şarkıları diyebileceğimiz, aşk, kadının güzelliği, ayrılık, evlilik gibi farklı temalara sahip şarkıları ikinci bir grupta toplamak mümkün. Kimileri çok bilinen, kimileri ise sadece belirli mübadil grupları tarafından bilinen şarkılardan oluşan bu grup şarkıların mübadele ya da sonuçları ile bağlantısı dolaylı da olsa mübadiller için zorunlu terk edilmiş topraklarla aralarında görünmez bağları oluşturuyorlar”; Işıl Öz (2009), a.g.m..

⁵⁷³ 12 Numaralı Kaynak Kişi. Maninin Giritlice orijinali, kaynak kişinin kendisi tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

⁵⁷⁴ Silorit, Girit'teki bir dağın ismidir; 8 Numaralı Kaynak Kişi. Maninin Giritlice orijinali, kaynak kişinin kendisi tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

⁵⁷⁵ 12 Numaralı Kaynak Kişi. Maninin Giritlice orijinali, kaynak kişinin kendisi tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Kırlangıç olacağım

Avluna düşeceğim

Ölü taklidi yapacağım

*Senin gönlünü anlayacağım.*⁵⁷⁶

Üç benin (zeytinin) var

Siyah gözlerle

*Kalbimi kırk iki parça yaptın*⁵⁷⁷

Çilingir, Girit göçmenlerinin musikisinin makamsal bir yapıya sahip olduğunu, manilerin bu musikide söz olarak temeli oluşturduğunu belirtmektedir. Onun tespitine göre, eğlence ortamında mani ağırlıklı çalıp söylemeler olur, Girit oyunları sergilenirdi. *Çilingir*, Girit müziğinde söz ve ezginin her zaman birbirlerinin bütünleyicisi olduğunu da özellikle vurgulamaktadır.⁵⁷⁸ Davutlar'da da Giritlice bilen kuşak eğlence ortamlarında kendi ana dillerinde manileri, danslarını ve türküleri icra ederlerdi:

Cumhuriyet bayramında, Atatürk heykelinin olduğu Cumhuriyet meydanında masalar kurulur, yemekler yenir, içkiler içilir, bir “dayıbaşı” vardı; O idare ederdi; ‘sen kalk sen kalk’ diye oyunlar oynanırdı. Ozanlar vardı; karşılıklı atıştırlardı kahvelerde. Bazen

⁵⁷⁶ 8 Numaralı Kaynak Kişi. Maninin Giritlice orijinali, kaynak kişinin kendisi tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu maninin bir “kına manisi” olduğunu belirten 12 Numaralı Kaynak Kişi, maninin son iki dizesini “Kendimi ölmüş olarak göstereceğim, Gönlünü ölçeceğim” şeklinde Türkçeye çevirmektedir.

⁵⁷⁷ 8 Numaralı Kaynak Kişi. Maninin Giritlice orijinali, kaynak kişinin kendisi tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

⁵⁷⁸ Vasfi Çilingir (1997), **a.g.e.**, s. 21, 24-25.

*müzik eşliğinde yaparlardı. Bahis karşılığı mani atıştırlardı. Yenilen yenene ya içki ismarlardı ya oğlak keserdi örneğin.*⁵⁷⁹

*"Dedem bana söylerdi. Girit şarkılarını çok iyi bilirdi. Dedemin sülalesi genişti. Hep beraber toplanırlardı. Dedemin, amcamın, hepsinin sesleri iyiydi; beraber toplanıp şarkı söylerlerdi. Bir kere, rakı sofrası kesin kurulurdu. Dedem rakıyı çok severdi. Rakıyı dışardan alırlardı, ama mezeyi toplarlardı. Ben çocukluğumdan hatırlıyorum. Semizlik otunu toplarlardı, yoğurtla karıştırırlardı. Kavunu da kendisi yetiştirdiğinden keserdi, gelirdi eve, toplanır, balkonda içerlerdi. Hiçbir şekilde teyp plak gibi şeylerden müzik çalınmazdı, kendileri söyler, kendileri eğlenirlerdi.*⁵⁸⁰

Özel tertiplenen eğlenceler, Girit müziği, dansları ve manilerinin sergilendiği ortamlar olmasına karşın, bunları asıl icra mekânı düğünlerdi. Çarşamba, Perşembe ve Cuma günleri olmak üzere üç gün gerçekleştirilen düğünler, Giritlilerin bir araya toplanmalarına ve ana dil de dahil olmak üzere kültürün hemen tüm unsurlarının aktarımına fırsat yarattığı gibi⁵⁸¹ aynı zamanda Girit geleneklerinin en iyi gözlemlenebileceği imkânı da yaratmaktaydı. Düğünlerde kına türküsüne dek her sözlü ifade Giritliceydi.⁵⁸² Düğünler, mahallenin açık alanlarında olduğu gibi, kiralanan bir mekânda da gerçekleşebilmekteydi.⁵⁸³

⁵⁷⁹ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁸⁰ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁸¹ 2 Numaralı Kaynak Kişi: "Bunları hep düğünlerden ezberledim. Manileri hep düğünlerden kaptım."

⁵⁸² 12 Numaralı Kaynak Kişi: "Çarşamba gecesi kına gecesi olurdu. Gerdek gecesi Perşembe günü olurdu. Kahvede, geniş bir evde, kalabalığı alabilecek bir yerde toplanılırdı. Kına gecesinde sadece

Günümüzde düğün eğlencelerine kadınların ve erkeklerin bir arada iştirak etmekte olduğuna şahit olunsa da geçmişte, -Kaynak kişilerin, kadın ve erkeklerin düğünlerde bir arada olup olmamaları üzerine farklı görüşler belirtmelerine karşın- düğün eğlencelerinin cinsiyete göre ayrı ayrı tertiplendiği açıktır.⁵⁸⁴

*19 ya da 20 yaşında evlendim. Düğün, lisenin karşısında oldu. Eskiden erkekler giremezdi düğünlere. Perdeleri geriyorduk pencerelere, battaniyeler, çarşaflar... Erkekler görmesin diye... Teyzem de değnekle dışarıda koşturuyordu; oğlan çocuklarını bırakmıyorlardı baksınlar. Yemekler yapılıyordu sabaha karşı, eğlenenlere yediriliyordu. Pilav, karnıyarık, fasulye... Düğünümde çalgı çalındı. Ekseriyet o zaman tef, dümbelek çalıyorlardı kadınlar. Çalgıcılar dışardandı. Lira çalgısı, tulum benim düğünümde çalınmadı.*⁵⁸⁵

Düğün, sünnetlerde, erkek ve kadınlar ayırdı; bir araya gelmezlerdi. Beraber oynanmazdı. 50'li yıllardan sonra başladı. O

kadın olurdu; kimse, erkek girmezdi. Teker teker kadınlar çağrılıp oynarlardı. Bir kadın vardı; hepsini teker teker kaldırırdı. Karışık kaldırırdı. Kına gecesinde manileri ben söyledim müzik eşliğinde. Sabaha karşı kına yakılırken bu şarkı söylenirdi:

*'Camileri süpürdüler,
Kandilleri yaktılar,
Şimdi gelin kınasını yakıyorlar.
Bu akşam sabaha kadar eğleneceğiz,
Güneş doğuncaya kadar...'*

Gelin o sırada ağlardı. Bunu, Söke'ye yerleşen Antalyalı Giritli Hafız Mustafa'dan öğrendim.

⁵⁸³ 2 Numaralı Kaynak Kişi: "Kahve tutulurdu; orda toplanılırdı."

⁵⁸⁴ Giritlilerin oyunlarını kadın erkek birlikte oynadıklarına dair aktarımlar da gerçekleşmiştir. Örneğin 1 Numaralı Kaynak Kişi: "Annem türkü, mani anlatırdı da söylerdi de... Ama pek aklımda değil. Rodos'tan kasetler getirdim; oradaki türkülerle aynıydı söyledikleri. Her bayramda, eğlencede oyunlar oynarlarmış. Sosyal yönleri o döneme göre Avrupai'ymiş. Kadın, kız, erkek, gençler beraber kol kola 'sirtaki' oynarlarmış."

⁵⁸⁵ 14 Numaralı Kaynak Kişi

zaman çalgı denen bir Şey yoktu. ‘Kundusa,’ o alırdı kafasına teneke koyardı; yankı yapardı, öteki de dümbelek çalardı, öyle düğün olurdu. Yunanca söylerlerdi. Lira, tulum, ud çalan yoktu. Ağızla söylerlerdi. Hüseyin Yorulmaz da Hacı Mustafa adlı Sökeli birinden öğrendi.⁵⁸⁶

Düğünlerde kadınlar, erkekler ayrı ayrı eğlenirlerdi. Buraya Söke’den payton ile geldim. Paytonu süslediler. Cümbüş, dümbelek... Cümbüşü erkek çalardı. Giritlice türkü alınırdı.⁵⁸⁷

Düğünlerde kadın erkek lira ve tulum eşliğinde oynardı. Düğünlere annem hep bizi alırlardı. Orada da sirtolar söylenirdi; kadınlar da çocuklar da oynardı. Biz düğünlere giderken, benim halam darbuka ile idare ederdi. Kadın düğünlerinde gece, mesela kına gecelerinde... Ama Rumca... Türkçe değıl. Bütün beyitler, bütün Şarkılar Rumca idi.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁸⁷ 4 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁸⁸ 8 Numaralı Kaynak Kişi



Lira Eşliğinde Girit Dansı⁵⁸⁹

Müzik enstrümanları olarak, Giritlilerin bilinen en önemli çalgısı, *lira* (*lyra*) ya da *Girit lirası* olarak bilinen çalgıdır.⁵⁹⁰ *Çilingir*, *lira* adlı çalgının aslında bir çoban çalgısı olarak bilindiğini, çobanların hayvanlarını otlatırken bu enstrümanı kullandıklarını, çobanların bir araya geldiklerinde ise atışma yapıp oyunlar oynandığını eklemektedir.⁵⁹¹ Davutlar'da *mandolin*, *tambur* ve *tulum* (*askabadura*)⁵⁹² çalgılarının da Giritli düğünlerinde çalındığı kaynak kişilerce aktarılmıştır.⁵⁹³ Hatta eskiden Davutlar'da Cumhuriyet kutlamalarında *tulumun* da kullanıldığı belirtilmiştir. Bölgedeki Çerkez etkisinden olsa gerek, *akordeon* da

⁵⁸⁹ Michael Nicholas Elliadi (1933), *a.g.e.*, s. 25.

⁵⁹⁰ *Lira* üzerine Giritlice maniler de bulunmaktadır. 4 Numaralı Kaynak Kişiden derlenen ve kendisi tarafından Türkçeye çevrilen mani şu şekildedir:

“Çal lirayı çalgıcı ben senin paranı vereceğim,
Güzeller içinden birini seçip ben sana vereceğim.”

⁵⁹¹ Vasfi Çilingir (1997), *a.g.e.*, s. 24.

⁵⁹² 12 Numaralı Kaynak Kişi, *tulum* enstrümanının Giritlice adını *flaskomodura* olarak belirtmektedir: “Tulumu bir kişi çaldı burada. Hoşuma gitmedi benim. “Flaskomodura” denir Giritlicesine.”

⁵⁹³ 1 Numaralı Kaynak Kişi: “Girit’te tulum çalarmış babam.” 4 Numaralı Kaynak Kişi: “Teyzemin kocası lira çalardı. Tulum çalan varmış ama ben ona yetişemedim.” 8 Numaralı Kaynak Kişi: “Tulum çalarlardı; üç-dört kişi vardı. Kemeçe, lira denen çalgı da çalarlardı.” 12 Numaralı Kaynak Kişi: “Kemeçe, lira burada çalındı. Halim öğretmenin babası çalıyordu. Avcı Hüseyin... Ama öldü on-on beş sene evvel. Ama düğünlerde değil, âlemlerde çalıyordu. Para için çalmıyordu o. Masaya çağırıyorlardı, geliyordu. O lirayı, Girit’te öğrenmiş; Girit doğumluydu. Lirayı oradan getirdi. Ondan sonra lira çalan olmadı.”

düğünlerde çalınan bir başka enstrümandı.⁵⁹⁴ Diğer Girit enstrümanlarından olan *laouto*, *violin* ve *boulgariden* ise hiç bahsedilmemiştir.⁵⁹⁵

Williams çalışmasında, Anadolu'da *sousta* ve *pendozalis* adlı danslara dair bazı veriler edinmesine karşın, *sirtos* dansının bunlardan daha az anımsandığını belirtmektedir.⁵⁹⁶ Fakat Alan araştırması esnasında Davutlar'da Girit danslarına dair sadece *sirto* ve *hora* isimleri geçmiştir. Bu dansların da Girit düğünlerinde Girit müziğinin en son çalındığı tarih olan 1970'lerden sonra hiç oynanmadığı açık olarak aktarılmıştır:

*Giritliler, şen insanlardı. Kahvelerde lira çalarlar, hemen gelir hora teperler, sirto oynarlardı. Giritliler, bu oyuna sirto derler.*⁵⁹⁷

*Babam tulum çalmış Türkiye'de ama ben hatırlamıyorum. Ud çalarlardı, cümbüş çalarlardı, "sirtaki" yaparlardı. Benim çocukluğumda oynanırdı. Benim piste çıkacak kadar becerim yoktu. Benim yaşımdakiler bilirler. Burada 'sirtaki' demiyorlar da 'hora' diyorlar. Cumhuriyet bayramında oynanırdı. 1970'lere kadar 'hora' oynanıyordu; çalgılar da çalınıyordu. Ama o tarihte karışmıştı başka oyunlar da...*⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ 12 Numaralı Kaynak Kişi: "Çerkezlerde biri vardı; Savcıköylü İbrahim Dayı vardı. Armonik, Çerkez mızıkası çalıyordu. Ben de ondan duydum, akordeon aldım. Cümbüşle birlikte çalmaya başladım. Önce mandolin çalıyordum, tek telli bağlama da çaldım. Kendi kendime öğrendim. Cümbüş geldiğinde on altı yaşındaydım; kendi kendime öğrendim."

⁵⁹⁵ Kaldı ki *Williams* da görüştüğü Girit mübadillerinin bu çalgıları bilmediklerini söylemektedir; Chiris Williams (2003), *a.g.m.*, s. 210.

⁵⁹⁶ Chiris Williams (2003), *a.g.m.*, s. 210.

⁵⁹⁷ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁵⁹⁸ 1 Numaralı Kaynak Kişi

Çilingir, Girit halk edebiyatı ürünlerinden şarkıların giderek yok olmasının sebebini, Girit'ten getirilen şarkılara yenilerinin eklenememesine, bundan dolayı da sayısında bir artış olamamasına ve kullanılacak ortamların azalmasına bağlamaktadır. Ona göre, Girit'te çıkan iç çatışmalara dair olan maniler, bugün işlevselliğini kaybettikleri için unutulmuşlardır.⁵⁹⁹ Girit şarkılarının yaşayan bir gelenek olmadığından dolayı, sonraki kuşaklara geçme olasılığı, dışardan bir müdahale olmadığı sürece mümkün gözükmemektedir. Çağın değişen koşulları da bu süreçte etkin olmuş, düğün, dernek ve eğlencelerde geleneksel çalgıların yerini org, gitar, bateri gibi enstrümanlar almıştır.

*Davutlar'daki tüm karıları ben evlendirdim. Günde üç tane dört tane düğün yapardım. Bu parmaklarım düğün yapmaktan artık artık olmuşlardı; kesilmişlerdi. 1980'lerden sonra orkestralar gelmeye başlamıştı düğünlere. Benim de Artemis 5 adlı bir orkestram vardı.*⁶⁰⁰

*Benden sonra Giritli müziklerini başkasına öğretemedim. Hevesli olmadılar. Benim oğlan org çalıyor. Benim oğlan Giritlice bilmez.*⁶⁰¹

Batı Anadolu'nun yerel özelliklerinin gittikçe Giritli göçmen kültürüne nüfuz etmesiyle kültürde bir melezleşme başlamış, Osmaniye Mahallesinde önceleri sırf Giritli müziği, dansı, türküleri sahnelenirken, sonrasında -Giritlicenin sonraki

⁵⁹⁹ Vasfi Çilingir (1997), **a.g.e.**, s. 32, 39.

⁶⁰⁰ 12 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁰¹ 12 Numaralı Kaynak Kişi

kuşaklarca kullanımının azalmasına paralel olarak-, yerel bir takım unsurların da göçmen kültürüne girmesiyle Girit'e has özellikler giderek unutulmaya başlamıştır.

*Erkekler ayrı kadınlar ayrı eğlenirdi. Erkekler oynardı. 'Hora' vardı; amcam da oynardı. Kadınlar kendi kendilerine oynarlardı. 'Bahçelerde börülce, oynar gelin görümce', 'Sepetçioğlu', 'Selçuk'un Tepeleri' oynanırdı.*⁶⁰²

Alan araştırmasında, ailesinin Girit mirasının farkında olan ve buna ilgi duyan genç kuşakların dahi Girit müziği, dansları, manileri ve türküleri söz konusu olduğunda konuya ilgisiz kaldıkları gözlemlenmiştir. Girit müziğini çalan, türkü söyleyen ve mani okuyanların hayli yaşlı olması göz önüne alındığında, bu geleneğin bir alt kuşağa aktarılamadığı için yakın gelecekte bunların kaybolacağı aşîkârdır.

*Ben düğünlerde Giritlilere ait bir çalgı, müzik görmedim. Çok nadir olur. Ama köklü bir Girit ailesi ise ancak duyabiliriz Girit müziklerini. Ben daha çok hard müzik dinliyorum. Girit müziği dinledim ama en fazla yarım saat dinleyebiliyorum o müziği. Enstrüman bir defa, bizim için çok farklı, duyulmamış bir enstrüman... Ama alışkın olan, o müzikle yetişen insan için güzel geliyor. Ama baş ağrısı yapacak bir müzik değil. İnsan kendini bıraktıktan sonra dinleyebilir.*⁶⁰³

⁶⁰² 4 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁰³ 3 Numaralı Kaynak Kişi

Sisam Adasındaki bir kızın hikayesini anlatan *Samyotisa* adlı şarkıyı, Davutlar'da Giritlice bilen hemen herkes söyleyebilmektedir.⁶⁰⁴ Sivil toplum örgütlerinin düzenlediği faaliyetler nedeniyle, mani, türkü, oyun gibi gelenekleri sürdürebilen son kuşak, küçük gösterilerde bulunsalar da bunların genç göçmen kuşağına tesirinin ne derecede olacağı şüphelidir.⁶⁰⁵



Giritliler Bahar Şenliğinde 'Hora'⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Fakat bu şarkının oyunu bulunmamaktadır; 12 Numaralı Kaynak Kişi: “*Samyotisa bir şarkı; Susamlılar (Sisamlılar) söylüyor. Bununla oynamazlardı.*”

⁶⁰⁵ *Samyotisa* şarkısı, Davutlar'daki Giritli müzik kültürünün bir anlamda sembollerinden biridir ve Yunanca şarkı denildiğinde ilk akla *Samyotisa* gelmektedir. Şarkının Türkçesi şu şekildedir (çeviriye katkılarından ötürü Sayın Hüseyin Yorulmaz ve Yunus Çengel'e teşekkür ederim.):

*Sisamlı Kız
Sisamlı kız, Sisamlı kız,
Sisam'a ne zaman gideceksin?
Denize güller atacağım Sisamlı kız
Seni gelip almak için.
Gideceğim o kayığa,
Altın yelkenler koyacağım.
Kürekler de altından Sisamlı kız,
Seni gelip almak için.
Üç benli Sisamlı kız,
Ve de kara gözlü kız,
Kalbimi ayırdın Sisamlı kız
Tam kırk iki parçaya.*

Gökçe Bayındır Goularas, şarkı ve kültür bağlantısını şu cümlelerle açıklamaktadır: “*Yerleşilen yeni yerdeki şartlara ve topluma gerek sosyal gerek ekonomik uyum sağlama kaygılarının şiddetine bağlı olarak kimi kültür öğeleri unutuldu, kimileri ise kuşaktan kuşağa aktarılabildi. İşte şarkılar, belki de bu aktarılan öğelerin en başında geliyor*”; Işıl Öz (2009), *a.g.m.*

⁶⁰⁶ Kaynak kişiler, 16.05.2010 tarihinde gerçekleşen bu şenlikte oynanan 'hora'nın en az otuz beş-kırk yıl sonra Davutlar'da oynanan ilk Giritli oyunu olduğunu belirtmişlerdir.

Korkmaz, dilin kültürle olan bağlantısının önemli olduğunu, çünkü sosyal yapıyı şekillendiren bütün değerlerin dil varlığına aktarıldığı için bir milletin bütün kültür değerlerinin dilde yaşadığının altını çizmektedir. Bu değerler de kuşaktan kuşağa ancak dil yolu ile aktarılabilir. ⁶⁰⁷ Bu yüzden Anadolu'daki Girit kültürüne dair öğelerin devamlılığı, Giritlicenin varlığı ile yakından bağlantılıdır. Bu dil var oldukça dille ilişkili mani, türkü, çalgı ve dans da canlılığını sürdürebilmiştir. Fakat Giritlicenin yavaş yavaş kaybolması, aynı zamanda bunla ilintili olan her şeyin de kaybolmasına yol açmaktadır.

Giritli göçmenler günümüzde toplanıp Giritlice türkeleri söylemiyorlar, dansları oynamıyorlar. Bunda hiç şüphesiz Giritlicenin kullanımının azalmasının büyük rolü bulunmaktadır. *Kormaz*'ın da altını çizdiği gibi, asıl üzerinde durulması gereken durum şudur ki, bir sosyal yapıyı biçimlendiren bütün değerler ve bir toplumun bütün kültür değerleri dile aktarılmakta, dilde yaşamakta, dilde depo edilmekte ve dil vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Bu nedenle de dil, aynı zamanda kültürün koruyucusudur. ⁶⁰⁸ Dolayısıyla kültürü “koruyucu” nitelikteki dil ortada kalmayınca, değişim ve dönüşüm de kaçınılmaz olur. Giritli müziği, dansı, halk edebiyatı gibi kültür unsurlarının yaşatılamamasının başlıca sebebi de budur.

⁶⁰⁷ Zeynep Korkmaz (2002), *Atatürk ve Dil Devrimi*, **Türkler** (Ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Cilt: 18, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 55 (54-64).

⁶⁰⁸ Zeynep Korkmaz (2008), *a.g.m.*, s. 41.

4.1.6. Soyadları, Lakaplar ve Ad Koyma Geleneği

İnsanın toplumla ve devletle ilişkilerinin gittikçe arttığı 20. yüzyılın başlarında, Atatürk devrimleri içinde sosyal yaşama dair olanlardan biri de Soyadı Kanunudur. Bu kanunla eski unvanlar kaldırılmış ve her Türk vatandaşının birer soyadı edinmesi karara bağlanmıştı. Soyadı eski Türklerde var olsa da sonradan etkisini kaybetmişti.⁶⁰⁹ Osmanlı toplumundaki Müslüman milleti ise soyadı kullanmamaktaydılar ve böyle bir zorunlulukları da yoktu.⁶¹⁰ Bu durum genelde Anadolu için geçerliydi. Fakat Balkanlara doğru gidildiğinde, özellikle Boşnak, Arnavut, Pomak gibi toplulukların soyadları aldıkları bilinmektedir.⁶¹¹

Yeni Türk Devletinin uygulamaya koyduğu bir değişiklik de Başbakanlığın 11 Mart 1933 günlü yazısı ile TBMM Başkanlığına sunulan ve görüşmeler sonunda 21 Haziran 1934'te kabul edilen 2525 sayılı “Soyadı Kanunu”dur. Bu kanunun birinci maddesine göre her Türk’e öz adından başka bir de soyadı taşıması zorunluluğu getirilirken üçüncü maddesinde ise bu soy adanın “rütbe ve memuriyet, aşiret ve yabancı ırk ve millet isimleriyle” bağlantılı olması istenmemektedir.⁶¹²

⁶⁰⁹ Tuncer Baykara (1993), **Türk İnkılap Tarihi ve Atatürk İlkeleri**, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, s. 144.

⁶¹⁰ Durmuş Yalçın, Yaşar Akbıyık, Yücel Özkaya, vd. (Haz.) (2010), **a.g.e.**, s. 262-263.

⁶¹¹ İzmir Torbalı’ya iskân edilmiş Pomak göçmenlerine dair bir nüfus çalışması için bkz. Necat Çetin (2010), *Rumeli Pomak Muhacirlerinin İskan Edildiği Osmaniye (Kavakalan) Köyü (İzmir, Bayındır Çınardibi) ve 1904 Yılı Nüfus Sayımı*, **Balkanlar - Orada Kalanlar & Oradan Gelenler**, Samsun: Samsun Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Derneği, s. 13-27. Çetin, Osmanlı nüfus kayıtlarını esas aldığı çalışmada Pomak soy isimleri arasında “Bekiruski, Panculuski, Terziski” gibi aile lakaplarının olduğunu belirtmektedir.

⁶¹² Bu kanunun tam metni ve Meclisteki tartışmalar için bkz. Fahri Çoker (Haz.) (1996), **Türk Parlamento Tarihi - TBMM IV. Dönem (1931-1935)**, C. 1, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları, s. 180-190.

20 Aralık 1934 tarihinde⁶¹³ yürürlüğe giren “2525 Sayılı Soy Adı Nizamnamesi”nin 7. maddesinde, “-yan, -of, -ef, -viç, -is, -dis, -pulos, - aki, -zade, - makdumu, veled, bin” gibi başka milliyet anlatan ve başka dillerden alınan ekler ve kelimelerin soyadlarına takılamayacağı; takılmış olanların kullanılamayacağı; bu eklerin yerine “-oğlu” ekinin konulacağı belirtilmiştir. Nizamnamenin 13. maddesinde ise, 7. maddeye aykırı olarak alınan adların nüfus kütüklerine ve doğum kağıtlarına yazılamayacağı; yazılmış olanların ise nüfus kütüğünün bulunduğu yerin kaymakam ya da valisinin yazılı emriyle çizilip bir şerhle yenisinin yazılacağı hükmü yer almaktadır.⁶¹⁴ Dolayısıyla bu nizamname ile Ermenice, Bulgarca, Makedonca, Boşnakça, Sırpça, Hırvatça ve diğer Slav dilleri ile Rumca, Giritlice, Farsça, Gürcüce ve Arapça soyadlarının kaydedilmeleri imkânsız hâle getirilmiştir.⁶¹⁵

Girit göçmenlerinin dikkati çeken başka bir özellikleri de kullandıkları soy isimleri üzerinedir. Giritliler sonu “-aki” ya da “-daki” ile biten aile adları kullanmaktaydılar.⁶¹⁶ Girit’e özgü bu gelenekten dolayı Adada yaşayan ister Rum ister Türk aileler, bu eklerle biten aile adlarıyla tanımlanmışlardır.⁶¹⁷ Sonu genellikle “-aki” eki ile biten bu isimlerin soyadları mı yoksa aile lakapları mı oldukları konusunda şüpheler olsa da nüfus kayıtlarından anlaşılabileceği üzere, “Arap Ahmet Mehmetaki” gibi birçok örneğin gösterdiği şey burada “Arap” isminin lakap, “Ahmet”in ad, “Mehmetdaki”nin ise soyadı olduğudur. Nüfus kayıtlarında birçok

⁶¹³ 20 Kânunuevvel 1934

⁶¹⁴ Resmî Gazete, *Soy Adı Nizamnamesi*, Sayı: 2885, 20 Aralık 1934.

⁶¹⁵ Soner Çağaptay (2009), **a.g.e.**, s. 99.

⁶¹⁶ “-aki” ya da “-daki” ekleri ile biten soyadları günümüzde dahi Girit’te çok yaygındır. Hatta bu ek, bir ailenin “Giritliliğini” temsil etmektedir. *Erkal*, 1997 senesinde Girit Adasına ziyaretine dair anılarını aktarırken, gözlemlerini şu şekilde belirtmektedir: “Gördüm ki, Girit’te artık Giritlilik kalmamış. Giritlice de unutulmuş; -akis’lerin yerini -pulos’lar almış; Ali Ekrem Erkal (2008), **a.g.e.**, s. 350-351.

⁶¹⁷ Ayşe Nühket Adıyeke, Nuri Adıyeke (Haz.) (2011), *Giriş Yazısından, Girit Nikâh Defteri (1916-1921) ve Girit’teki Aile Adları* İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları, s. 34.

farklı kişinin aynı “-aki” ile biten isimlerle yazılmış olduğu göz önüne alındığında, Giritli göçmenlerin Adadan beraberlerinde birer soyadı getirmiş oldukları sonucu çıkarılabilir.⁶¹⁸

Davutlar’a yerleşik Giritli göçmenlerin soyadlarındaki ortak nokta olan “-aki” ya da “-daki ekleri haricinde, üç genel unsurun öne çıktığı görülmektedir: Bu isimlerin bazıları “Kapsalaki, Magarikaki, Perdikaki, Vassalos, Zikaki” gibi Rumca kökenlidir.⁶¹⁹ Bir kısmı ise Türkçe kelimenin sonuna “-aki” ekinin getirilmiş halidir. Bunlara “Bulutaki, Karabutaki, Karadaglaki, Kuyumcudaki, Tosunaki” örnek verilebilir. Fakat çoğunluğu, Müslümanlığın etkisiyle olsa gerek, “Behlülaki, Mollahasanaki, Numanaki, Şakiraki, Üzeyiraki” gibi soy isimleridir. Ayrıca, “Arnavudaki, Türkaki” gibi etnik kökene vurgu yapan soyadları da bulunmaktadır.⁶²⁰ 1904 yılı ve sonrası nüfus kayıtlarına göre Davutlar’daki Giritli göçmenlerin Adadan getirmiş oldukları soyadları, yerleşim yerleri ve yeni soy isimleri şu şekildedir:⁶²¹

⁶¹⁸ Kuşadası İlçe Nüfus Müdürlüğü arşivinde bulunan Davutlar’a ait 13 numaralı ciltte her Giritli göçmen aile soyadlarıyla kaydedilmemiştir. Bu durum Giritlilerin birer soyadına sahip oldukları yönündeki şüpheleri desteklese de genel kanı, Giritli Müslümanların Anadolu’dakilerden farklı olarak soyadı edindiği şeklindedir.

⁶¹⁹ *Adıyeke* ve *Adıyeke*, Girit’te yaşayanların tümünün ana dili Rumca olduğu için, Rumca konuşan Giritli Müslüman halkın kimi zaman Rumca aile adları kullanmış olmalarında yadırganacak bir durum yoktur; Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke (Haz.) (2011), **a.g.e.**, s. 34.

⁶²⁰ *Adıyeke* ve *Adıyeke*, Girit nikâh defteri üzerine yaptıkları incelemenin giriş bölümünde, soyadlarına dair farklı kategoriler uygulamışlardır. Onlara göre, “Bakırcıdaki, Sakadaki, Hamamcıdaki” gibi soyadları mesleklerle; Türk (Müslüman) adlarına eklenen “İsmailaki, Şerifaki, Sinanaki” gibi soyadları ailenin atasına gönderme yaparken; “Veroraki, Karyotaki, Konalaki” gibi soyadları ise Rumca kelimelerin sonuna eklenerek oluşturulan aile adlarıdır. Ayrıca, “Cezairlidaki, İzmirlidaki, Karadenizlidaki, Kıbrıslıdaki, Farforyanaki, Ayovasilyetaki” gibi soyadları da aile büyüklerinin geldikleri ya da ait oldukları memleket ve/veya köy ile ilişkilendirilebilirler; Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke (Haz.) (2011), **a.g.e.**, s. 34-35.

⁶²¹ Kuşadası İlçe Nüfus Müdürlüğü Arşivi, Osmaniye Mahallesi Cilt No: 13 ve alan araştırması esnasında kaynak kişilerden edinilen veriler derlenerek gerçekleştirilmiştir.

Girit'ten Gelen Lakapları	Aldıkları Soy İsimleri	Girit'ten Gelen Lakapları	Aldıkları Soy İsimleri
<i>Ahmedaki</i>	Kesici	<i>Cebaki</i>	
<i>Alacaki</i>		<i>Celebaki</i>	Celep / Hazar
<i>Alicamaki</i>	Önder	<i>Curaki</i> ***	
<i>Alimedaki</i>	Özkal	<i>Çavuşaki</i> ***	Çavuşoğlu*
<i>Amarbutaki</i>	Çakar / Eravcı	<i>Çavuşaki</i>	
<i>Arap Mehmet</i>	Araplı / Teres	<i>Çebbaki</i>	Balkan***
<i>Arap Mehmetaki</i>	Çalışkan	<i>Çelebaki</i>	Yakıt**
<i>Arfaki</i>	Yılmaz / Saka*	<i>Delalaki</i>	Heybeli (?)
<i>Arnavudaki</i>	Turgut	<i>Dervişaki</i>	Yetiş / Gergin
<i>Babalaki</i>	Tunç / Tütüncü	<i>Dervişaki</i>	Sert
<i>Babalaki*</i>		<i>Dileveraki</i>	Çakıcı / Erturan
<i>Baladımaki</i>	Mutlu**	<i>Elaki</i>	
<i>Beberaki</i>	Berberoğlu	<i>Emiraki</i>	
<i>Bedevaki</i>		<i>Emiraki</i>	Durgun*
<i>Bedraki</i>	Hekim	<i>Esiralaki</i>	Havuç
<i>Begaki</i>	Başar	<i>Giritli</i>	Ulus**
<i>Behlülaki</i>	Hovarda / Aksan	<i>Giritlioğlu</i>	Tetik****
<i>Behlülaki</i>	Altun*	<i>Hacı Halil</i>	**
<i>Behlülaki</i>	Çengel / Biliş	<i>Hacı Mustafa</i>	Yangın**
<i>Behlülaki</i>	Hakalmaz	<i>Haftızaki</i>	Azman
<i>Berberaki</i>	Alkan / Berberoğlu	<i>Halimaki</i>	Dilekçi*
<i>Bulutaki</i>	Bekar / Çengel	<i>Hanyalı</i>	Taşdelen**
<i>İmamaki</i>	Karakoyun	<i>Mevlûdaki</i>	Barut
<i>İmamaki</i>	Karaoğlu	<i>Mıkırdaki</i>	
<i>İprafaki</i>		<i>Milonaki</i>	
<i>İsbarudaki</i>		<i>Molahasanaki</i>	Askı
<i>Kalaraki</i>	Dereli	<i>Moladaki</i>	
<i>Kapsalaki</i>	Mercan	<i>Mollahasanaki</i>	Yeşilova
<i>Karabataki</i>	Derya	<i>Mustafaki</i>	Akgünlü
<i>Karabutaki</i>		<i>Mustafaki</i>	Urgancı
<i>Karadaglaki</i>		<i>Mustafaki</i>	Alimoğlu
<i>Karadaki</i>		<i>Muytapaki</i>	
<i>Kavaraki</i>	Yaşatan	<i>Numanaki / Numanaki</i> ***	
<i>Kocazaki</i>	Şimşek***	<i>Öksüzaki</i>	Yıldız
<i>Korakaki</i>	Portakal	<i>Perdikaki</i>	Canavar
<i>Kudaki</i>	Ağırbaş	<i>Perdikaki</i>	Saka
<i>Kurakaki</i>	Demircioğlu*	<i>Perdikaki</i>	Uslu
<i>Kuyumcudaki</i>	Demir	<i>Recebaki</i>	Yıdırım
<i>Lamberaki</i>	Arslanoğlu / Ersin	<i>Rıdvanaki</i>	Ergun
<i>Macaraki*</i>		<i>Rüstemaki</i>	Aydingöz / Aydingök
<i>Magarikaki</i>	Erkasap	<i>Sadelyamaki</i> (?)	
<i>Memişaki</i>	Dertli / Yaşar	<i>Sakadaki</i>	Çavuşoğlu / Saka
<i>Sakadaki</i>	Karaman	<i>Yunusaki</i>	Uygur / Yetiş

<i>Senercaki</i>	Bayram	<i>Yusufaki</i>	
<i>Serdaraki</i>	Ertutanlı	<i>Zigalaki</i>	Çakır*
<i>Solaki</i>	Şenol	<i>Zigalaki</i>	Yorulmaz
<i>Sulaki</i>	Şenol (?)	<i>Zikaki</i>	Başaran**
<i>Şakiraki</i>	Tuna		Çizmeci**
<i>Şubaşaki</i>	Şubaşı / Turan		Erdoğan*
<i>Tosunaki</i>			Giritli Yemci*
<i>Türk Ahmetaki</i>	Kaplan		Gönül**
<i>Türkaki</i>	Şimşek / Üretmen		Küçükyagcı*
<i>Türkaki</i>	Çakıl		Okuşluk*
<i>Üzeyiraki</i>			Özturan*
<i>Varalaki</i>	Candan		Pulat*
<i>Varalaki</i>	Kural		Serinoğlu*
<i>Vasalaki</i>	Baysal / Serin		Tutkunoğlu
<i>Vekilayazaki</i>	Erden**	<i>Vassalos</i>	Yılmayan*
<i>Velaki</i>		<i>Velidaki</i>	Aday*
<i>Velidaki</i>	Söyler*	<i>Yılmazaki</i>	Yağder***
<i>Yabataki</i>		<i>Yamakaki</i>	İzin
<i>Yermulaki</i>	Keskin**		
*1904 yılından sonra Osmaniye Köyüne gelen Giritliler			
** İslamşanlı Köyünde oturan Giritliler			
***Türkşanlı Köyünde oturan Giritliler			
****Türk Davut köyünde oturan Giritliler			
İşaretle belirtilmeyenler, Osmaniye Köyünde 1904 tarihinde gerçekleşen sayımda yazılanlar ve yüksek ihtimalle de bu köye ilk iskân edilen ailelerdir.			

İzmir Vilayeti dâhilindeki Kuşadası Kazası Osmaniye Karyesinden (Köyünden) Yunusaki Şaban oğlu Mustafa'ya ait aşağıda örneği verilen 1929 ve 1935 tarihli iki belgeden anlaşılacağı üzere, Osmaniye Köyündeki Giritliler Soyadı Kanunu çıkana dek, Girit'ten getirdikleri soy isimlerini kullanmışlar, hatta resmi işlerini bu adlarla gerçekleştirmişlerdir.⁶²²

⁶²² Bu iki belge için Sayın Hüseyin Yıldız (Mavro) ve ailesine teşekkür ederim.

etmişlerdir. Burada üzerine düşünülmesi gereken bir diğer husus, Anadolu’da son derece yaygın bir isim olan Yılmazaki’nin neden Yılmaz’a; Öksüzaki’nin Öksüz’e dönüşmemiş olmasıdır. Bu konuda alan araştırması sırasında bir bulguya rastlanılmamış olmasına karşın, soy isimlerinin alınışlarında görevli memurların şahsi rollerinin de olduğu hesaba katılmalıdır.⁶²⁴ Davutlar’da ayrıca, Girit Adasının ismini ya da Adadaki bir yerleşim yerini betimleyici soyadına rastlanmamıştır.⁶²⁵

Soy isimlerinde ilgi çekici olan bir diğer nokta, metal isimlerinin ya da kasaplıkla bağlantılı kelimelerin çok sayıda kullanılmış olmasıdır. Bu durum, Giritliler arasındaki yaygın bir meslek olan kasaplığı akla getirmektedir. Fakat aile soy isimleri özellikle son kuşak göçmenler tarafından tamamıyla unutulduğu alan araştırması sırasında gerçekleşen mülakatlar sonucunda ortaya çıkmıştır. Görüşülen kişilerin çoğu aile adlarını artık anımsamamaktadırlar.

Gerek Davutlar’da gerekse Giritlilerin yerleştiği her yerleşim biriminde dikkat çeken bir diğer nokta Giritlilerin kullandığı lakaplar üzerinedir. Davutlar’da

⁶²⁴ 8 Numaralı Kaynak Kişi, soyadı alışıların hikâyesini şu şekilde aktarmaktadır: “Ben ilkokulun ikinci sınıfındaydım, soyadı kanunu çıktı. Öğretmen dedi bana ‘senin soyadın Ayhan olsun’. İtiraz edecek ortam da yoktu, durum da yoktu. Korkuyoruz, ödümüz kopuyor öğretmenden. İzmir’deki Devlet Demiryolların şef olan amcamız ‘Yılmayan’ soyadını almış ve mektup yazmış Söke’deki amcama ve Davutlar’a. Babam gitti Yılmayan soyadını aldı. Söke’deki amcamız mektubu kaybediyor ve gidiyor nüfus dairesine ve diyor ki ‘Soyadında bir “yıl” var ama ne “yıl” bilemiyorum’. Ona, ‘Batak yıl’ soy ismini veriyorlar. Hala soy isimleri aynı.” 12 Numaralı Kaynak Kişi ise soyadlarının kökenini şu şekilde anlatmaktadır: “Benim peder çok seri idi; kasaptı. Güzelçamlı’ya 10 dakikada gider gelirdi. Bu yüzden ‘Yorulmaz’ soyadını aldı.” 1 Numaralı Kaynak Kişi de aile isimlerini alışılarına dair şu bilgileri aktarmaktadır: “‘Çoban’ soy ismini aile mesleğinden dolayı burada aldık. Babam cahildi; mührü vardı. (Mühürde) ‘Dervişaki’ yazardı. (Babamın) Kardeşleri Mersin’de kaldı. Babamın bir oğlan kardeşi vardı; Manisa’ya gitti. Üç tane kız da Mersin’de kaldı. Onlarla görüştü. Mersin’dekiler ‘Isınlık’ soy ismini aldılar.”

⁶²⁵ Türkiye’deki Girit göçmenlerinin soyadlarında Adayı anımsatıcı kelimelere rastlanılmaktadır. Türk sinema sektörünün önde gelen isimlerinden Tomris Giritlioğlu ve gazeteci/yazar Pakize Suda’nın soy isimleri bunlara örnek verilebilir. Giritlioğlu, “Salkım Hanımın Taneleri, Suyun Öte Yanı, Güz Sancısı” gibi Anadolu’nun etnik ve kültürel zenginliğini gösteren filmlere imza atmıştır. Pakize Suda’nın soyadını aldığı Suda ise, Girit Adasında bir liman kentidir.

hemen hemen her Girit kökenli kişinin bir lakabı bulunmaktadır. Önceleri Giritlice olan bu lakaplar, bu dilin kullanımının azalmasıyla birlikte Türkçeye dönüşmüştür.

Giritlilerde erkek ve bayan lakapları birbirinden farklı özellikler taşımaktadır. Giritli erkeklerde lakaplar genelde kişinin fiziki görünümünü, kişiliğini ve beğenilerini ya da aile özelliklerini yansıtırken, kadınların lakapları daha çok mensubu bulunduğu aile ya da eşine yönelik göndermeler içermektedir. Davutlar'da günümüzde kullanılan bazı lakaplar şunlardır:

<i>Erkek Lakapları</i>		<i>Kadın Lakapları</i>	
Mavro Hüseyin	Sirko Mustafa	Sadıkapula Fatma	Sakalina Fatma
Gogo Mustafa	Miçaçi Mustafa	Miçaçena Hatice	Kamburena Afet
Kastana Mustafa	Patel Hüseyin	Kodi Zehra	Sarina Fatma
Çendane Erdoğan	Ispanoz Şükrü	Kundusa Zehra	Berberena Hatice
Tinto Mehmet	Fıska Mustafa	Bayramena Fatma	Postacina Zehra
Baduva Mehmet	Tapta Hüseyin	Muhtarena Fatma	Yapicina Zehra

Bir kaynak kişinin aktarımları, Davutlar'da Giritliler arasında kullanılan lakaplar üzerine geniş bilgi vermektedir:

Bana sadece “Mavro” diyorlar. Hüseyin desen kimse tanımaz. “Mavro” Giritlice “esmer” demek. Giritli herkesin burada bir lakabı vardır. Sen şimdi bir uyanıklık yaptın, senin adın kaldı “çakal/tilki” ya da “varyemez” (olur).

“Badua”, perişan adam demek. “Kendane”, pırasa demek.

“Kastana”, alakabak kuşuna denir. Giritlice lakaplar devam

ediyor. Bizden sonra doğan nesillerde Giritlice lakaplar

*devam etmiyor.*⁶²⁶

Giritlice “mavro” siyah, kara manasındadır; “sirkomen” ise zayıf anlamındadır. Kaynak kişilerin belirttiğine göre, Mavro Hüseyin esmer olduğu için; Sirko Mustafa zayıf olduğu için; Ispanoz Şükrü köse olduğu için; Gogo Mustafa çocukluğunda yumurtayı çok sevdiği için bu lakapları almışlardır.⁶²⁷ Kadın lakapları ise erkek lakaplarından daha ayrıntılı özellikler taşımaktadır. Örneğin “-pula” sadece kadınların kullandığı bir takıdır ve geldikleri ailenin adını çağırıştırır.⁶²⁸ Sadıkapula Fatma, Sadık isimli şahsın kızıdır. “-na” ya da “-ena” kocadan dolayı alınan lakapları ifade etmektedir. Örneğin Berberena Hatice’nin kocası bir berberdir; keza Yapicina Zehra’nın eşi ise bir inşaat ustasıdır.⁶²⁹

Lakaplar günümüzde de Giritliler arasında hayli yaygındır.⁶³⁰ Giritlicenin etkisini kaybetmesi ile birlikte Giritlice lakap ve/veya takıya eskisi kadar sık

⁶²⁶ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁶²⁷ 8 Numaralı Kaynak Kişi, “Kundusa ve Sadıkaçi” lakabının alınışını şöyle açıklamaktadır: “Kundusa, çok kıpırdak anlamında... Başına tekneyi geçirip düğünlerde türkü söylediği için. Sadıkaçi, Sadık oğlu demek; babası Sadık. Aslında adı Ahmet... Sadıkaçi demezsen kimse anlamaz.” 12 Numaralı Kaynak Kişi de Davutlar’daki lakaplara örnekler vermektedir: “Solara (koca y...klı) İbrahim, Resmeli Mustafa, Kara Mehmet, Arabacı Ahmet Ağa, Hovarda Ahmet Ağa... Eski Giritlilerdi bunlar.”

⁶²⁸ Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke (Haz.) (2011), **a.g.e.**, s. 35.

⁶²⁹ Kadın lakaplarında, kişinin fiziksel özelliklerini betimleyici hâller de bulunmaktadır. Örneğin Giritlicede “kodi” küçük, kısa boylu anlamındadır; Kodi Zehra bu lakabı, boyunun kısalığından dolayı almıştır. Kadın lakapları da erkek lakapları gibi, kişinin kimliksel betimlemesinde ismin yerini almış, hatta kimi zaman gerçek ismin tamamen kullanımını da engellemiştir. 12 Numaralı Kaynak Kişinin şu aktarımı bu duruma iyi bir örnektir: “Sakalina, gözüm körleştiğinde beni okudu.”

⁶³⁰ 8 Numaralı Kaynak Kişi: “Ben ikinci kuşak Giritliyim. Lakapsız insan yok! Mavro’nun anne tarafı ‘spanoz’ (köse), babasının ‘karkani’... Eskiden unla, zeytinyağı, su ya da sütle bulamaç yaparlar; dibine tutar. O da bunu çok seviyormuş; adı ‘karkani’ kaldı adamın. Bir halamın kocasının adı da

rastlanılmasa da bunların yerini Türkçe lakaplar almıştır. Fakat lakaplar artık Türkçe olmasına karşın kişinin fiziksel ve davranışsal özelliklerini yansıtmayı sürdürmektedir. Kara Ali, Sarı Mustafa, Topal Niyazi, Çamur İbrahim, Çakal Haydar, Varyemez Ali, bunlara örnek olarak sunulabilir.

Gerek lakaplar listesinde gerek kaynak kişi listesinde gerekse Kuşadası'ndaki nüfus kayıtlarında Giritli erkek nüfusta dikkat çeken bir diğer unsur, erkek isimlerindeki Hüseyin, Mustafa, Mehmet, Ali isimlerinin son derece yaygın olduğudur. Kadın isimlerinde ise Zehra, Fatma, Hatice isimlerinin yoğunluğu dikkat çekmekle birlikte, Anadolu'da çok da yaygın olmayan İnyet ve Melek isimleri Giritli göçmenler arasında fazlasıyla kullanılır. Ayrıca belirtmek gerekir ki göçmenler arasında Ebubekir, Bekir, Ömer, Osman ve Ayşe isimleri yok denecek kadar azdır. Bu adların Giritlilerde genel olarak sık kullanılmamasının sebebi, Bektaşiliğin etkisi olabilir. Nitekim *Pakalın* da Bektaşilerin “*Ebubekir, Ömer, Osman ile Ayişe’yi pek o kadar sevmediklerini*” söylemektedir.⁶³¹

Davutlar'da bir İslam geleneği olarak, yeni doğan çocuğun kulağına ezan okunarak ismi konulur. Bu gelenek Sünniler arasında olduğu kadar Bektaşiler arasında da yaygındır. Bir kaynak kişi Bektaşilerdeki ad koyma adetini şu şekilde açıklamaktadır: “*Çocuk doğduğunda kulağına ezan okunarak ismi konulur.*”⁶³² Adlara dair gözlemlenen bir başka dikkat çekici nokta da isimlerin Arap/İslam

‘Tranit Ali’ idi; yağ akıntısı demek. Bir de ‘Strovasan’ vardı; ‘Strova Hasan’... ‘Stravo’ kör demek. Bu mahallede oturan herkesin bir lakabı var. Örneğin Çakal Hüseyin; örneğin Dalaklı Ali... Sıtma çoktu burada; sıtmadan dalak şişiyor, adı böyle kalıyor.”

⁶³¹ Mehmet Zeki Pakalın (1993), *Bektaşî, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 197 (196-202).

⁶³² 29 Numaralı Kaynak Kişi

geleneğinden gelenler arasından seçilmiş olmalarıdır. Günümüzde dahi son kuşak göçmenler arasında öz Türkçe isimli olanların sayısı azdır. Bunda etken, çocuğa ad koymada öncelikle bebeğin büyükbaba ve büyükanne isimlerinin, sonrasında ise - Anadolu’da çok da yaygın olmayan- amca, hala, teyze ve dayı isimlerinin tercih edilmesidir. Bir başka kaynak kişi bu konuda şu bilgiyi aktarmıştır: “Üç çocuğumun ikisine Sevda ve Tolga olmak üzere yeni isimler verdik. Küçük kızıma da eşimin kız kardeşinin ismini verdik”.⁶³³

4.1.7. Giritlicenin Kullanımında Kuşaklararası Farklılaşma

*“Ara sıra çatıya çıkıyorum;
elektrikler kesiliyor, yıldızları görüyorum.
Biz tütün tarlasında bütün yıldızların isimlerini Giritlice biliyorduk;
çünkü tütün tarlasında yatıyorduk.”⁶³⁴*

Bütün diller değişir; diğer dillerden sözcük alır, yeni teknoloji ya da toplumsal gerçekler için yeni sözcükler türetirler. Dildeki değişimin en temel nedeni, bir toplumun diğeri üzerinde egemenlik kurmasıdır.⁶³⁵ Kuşaklar boyunca uygulanan bir yaşam tarzının, kendisine neredeyse tamamıyla yabancı bir kültürel ortama adaptasyonu güç olmakla birlikte bu durum, ‘yeni’ ile ‘eski’nin çatışması kadar her ikisini de içeren sentezleri de ortaya çıkarır. Bu sentezlerden biri de, Girit göçmenleri örneğinde gördüğümüz üzere, günlük yaşamda kullanılan dil üzerinde de gerçekleşebilir.

⁶³³ 6 Numaralı Kaynak Kişi

⁶³⁴ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁶³⁵ William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), **a.g.e.**, s. 259.

1890’larda Anadolu’ya gelen ilk kuşağın çoğunluğunun ana dili şüphe götürmez bir biçimde Giritlice idi. *Elladi*, Adadaki Müslüman nüfusun lisanı üzerine gözlemlerini şu şekilde aktarmaktadır:

*“Türkçe bir kelime bile bilmeyen bu insanların çok büyük bir kısmı, Anadolu’daki Müslüman kardeşlerindense, Hristiyanlara çok daha fazla benzemekteydiler. Girit Hristiyanlarıyla aynı olan dillerinin yanı sıra, sevgi, kahramanlık, keder gibi hislerini Hristiyanlarla aynı biçimde ifade etmekteydiler.”*⁶³⁶

Ana dili Türkçe olmayan bu göçmen topluluğun Anadolu’daki dil tecrübesi, kuşaklar arası değişimler göstermektedir. İlk kuşak Giritlilerin Davutlar’a yerleşmesini takip eden yıllarda Giritlicenin kullanılması, öğrenilmesi ve öğretilmesinde kuşaklararası farklılıklar gerçekleşmiş, ilk olarak hâkim dil olan Giritlice yerini Türkçenin de kullanıldığı ikidilliliğe bırakmış, sonrasında da -son kuşakta örneği görüldüğü üzere- Giritli göçmenlerin gerek gündelik yaşamlarında gerekse diğer topluluklarla iletişimlerinde Türkçe tamamıyla öncelikli hâle gelmiştir. İkidillilik, bir kişinin iki dil bilmesi ya da bir toplumda iki dil kullanılması durumudur. Çeşitli etkenlerle açıklanabilen ikidillilik durumunun ortaya çıkabilmesi için Ferguson’a göre üç koşul gerekmektedir: “*Söz konusu dili konuşanların büyük bir çoğunluğunun okuma-yazma bilmemesi, saygın bir yazının varlığı ve bu durumun uzun yüzyıllar boyu sürmesi.*”⁶³⁷ 1910 ve 1920’li yıllarda Anadolu’da doğan ikinci kuşağın çoğunluğunun dönemin şartları gereği okuma-yazma bilmediği rahatlıkla

⁶³⁶ Michael Nicholas Elliadi (1933), **a.g.e.**, s. 38.

⁶³⁷ Aktaran: Zeynel Kıran, Ayşe Kıran (2006), **Dilbilimine Giriş**, Ankara: Seçkin Yayıncılık, s. 277.

iddia edilebilir. İşte bu yüzden okuma-yazma bilme ile ana dil arasında yakın bir ilinti mevcuttur ve ana dilin kullanılmasında Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim politikaları büyük bir etkindir. Ferguson'un "*saygın bir yazının varlığı ve bunun uzun süre var olması*" gerekliliği ifadesi, Türkçenin (Arap alfabesi kullanılsın ya da kullanılsın) uzun süredir gerek resmi idare gerekse Anadolu'daki nüfus tarafından uzun süredir yazı dili olarak kullanılması ile bağdaştırılabilir.

Dolayısıyla dilin kullanımı aşama aşama gerilemiştir. Giritlice öncelikle bilinen tek dil iken, sonrasında durum ikidilliliğe dönüşmüş, daha sonrasında ise, Giritliceyi anlayıp konuşamama pozisyonu belirlemiştir. En nihayetinde gelinen nokta, Giritlicenin yerini tamamıyla Türkçenin ana dil olarak yerleşmesi olmuştur.

a. *Birinci Kuşak Göçmenlerde Dil:* Anadolu'ya göç öncesi Adanın dil yapısına bakmak gerekirse, Osmanlı'da din dili olan Arapça ilimde, Farsça ise Edebiyat alanında hayli etkin olduğunu söylemek gerekmektedir. Eğitim faaliyetlerinde ise Türkçeyle birlikte bu diller de öğretilmekteydi.⁶³⁸ Girit Adasındaki Osmanlı devlet memurları ve aldıkları eğitim dolayısıyla da seçkin ailelere mensup kişiler Osmanlıca bilmekteydiler. Bu kimseler de kırsal alanlarda değil, çoğunlukla Adanın belli başlı şehir merkezlerinde yaşamaktaydılar. Fakat birinci el malzemelerden edinilen bilgilere göre, Osmaniye'ye iskân edilenler tarım ve hayvancılıkla uğraşan kırsal bölge insanlarıydı. Dolayısıyla Davutlar'daki birinci kuşak göçmenler, Girit Adasının sosyal ve kültürel ortamı dolayısıyla Adanın hâkim dili olan Giritlicenin etkisinde kalmışlardır. Kaynak kişilerin de belirttiği üzere,

⁶³⁸ Orhan Koloğlu (1998), *a.g.m.*, s. 73.

Anadolu'ya gelen göçmenlerin -aralarında Türkçe öğrenebilen olmasına karşın- ilk kuşağının çoğunlukla Giritliceyi bildiklerini söyleyebiliriz.⁶³⁹ Alan araştırmasında da ilk kuşağın ana dil meselesinden dolayı uyum problemleri üzerine özellikle durulmuştur; ilk kuşağın lisan bilgilerine dair aktarımlar şu şekildedir:

*En büyük zorluk... Buradan Kuşadası'na gitsen bile, ancak kendini 5-6 ayda adapte edebilirsiniz. Onlar da Girit gibi yerden kalkıp buraya geldiler, kilometrelerce uzaktan... En büyük problem... Konuştukları dil Giritlice... Hiç Türkçe ya da başka dil, Arapça vs. bilmezlermiş. Çok şey yaşamışlar, sıkıntı çektiler çok; dil açısından.*⁶⁴⁰

*Anneannem Türkçe bile bilmiyorlardı. Türkçe öğrenemedi bile. Arapça vs. de bilmiyorlardı. Oradan buraya geldiklerinde bu yüzden çok sıkıntı çekmişler.*⁶⁴¹

Dilden dolayı çok zorluk çekmişler. Anlattıklarından değil, ben de çektim. Örneğin hanımımın teyzesi bal istemeye gitmiş bakkala; 'mel' demiş. "Mel", bal demek; "meli" diyoruz biz Rumcada. O güya "mel" diyerek Türkçeleştiriyor. Bakkal anlamıyor; tarif etmeye

⁶³⁹ Nüfus kayıtlarından anlaşılacağı üzere, bu kuşağın en yaşlı temsilcileri 1980'lerde vefat etmiştir; Kuşadası İlçe Nüfus Müdürlüğü, Cilt No: 13.

⁶⁴⁰ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁴¹ 2 Numaralı Kaynak Kişi

*alışıyor; yine anlamıyor. Sonra gösteriyor. O şekilde anlaşıyorlardı. Yani glk çektiler.*⁶⁴²

*Evde hep Giritlice konuşuyorlardı. Buraya geldiklerinde şöyle böyle Türkçe biliyorlarmış. Burada çok zorluk yaşamışlar. İlk geldikleri zaman, Türkçe bilmemenin sıkıntısını yaşamışlar; ama aralarında Türkçe bilen de varmış, yardımlaşmışlar. Öyle anlaşmışlar.*⁶⁴³

b. *İkinci Kuşak Göçmenlerde Dil:* Osmaniye Mahallesinde gerçekleşen alan araştırmasında, kaynak kişi olarak rastlanılan en yaşlı kuşak, ikinci kuşak göçmenlerdir ve hemen tamamının kendilerini en iyi ifade ettikleri dil, yani ana dilleri yine Giritlicedir. Bunun sebebi, bu kişilerin bk yerleşim birimlerinden nispeten soyutlanmış bir coğrafiyada ve tamamının Girit kökenli olduğu bir köy (sonrasında mahalle) ortamında yetişmeleri olmalıdır. Dıştan evlenmeye kapalı bir sosyal ve kültürel ortam, Giritlicenin muhafazasında etkin olmuştur. Kaldı ki, Girit sözlü edebiyatının en önemli ögesi olarak gösterilen manileri, günümüzde sadece bu kuşak yaşatabilmektedir. Dilin kaybolmaya başlamasıyla, bu geleneğin de sürdürülme olanağı kalmayacaktır. İkinci kuşağa mensup göçmenler aynı zamanda, Giritlice anlayıp da konuşamayan ikidilli üçüncü kuşağın hazırlayıcısı olmuşlardır.

⁶⁴² 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁴³ 12 Numaralı Kaynak Kişi

*Beş kardeşiz. Hepimiz de Giritlice biliriz. 1944'te okula başladım. Okula başladığımda Türkçe biliyordum. İnayet Teyzem, Vassalos Ali, Hüseyin Ağabey vardı, hem Giritlice hem de Türkçe konuşuyorlardı; onlardan öğrendim.*⁶⁴⁴

*Mahalleimde hâlâ Giritlice konuşurum. Mahallede yaşlılar var; onlarla konuşuyorum. Rüyalarımı bazen Giritlice bazen Türkçe görüyorum.*⁶⁴⁵

*Hepimiz devamlı Giritlice konuşurduk. Sekiz kardeşiz, küçüğü hariç ki o da anlıyor. Benim çocuklarım anlıyor da konuşamıyor.*⁶⁴⁶

*Erkek kardeşim, ablalarım tütün dikiyorlar. Kardeşim hiç Türkçe bilmiyor. Eniştem ise, yerli, Caferli köyünden... Çocuk güneşte oynarken ona eniştem Türkçe 'hadi gölgeye!' diyor kardeşime. Çocuk anlamayınca, Ablam da Rumcasını söylüyor. Dayım da atla geliyor, 'dayı dayı, ben bir Türkçe öğrendim' diyor. İlk öğrendiği kelime, 'hadi gölgeye!' oluyor.*⁶⁴⁷

c. *Üçüncü Kuşak Göçmenlerde Dil:* Üçüncü kuşak ise, Giritlice ve Türkçeyi bilmeleri nedeniyle genelde ikidillidirler. Üçüncü kuşak, 'dışarı' ile iletişimin, ticari faaliyetlerin, evlenmenin ve iç göçün etkilerine, ulus-devletin dil ve eğitim

⁶⁴⁴ 12 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁴⁵ 14 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁴⁶ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁴⁷ 8 Numaralı Kaynak Kişi

politikasına ve Anadolu'ya adaptasyon sürecinin başarılı olmasına karşın Giritliceyi yeterli olmasa da konuşmakta fakat -kendi ifadeleriyle- gayet iyi anlamaktadırlar. Fakat kendilerini en iyi şekilde ifade ettikleri lisan Türkçedir. *Kıran* ve *Kıran*, bu durumu şu şekilde açıklamaktadırlar:

*“Bir kişi, çocuk yaşlarında iki dille ilişkiye girdikten sonra, yetişkinliğinde bu dilleri rahatlıkla kullandığı zaman bile, ikisinden biri, yani anadili ayrıcalıklı bir rol oynar. Örneğin, ailesi göçmen olan, yabancı bir ülkede uzun zamandan beri yaşayan, çok erken yaşta ikidilli olan biri, birinci dili, kendi dilini tamamen unutabilir. Buna Fransa ve Almanya’da yaşayan ikinci kuşak Türk gençleri örnek olarak gösterilebilir.”*⁶⁴⁸

Üçüncü kuşak göçmenler, Giritlicenin bir sonraki kuşağa aktarımı açısından da kritik bir süreci temsil etmektedirler. İkidilli olan bu kuşak sonrası, dilin ve dile dair tüm sözlü anlatımların artık etkisini kaybettiğini anlaşılmaktadır:

*Ben okulda çok zorluk çektim, çok alay ediyorlardı. Aynı şeyleri çocuklarım da çeksin istemedim. Ama Türkçe bildikleri için de Giritli kimliklerini kaybettiler.*⁶⁴⁹

(Ana dilleri Giritlice olan ikinci kuşaklar) *Devlet dairelerinde Türkçe konuşurken heyecanlanıyorlardı. Yabancılar geldiğinde*

⁶⁴⁸ Zeynel Kıran, Ayşe Kıran (2006), **a.g.e.**, s. 277-278.

⁶⁴⁹ 8 Numaralı Kaynak Kişi

*garipsiyorlardı. Giritlilerle daha güzel konuşuyorduk. Şimdi iki dil de iyi. Giritlice de Türkçe de rüya görüyorum.*⁶⁵⁰

*Bütün mahalle hep Giritlice konuşurdu. Benim çocuklar biliyor ama söylemiyorlar. Ben söyledim mi Giritlice konuşuyorlar. İstedikleri zaman konuşuyorlar. Torunlar bilmiyor. Anaları baları konuşmadıkları için bilmiyorlar. Anası Giritli babası Giritli ama bilmiyorlar.*⁶⁵¹

*Giritlice biliyorum, küçükten. Evde Giritlice konuşulurdu. Türkçeyi sokaklardan, okula gittiğimde öğrendim. Okula gitmeden biliyordum Türkçeyi. O zamanlarda hep Giritli vardı Osmaniye Mahallesiinde. Bütün mahalle hep Giritlice konuşurdu. Benim çocuklar biliyor ama söylemiyorlar. Ben söyledim mi Giritlice konuşuyorlar. İstedikleri zaman konuşuyorlar. Torunlar bilmiyor. Anaları baları konuşmadıkları için bilmiyorlar. Anası Giritli babası Giritli ama bilmiyorlar.*⁶⁵²

Eşim de Giritlice konuşuyordu. Evde devamlı Giritlice konuşuyorduk. Onlar, çocuklar anlıyor ama konuşamıyorlar. Liseyi Almanya'da okudular ama burada devam etmediler. 72'de gittim,

⁶⁵⁰ 26 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁵¹ 14 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁵² 14 Numaralı Kaynak Kişi

*84'te döndüm. Çok sayıda kişi Almanya gibi ülkelere, ekonomik sebeplerle gitti.*⁶⁵³

Giritlice konuşan kuşak, ana dillerinin farklılığından ötürü o kadar sıkıntı çekmiştir ki “Çocukların Türkçe öğrenmesi iyi bir şeydi.”⁶⁵⁴ Çünkü Giritlicede “istikbal görmemişlerdi”:

*Çocuklarım Giritlice bilmiyorlar. Üniversiteyi bitirmiş kızlarım var, onlar Giritlice bilmiyorlar. Onlar da öğrenmeye merak etmediler. Zor geliyordu onlara. İstikbal görmedik. Evde de yarı Türkçe yarı Giritlice kullandık. Otuz sene önce evlendim. Eşimin annesi Giritli, babası yerli... Görücü usulüyle oldu evliliğimiz.*⁶⁵⁵

Üçüncü kuşağın konuştuğu Giritlicede de Türkçe kelimeler hayli fazladır. Giritlice konuşurken, bu dilin yetersiz kaldığı ve kendilerini ifade etmede zorlandıkları anlarda, konuşma aralarına Türkçe kelimeler koymaktadırlar. Çünkü dili kullanan, dış âlemde bulunan bir varlığı veya duygu ve düşüncesini anlatmak için, bildiği kelime ve deyimlere başvurur.⁶⁵⁶ Üçüncü kuşak Giritliler de, bir üst kuşaktan kendilerine geçmeyen ifadeler olduğundan dolayı Türkçe kelimelere bu yüzden yönelmişlerdir. Konuşulan Giritlicenin içinde Türkçe kelimelerin giderek artmasıyla, bir alt kuşağın bu dili öğrenmesi güçleşmiş olmalıdır.

⁶⁵³ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁵⁴ 4 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁵⁵ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁵⁶ Mehmet Kaplan (1992), **a.g.e.**, s. 41.

d. *Dördüncü ve Sonraki Kuşak Göçmenlerde Dil:* Günümüzde -genelde- dördüncü kuşak ve 30 yaş üstü göçmenlerde Giritlicenin kullanımı, bir takım küçük anlatımlar, argo sözcükler, selamlama ya da vedalaşma, Girit kültürünü yansıtır yemek ya da ot isimleri haricinde neredeyse tamamen kaybolmuştur.⁶⁵⁷ Ancak ikinci kuşak yanında (büyükanne ve büyükbaba) yetişen dördüncü kuşak, Giritlicenin kullanımında, kendi akranlarına göre bir aşama öndedir. Alan araştırmasının bir diğer bulgusu ise, kadın nüfusun Giritlice bilgisinin erkeklerden daha fazla oluşudur. Bunda etken, mahalle ortamında üst kuşak ile daha çok birlikte olabilme ve özellikle ev hanımları için, yaşadıkları sosyal çevre olan Davutlar'ı ekonomik gelir elde etme amacı ile terk etmek zorunda kalmamalarıdır. Bir dördüncü kuşak Giritli, Giritlice ile ilgili düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

Onlar konuşuyordu ben bakıyordum sadece; kelime benzerliği dahi yoktu hiçbir şekilde. Konuşuyorlar, hiçbir şey anlamıyorsun, ben 'ne diyor' dedikten sonra bir de benim için tercüme ediyorlardı. Onlar konuşuyorlardı, ben oturuyordum ve etrafıma bakıyordum sadece, hiçbir şey anlamıyordum. Benimle hiç konuşmadılar. Neden konuşmadılar sence? O dili konuşsalar, küçükler Türkçeyi kullanmakta zorluk çekecekler bu sefer. Başka bir yere gittiklerinde, 'bu adam ne diyor, neden böyle konuşuyor?' diye soracaklar. Onların yanında, büyükler Türkçe konuşarak, belki Türkçe eğitim

⁶⁵⁷ Alan araştırması sırasında, Osmaniye Mahallesinde günümüzde sıklıkla kullanılan 81 adet Giritlice kelime ve kelime grupları da derlenmiştir. Bunlar için bkz. EK 7. Fakat Giritlicenin son kuşakta "sözcük" boyutunda kalması bile tek başına bir takım anlamlar taşımaktadır. Çünkü sözcükler *Bochenski*'ye göre maddesel, somut şeyler ya da olaylardır. Sözcükler bilgi için önemli, bilginin olmazsa olmazlarıdır. Sözcükler, ifade aracı olarak bile büyük önem taşırlar; Joseph M. Bochenski (2008), *Çağdaş Düşünme Yöntemleri* (Çev. Talip Kabadayı, Mustafa Irmak), Ankara: BilgeSu Yayınları, s. 45.

*verdiler. Sonuçta Türkiye’de yaşadığımızdan, okullarda Türkçe eğitim, her şey Türkçe olduğundan onlar onun için çocuklarıyla Türkçe konuştular. Kaygı diyebiliriz.*⁶⁵⁸

İkinci ve üçüncü kuşağın yoğun şekilde kullandığı Giritlice kaybolmaya yüz tutmuşsa da günümüzde Girit göçmenlerinin kendilerine has bir Türkçe ağzına sahip olduklarını görmekteyiz. Batı Anadolu ağzına benzerlikler göstermesine karşın hayli farklılıklar da içeren bu ağız, devrik cümle yapılarında, hecelerin vurgulanışında, hızlı konuşma tarzında ve ses bilgisi, şekil bilgisi, söz dizimi bakımından kendini göstermektedir. Türkçe telaffuzda en dikkat çeken nokta, ‘k’ harfi yerine ‘ç’, ‘h’ harfi yerine ise ‘ş’ sesinin çıkarılmasıdır. Örneğin *Kâmil* adı, *Çamil*, olarak *Kemal* ise *Çemal* olarak seslendirilir.⁶⁵⁹

Evde büyükanne, büyükbaba ile yetişen kuşaklarda *Giritlilik* ve *göçmenlik* bilincinin çok daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Aile, çekirdek aileye yani anne-baba ve çocuklardan oluşan bir yapılanmaya geçtikçe, bu kimliksel tanımlama da azalmaktadır:

*Giritlice’yi ben de anneannemden öğrendim. Anlayabiliyorum ama konuşamıyorum.*⁶⁶⁰

⁶⁵⁸ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁵⁹ Ancak bu kural genellikle ‘k’ ve ‘h’ harfleri ince ve yumuşak seslilerden önce geldiği zaman uygulanır. Eğer bu harfler, sessiz harflerden veya kalın sesli harflerden önce geldiği zaman, kendi sesleri ile telaffuz edilirler. Örneğin, *Kriti*, *Haros*, *Kandiye*, *Kastro* gibi... Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Ekrem Erkal (2008), *a.g.e.*, s. 166-167.

⁶⁶⁰ 7 Numaralı Kaynak Kişi

Giritlicenin kullanımının giderek azalmasının sebepleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet prensibi gereği yurtda ortak bir dil hatta ana dil oluşturmaya yönelik politikaları, ailelerin Giritliceyi çocuklarına öğretmekte gösterdikleri isteksizlik ve bu dilin bilinmesinin “yarar getirmediğine dair yaygın kanı”dır. Görüşülen kaynak kişiler, Giritlicenin kullanılmasının kuşaklar arası farlılaşması durumunu ve nedenlerini şu şekilde açıklamaktadırlar:⁶⁶¹

*Büyüklerin küçüklere Giritliceyi öğretmesi mümkün olmuyor. Biz karı koca Giritliyiz, kayınvalide de Giritliydi. Çocuklar biraz kaptı; anlıyorlar yani. Ama Giritli Mahallesi gibi olamaz. Çünkü sokakta da Giritlice konuşuyor çocuklar. Sövmesi de Giritlice. Ben hep Giritlice konuştum evde. Evlendikten sonra hep Giritlice konuşmadık evde.*⁶⁶²

Giritlice bilmenin bir takım “avantajları” da olmuştur. Yurt dışına özellikle iş gücü olarak giden Giritlice bilen göçmenler, orada kendileri gibi işçi olarak giden Yunan vatandaşlarıyla “çok iyi anlaştıklarını” belirtmekte ve farklı bir dil bilmenin “iyi bir şey” olduğunu söylemektedirler.⁶⁶³

⁶⁶¹ Görüşülen kaynak kişiler, dile dair konuşmaya istekli davranmışlar ve tüm sorulara çekincesiz yanıt vermişlerdir. Özellikle ikinci kuşağın, sonraki kuşakların Giritlice bilgisine dair alaycı tavırları gözlemlenmiştir.

⁶⁶² 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁶³ 5 Numaralı Kaynak Kişi. 8 Numaralı Kaynak Kişi bu konuda şunları aktarmıştır: “*Lisan bilmenin avantajı var. Yahudiler Rumca'yı fevkalade biliyor, onlarla alışveriş ederken lisanı kullanıyorsun* (Kaynak Kişi burada, İzmir Yahudilerinden bahsediyor ve İzmir'in eski kozmopolit yapısına gönderme yapıyor). *Bugün Linet* (Yahudi asıllı şarkıcı Linet), *altı lisanda şarkı okuyor; keşke ben de öyle olsam.*”

*İsviçre'ye çalışmaya gittim. Türkçe ve Giritlice biliyordum ama Fransızca bilmiyordum. Giritlicenin sayesinde İsviçre'de çok rahat ettim. Oradaki Yunanlılar ile iyi anlaştım. Derdimi anlatabildim çok güzel. Giritlicenin sayesinde, sanki kendi memleketimdeymişim gibi geçindim.*⁶⁶⁴

*Yurt dışında bana en çok Yunanlılar yardımcı oldu. Çok desteklerini gördüm onların. Önce Yunanca bildiğime çok şaşıyorlardı; sonrasında yakın alaka gösterdiler.*⁶⁶⁵

*Giritlice bilmenin (günümüzde) gençler için bir avantajı yok. Gençler öğrenmedi. Ben ne yapayım; onlar öğrensin! Anlıyorlar ama konuşamıyorlar. Kızım bir otelde Yunanlılar ile karşılaşp, Yunanca 'Benim babam Yunanca çok iyi biliyor' demiş. Onlar da kızı el üstünde tutmuşlar.*⁶⁶⁶

Giritlice, bazen diğer Giritlilerle bağlantı kurmanın bazense Yunancanın bir diyalekti olmasından ötürü Türkiye'deki Yunan vatandaşlarıyla iletişime geçmenin bir aracı olmuştur:

Ben Erdek'e gittim 1960 yılında. Orda Boşnak ve Giritli çok... İki yaşlı geldi, Giritçe konuşuyorlar. Giritlinin oyunu üç kişi ile oynanan "mizerya" ... "Prefa"yı bilerseniz ondan çok daha karmaşık

⁶⁶⁴ 6 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁶⁵ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁶⁶ 2 Numaralı Kaynak Kişi

ve arttırmalı. Ben burada çok iyi öğrendim “mizerya”yı, çok Giritli vardı çünkü. İkisi Giritçe kendi aralarında konuşuyorlar: ‘Bre birisi gelse da bir kahvesini içsak’. Öteki diyor: ‘Ne ile?’ ‘Mizerya ile..’ Dedim ki ‘ben varım.’ ‘Hadi bre çocuk! Çocuk avutmayacağız!’ ‘Kahve de ısmarlamasını bilmez miyim?’ ‘Haaa.. Öyle olur!’ İkisini de yendim. ‘Bak dedi, çocuk gördük bizi yendi,’ dedi Rumca.⁶⁶⁷

Ben İzmir’de Agâh Efendi İlkokulunda öğretmendim. Hepsi yüksek tahsil yapmış insanların oturduğu yerd. Bir genelge geldi, lisan bilenler bir terfi yapacak diye. 1973 senelerinde... Ben Yunan Konsoloslughuna gittim. Önce NATO’ya gittim. Benim dayım kasaptı; Yunanlı General, Rumca bildiği için dayımdan et alıyorlardı. Derdimi ona anlattın, falanca gün, saatte gel dedi. Generalin yanına gittim. O anda bir daktilo problemi oldu, onlar Türkçe bilmiyor, tamirci de Yunanca... Onlara tercüme ettim. Durumu anlattım, belge istedim. Konsolosluga yolladı beni, konsoloslukta bana okul olmadıklarını söylediler.⁶⁶⁸

Giritlice bilgi ile *Giritlilik* arasında bağ da kurulmuş, bu dili bilmenin “Giritli olmanın gerekliliği” olduğu vurgusu da yapılmıştır:

Ben Giritli kültürünü devam ettirmek isterim. Dernekler vasıtasıyla... Ne yazık ki yeni nesil lisan bilmiyor. Ben biliyorum.

⁶⁶⁷ 8 Numaralı Kaynak Kişi. Kaynak kişi, görüşme esnasında Giritli göçmenlerin dilini zaman zaman *Giritlice*, *Giritçe* ve *Rumca* olarak adlandırmıştır.

⁶⁶⁸ 8 Numaralı Kaynak Kişi

*Çıkacağım konuşmaya, duygulanacağım ama onlar beni anlamayacak! Yeni nesil devam ettiremiyor Giritliliği. Lisanı bilmiyorlar çünkü. Giritlilik, lisan bilmektir. Siz Giritli kızı da alabilirsiniz Çerkez kızı da... Giritlilik devam edecek diye bir kaide yok. Lisan bilmek önemli...*⁶⁶⁹

*Şimdikiler hep Türkçe konuşuyor. Ben 'Giritlice bilmeyen Giritli değil' desem de kabul etmez. Karşıdan biri gelse, konuşmasından Giritli olduğunu anlarım; çünkü yarım yarım konuşurlar.*⁶⁷⁰

*Rüyalarımı Türkçe görüyorum. Ama çocukken bir rüya gördüm (Rumca) konuştum. Ben küçükken narenciye yoktu burada, ekşi bir portakal vardı avlumuzda. Muayyen ailelerin bahçesinde vardı; herkeste yoktu. Sebze ekerdik bahçemize, salatalık, domates, biber, patlıcan... İlaşemizi temin etmek için. Haftanın iki günü su verirlerdi; suyu boldu Davutların, eskiden daha da boldu. Rüyamda kargı ile portakal düşürdüm. 'Natto!' (İşte, başardım!) diye bağırdım ben. Annem de nedir o diye soruyor; ona da "portakal" dedim. Böyle rüya gördüm.*⁶⁷¹

Yeni kuşağın Giritliceye önem vermediklerinin ve kuşaklar arası farklılaşmanın da altı çizilmektedir:

⁶⁶⁹ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁷⁰ 14 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁷¹ 8 Numaralı Kaynak Kişi

*Eşimin ailesi Mora'dan gelme; Kuşadalı. Giritlice biliyor. Aynı benim konuştuğum gibi konuşur. Onunla da her zaman Giritlice konuşuruz. Kızlar biliyor, bizim gibi konuşuyorlar, ama oğlanlar bilmiyor. Dayakla öğretecek değilim ya... Yeni kuşak Giritliceye meraklı değil. Yeni kuşağın havasından yanlarına yaklaşılamıyor.*⁶⁷²

*Giritli erkeklerde bıyık vardı ama şimdi döndü. Genç kuşak Giritliler bilmiyorlar kültürü. Kahvede oturuyorlar; saygı yok. Eskiden sandalye verilirdi; şimdi yok. Giritli özelliğini taşıyamıyorlar. Giritlilerde erkek evlat, babasının yanında çocuğunu sevemezdi. Damatlarım Giritli değillerdi. "Giritli haricindekine kız vermem" düşüncesi eskidendi; şimdi istediği takdirde veriyorsun.*⁶⁷³

Giritli olmayanlarla gerçekleşen evlilikler de Giritlicenin aktarılamamasında önemli bir etken olmuştur:

*Dışardan olanlar biz Giritlice konuşunca güceniyorlardı. Evde hep Giritlice konuştuk. Üç oğlan dört kız, yedi çocuğum var. Hepsi anlıyor ama büyük kız konuşabiliyor. Okula gidiyordu çocuklar; Türkçe konuşuyorlardı orda; öğrenemediler. Dışardan gelenler de çoğalmıştı; Giritlice konuşulmadı pek.*⁶⁷⁴

⁶⁷² 12 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁷³ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁷⁴ 4 Numaralı Kaynak Kişi

*Dıştan gelen gelin Giritlice bilmeyince, çok sefer ağlayıp çıkıyor,
kaçıyordu.*⁶⁷⁵

Dil, Giritlilerin kültürü ve -gerek Girit Adasında gerekse Anadolu'daki tarihleri ile yakından ilgilidir. Adadaki kültürel çevrenin oluşumu, Müslüman-Ortodoks kitlelerin iletişimini ve paylaşımlarını, kitlesel göçün ardından Anadolu'daki uyum aşamasında karşılaşılan güçlükler bağlamında, bu topluluğun kullandığı lisan son derece önemli roller üstlenmiştir. Anadolu'ya yerleşimin ardından dil sorunu ile yüz yüze kalan Girit göçmenleri, yaşadıkları sosyal çevrenin koşullarına da bağlı olarak, bir süre sonra bu sorunu Türkçe öğrenerek aşmışlardır. Özellikle üçüncü kuşağın ardından gelenler, Giritliceye has bir takım kelime ve kelime grupları haricinde tamamıyla Türkçe bilmektedirler. Fakat her bir Giritli göçmen grubu, Anadolu'nun farklı coğrafyasına dağıldığından ve o bölgelerde Türkçeyi öğrendiklerinden dolayı, yerleştikleri yörenin konuşma tarzına ve ağızına uygun olarak Türkçeyi kullanmaktadırlar. Yine de, bir Giritli topluluğuna dair çalışma gerçekleştiren bir gözlemcinin farkına varacağı üzere, Girit göçmenleri kendilerine has özelliklere sahip Türkçe konuşmaktadırlar. Davutlar'a yerleşik göçmenlerde de bu durum açıkça görülmektedir. Aydın'a yerleşimin ardından ana dili Giritlice olan kuşaklar, Türkçeyi öğrendikleri mekân olan Aydın'ın yöresel ağzından direkt etkilenmişlerdir. Dolayısıyla, Aydın yöresinin konuşma tarzına ait hayli fazla sayıda kelime dillerinde bulunmaktadır.⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ 26 Numaralı Kaynak Kişi

⁶⁷⁶ Aydın yöresi ağzı için bkz. Arif A. Uyguç (2005) **Aydın Ağı ve Sözlüğü**, Aydın: Tunç Ofset ve Matbaacılık.

4.2. DİNSEL YAPI VE DİNSEL KİMLİK

Giritlilere dair kültürel çalışmaların, ana dil meselesi ve yemek kültürü haricinde az ya da çok bir şekilde vurguladıkları noktalardan biri, Adada var olan dinsel yapı ve özellikle Giritlilerde hayli yaygın olan Bektaşî inancıdır. Girit göçmenlerinin önemli bir kısmının Bektaşî olması da onları ‘ötekileştiren’ ya da kendilerini diğer göçmen gruplarından ve yerli halktan ayırdıkları bir başka unsur olmuştur. Bektaşîliğe diğer Balkan göçmenlerinde de rastlanılsa da Arnavut ve Girit kökenli göçmenlerde bu tarikatın⁶⁷⁷ etkileri daha fazla görülmektedir. Günümüzde Güney Marmara Bölümünden başlamak üzere Hatay’a dek uzanan coğrafyada, Anadolu’nun kıyı kesimlerindeki Bektaşî nüfusunun ciddi bir kısmını Giritli göçmenler oluşturmaktadır.⁶⁷⁸

Bektaşîlik, Adanın Müslüman nüfusunun kimlikleri açısından gerek göç öncesi gerekse göç sonrası büyük önem arz etmesine karşın, Girit Bektaşîliğini konu alan geniş kapsamlı bir çalışma henüz gerçekleştirilmemiştir. Bektaşîliğin Girit’e nasıl ve ne şekilde yerleştiğine, Adada nasıl bu denli etkin olduğuna, tarikata bağlı kişi sayısını nasıl arttırdığına ve Adadaki Bektaşî nüfusunun rakamsal değerlerine dair günümüze dek yeterli sayıda çalışma da yapılamamıştır. Bu çalışmada ise, var olan tüm kaynaklara erişilmek amaçlanmış ve Bektaşîliğin Girit’teki durumundan

⁶⁷⁷ Atay, *tarika* ya da *tarik* kelimelerinin Arapça’da “yol” anlamına geldiğini ve bir “rehber” eşliğinde Allah’ın hakikatine erişmek isteyenlerin izlediği belli bir mistik yöntem ya da sistemi ifade ettiğini belirtmektedir; Tayfun Atay (2003), *Tarikatler*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 781 (781-783).

⁶⁷⁸ Bu çıkarıma, Bektaşî önde gelenlerinin ifadeleri ve saha çalışması sonucunda ulaşılmıştır. 8 Numaralı Kaynak Kişi, önceden mezheplerin de kayıt altına alındığını belirtmiş olmasına karşın, günümüzde Türkiye’de dilsel ve dinsel inanca yönelik resmi istatistik tutulmadığı için, dilsel ve dinsel grupların sayılarına dair sağlıklı bilgi almak mümkün değildir. Özellikle İslam mezhepleri ve tarikatlarına mensup kişi sayısını net bir rakamla yansıtmak imkânsızdır denilebilir.

ziyade, Davutlar örneğinde Girit Bektaşiliğın Batı Anadolu'daki serüveni ve göçmen kimliğindeki rolü üzerine değinilmiştir.

Girit'te Bektaşiliğın yerleşmesine dair ilk ve bu konuyu derinlemesine irdeleyen en önemli eserin yazarı Orhan Fuad Köprülü'dür.⁶⁷⁹ Fakat Çobanoğlu'nun da belirttiği gibi *“halkbilimi, belli bir toplumun eski dinlerinden miras alıp kendi çağının şartlarına uygulayarak yaşattığı yeni dininde, yaşam şartlarının gerektirdiği yeni biçimler, yeni içerikler ve anlatışlarla oluşturduğu inanışlarla ilgilenir ve çalışmalarını bunlarla sınırlar.”*⁶⁸⁰ Dolayısıyla Giritlilerdeki Bektaşilik bu çalışmada, *“resmi olarak adlandırılan belli bir kesinlik ve katılığa kavuşmuş bulunan din ve ahlak kurallarıyla”*⁶⁸¹ ele alınmamış ve Bektaşiliğe “iyi/kötü” ya da “doğru/yanlış” gibi değer koyucu şekilde de yaklaşılmamıştır. Sadece Girit Adasındaki Bektaşiliğın tarihsel oluşum sürecine ek olarak, göçmenlerde izleri kalan ve kendi kültürel kimliklerinin hâlâ belirgin bir parçası olan ve çeşitlenerek aldığı yeni yorumla birlikte Bektaşi ritüellerin artık neden gözlenemediğine (ya da yaşatılamadığına) dair bir açıklama yapma amacıyla bu konu üzerine durulmuştur. Bektaşiliğın Adada yayılması, yapılanması, Adaya özgün durumu ve göç sonrası

⁶⁷⁹ 11. yüzyılda Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî ile başlayıp gelişen mistik karakterli popüler Türk Müslümanlığının hangi sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel ortamın ürünü olduğu, hangi inançların etkisinde oluştuğu, ana nitelik ve karakteristikleri, yayılış biçimi, Anadolu topraklarına intikali ve burada aldığı yeni biçim ile ilgili meselelerin ilk kez Köprülü tarafından çeşitli araştırmalarla gerçekleştirildiğini belirtmektedir; Ahmet Yaşar Ocak (1996), **Türk Sufiliğine Bakışlar** (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 149. Girit Bektaşiliği üzerine değinen en son eser ise Küçük'ün romanıdır. *Küçük*, romanın kahramanlarından Derviş Mustafa adlı kişinin Girit'e olan tutkusunun Bektaşilik ile bağını şu cümlelerle aktarmaktadır: *“Birlikte çalışıp üreten, birlikte ibadet eden, birlikte yaşayan dervişlerin hikâyeleri onda (Derviş Mustafa'da) çocukluk yıllarının Girit'ine duyduğu özlemle birleşip memleket hasretinin bir parçası haline gelmiş, Bektaşiliğe duyduğu sevgiyi Girit'e duyduğu özlemden, Girit'e duyduğu özlemi ise Bektaşiliğe duyduğu sevgiden ayrı düşünemez olmuştum”*; Murat Küçük (2011), **Lâmekân**, İstanbul: Horasan Yayınları, s. 114.

⁶⁸⁰ Özkul Çobanoğlu (2009b), *Türk Halkbilimi Çalışmaları Kadrosuna Göre Atatürk Döneminde Araştırma Eğilimleri ve Sonuçları Üzerine Genel Bir Değerlendirme, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)*, Cilt 3, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 1071 (1053-1168).

⁶⁸¹ Özkul Çobanoğlu (2009b), *a.g.m.*, s. 1071.

Giritlilerin kültürel kimlik vurgulanmasında oynadığı rol ortaya döktükten sonra, Bektaşiliğin Giritlilerin kültürel kimlikleri açısından öneminin ayrıntılarına girilmiştir. Çünkü Bektaşilik, Girit göçmenlerinin kültürel kimlik boyutunda en önemli özelliklerinden biridir ve bunda, Adadaki Bektaşi dergâhlarının etkili olmasının büyük payı vardır.

Halk inançları ve dinler tarihi çalışmaları ayrı bir araştırma sahası olsa da *Giritlilik* vurgusunda ve Osmaniye örneğindeki halk kültürü çalışmasında Bektaşilik öne çıkan bir unsur olmuştur. *Giritlilik* kimliğinde Bektaşiliğin niçin öne çıkan bir unsur olduğuna yanıt verebilmek için, bir takım soruların kaynağına inmek gerekmektedir:

- a. Bektaşilik neyi ya da neleri ihtiva eder? Bektaşilik, senkretik bir inanç mıdır?
- b. Girit'te Müslüman cemaati içinde Bektaşiliğin tarihsel oluşum süreci nedir?
- c. Girit'teki Bektaşiliği özellikle diğer Balkan ülkelerindeki Bektaşilikten ayıran özellikler nelerdir?
- d. Bektaşiliğin *Giritlilik* kimliğinde yeri nedir? Anadolu'ya göçün ardından Bektaşilik nasıl bir seyir izlemiştir? Bektaşiliğin senkretik yapısı kimliğin ifadesinde ne derecede etkin olmuştur?
- e. Neden Bektaşilik sonraki kuşaklara aktarılamamıştır? Bunda devlet politikalarının, toplum psikolojisinin ve “ötekileştirme”nin rolleri nelerdir?

4.2.1. Senkretizm ve Bektaşilik

Senkretizm, farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak ifade edilebilir.⁶⁸² Orta Asya'dan Balkanlar'a dek uzanan geniş bir toprak parçasında görülen Türklerin de bu coğrafyalardaki farklı inanç sistemlerinin etkisiyle oluşturdukları senkretik bir inanç sistemine sahip oldukları söylenebilir. Aslında Türkler, Anadolu'ya gelmeden çok önce de dinî olarak bir sentez oluşturmuşlardı ve bu dinî sentez, Şamanizm, Budizm, Mazdeizm, Maniheizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam olmak üzere geniş bir çeşitlilik içermektedir.⁶⁸³ Anadolu'ya yerleşim ve Balkanlar'a geçiş ile birlikte bu çeşitli dinsel altöğelerin örgütlenmesiyle oluşan işlevsel birlikteliğe, değişik kültürlerle temas neticesinde yeni öğeler de eklenmiştir. Bu bağlamda, farklı kültürlerin ve inanç sistemlerinin bir sentezi konumundaki Türk Müslümanlığı meselesine değinmek gerekmektedir.

⁶⁸² Süreyya Su (2009), **Hurafeler ve Mitler - Halk İslâmında Senkretizm**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 14.

⁶⁸³ Süreyya Su (2009), **a.g.e.**, s. 47. Orta Asya'da Türklerin arasında İslam öncesi dönemde en fazla yayılan dinleri Şamanizm, Budizm ve Maniheizm olarak sıralayan *Ocak*, Şamanizm'in bir din olup olmadığı tartışılrsa da tam anlamıyla mistik bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Budizm de mistik bir dindir; bir İran dini olan Maniheizm ise her ikisi kadar güçlü bir mistik karaktere ve Bektaşî ve Aleviliğin tarihi açısından da bilinenden daha büyük bir öneme sahiptir; Ahmet Yaşar Ocak (2011), **Türkler, Türkiye ve İslâm - Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri** (11. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 36 (12 numaralı dipnot). *Ocak*, Muhafazakâr Bektaşî ve Alevi çevrelerinin, söz konusu senkretizmi reddetmelerine ve inançlarının yalnızca İslam'dan kaynaklandığını özellikle vurgulamalarına karşın, Alevilik ve Bektaşilik inançlarının temelinde eski Orta Asya Şamanizmi kadar, belki de ondan daha fazla, özellikle Budizm gibi eski Uzak Doğu, Zerdüştilik, Mazdekizm ve fakat münhasıran Maniheizm gibi antik İran dinlerinin çok önemli katkısı bulunduğunu, hatta bir ölçüde Hristiyanlık ve Musevilik etkilerinin ve tabii olarak antik Anadolu ve Mezopotamya mitolojisinin de payının büyük olduğunu altını çizmektedir; Ahmet Yaşar Ocak (2010), **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri** (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 16.

*“Türk Müslümanlığı, geçmişte durmadan yer değiştiren, çok çeşitli dinlere ve kültür çevrelerine girip çıkmış ve bunların hepsinden bir takım etkiler almış bulunan Türkler arasında İslâm’ın kabulünden sonra, Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar uzanan bir coğrafyada, tarihsel süreç içinde İslâmın hayata geçerken aldığı özgün bir görünümünü temsil eder.”*⁶⁸⁴

Ocak, Türklerin İslam yorumunu, Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar uzanan geniş coğrafya ve tarihsel süreç içinde birbiriyle eş zamanlı ve paralel olarak gelişen biri “Sünni” (Ortodoks), diğeri “gayri Sünni” (heterodoks) İslam yorumu olmak üzere iki süreçte takip edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁸⁵ Su, ilahiyatçıların incelediği teorik İslam’ı değil, halkın pratikte uyguladığı İslam’ı kategorize etmekte ve en basit sınıflandırma olarak “yüksek İslam” ve “popüler İslam” kavramlarını öne sürmektedir; kaldı ki benzer bir isimlendirme “merkez-çevre”, “elitist-popülist”, “siyasal-kültürel”, “kitabi-ümmi” ya da “Ortodoks-heterodoks” şekliyle de yapılabilir.⁶⁸⁶

Gerçekten de İslam’ı kabul etmiş değişik etnik, kültürel ve dinî kökenlere mensup toplumların, kendi kökenlerinden gelen bir takım inanç ve mitolojik unsurların etkisiyle yorumladıkları, İslam’ın bir heterodoks yorumu bulunmaktadır.⁶⁸⁷ Heterodoks İslam’ın tarihsel kökeni ve sosyal tabanı bakımından kırsal-göçebe kesime dayanmakta olup, kısmen mitolojik inanç ve kültlerle karışık

⁶⁸⁴ Süreyya Su (2009), **a.g.e.**, s. 47.

⁶⁸⁵ Ahmet Yaşar Ocak (2011), **a.g.e.**, s. 40. Bektaşiliğin tarihsel sürecine dair ayrıca bkz. Yaşar Nuri Öztürk (1990), **Tarih Boyunca Bektâşilik**, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

⁶⁸⁶ Süreyya Su (2009), **a.g.e.**, s. 14.

⁶⁸⁷ Süreyya Su (2009), **a.g.e.**, s. 88.

dinsel anlayış ortaya koyduğunu açıklayan *Su*, heterodoks İslam'ın genellikle devlet iktidarı ile uyuşmayan sosyal çevrelerin ideolojisini yansıttığını vurgulamaktadır.⁶⁸⁸ Anadolu'da ortodoks Türk sûfliğinin yanında, popüler nitelikli heterodoks bir Türk sûfliğinin daha olduğunu, Hacı Bektaş-ı Veli'nin de bu heterodoks popüler Türk sûfliğinin en önemli siması olduğunu belirten *Ocak* da Türkiye halk Müslümanlığının "heterodoks" kesiminin sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi, geniş çapta Hacı Bektaş-ı Veli'nin anlaşılmasına, başka bir deyişle, "tarihsel" ve "menkabevî" (yahut mitolojik) şahsiyetinin mümkün olabildiği ölçüde iyi bilinip kavranmasına bağlı olduğunu savunmaktadır.⁶⁸⁹

Bektaşiliğin tarihsel gelişimine değinen *Melikoff* da Bektaşiliğin Hacı Bektaş-ı Veli'nin etkisi ve ilk Osmanlı sultanlarının yardımlarıyla oluştuğunu, öncelikle İran'dan kaynaklanan Hurufî ve Kızılbaş inanışlarının Bektaşilikte melezlendiğini belirtmektedir. 1501'de Sultan II. Beyazıt'ın atadığı, annesi Trakyalı Hristiyan bir kadın olan Balım Sultan tarafından hiyerarşisi ve ritüel metodolojisi yeniden organize edilmiştir.⁶⁹⁰ Hacı Bektaş-ı Veli'yi Anadolu Türk heterodoksisinin temel şahsiyeti olarak betimleyen *Ocak*, değişik zaman ve mekânlarda pek çok örneği görülen "tarihsellikten mitolojikleşmeye" doğru işleyen süreçte, din sosyolojisi deyimiyile onun çok önemli bir "kült" konusu olduğunu savunmaktadır.⁶⁹¹ Hacı Bektaş-ı Veli'nin İslam propagandasını değerlendiren *Ocak*, bunun İslam sûfliğinin yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüye dayanan, mühtedileri birdenbire eski

⁶⁸⁸ "Nitekim tarih boyunca heterodoks İslâm'a mensup çevreler, her zaman merkezî yönetimlere ve iktidar odaklarına karşı dinî-sosyal hareketler geliştirmişlerdir. Bu nedenle devlet iktidarı tarafından heterodoksi, düzen için tehdit oluşturan sapık bir inanç biçimi olarak görülmüştür"; Süreyya Su (2009), **a.g.e.**, s. 88.

⁶⁸⁹ Ahmet Yaşar Ocak (1996), **a.g.e.**, s. 148-149.

⁶⁹⁰ Irene Melikoff (2000), *a.g.m.*, s. 497.

⁶⁹¹ Ahmet Yaşar Ocak (1996), **a.g.e.**, s. 152.

kültür çevrelerinden koparmadan, bu kültürden gelen eski inançlarını da kendi içersinde değerlendiren “bağdaştırmacı” (senkretik), yani heterodoks bir İslam anlayışı olduğunu savunmaktadır. *Ocak*’a göre Hacı Bektaş-ı Veli’nin bu yöntemi, Anadolu’nun Müslim ve gayrimüslim toplumları arasında önemli bir yakınlaşma ortamının doğmasına yol açmıştır.⁶⁹² Dolayısıyla onun öğretilerini takip edenlerin, dinsel topluluklar arasındaki benzer yakınlaşmayı tüm Balkanlar’da ve Girit’te de başarmış oldukları söylenebilir.

Bektaşiliğin Osmanlılar açısından önemi, Yeniçerilerin bu mezhebe mensubiyetleridir. Dervişler, Hristiyan ailelerinden asker olarak yetiştirilmek üzere alınan gençleri Türkleştirme ve İslamlaştırma misyonunu üstlenmişlerdi. Ancak, Bektaşiler kendi anlayışlarına göre bu yabancı unsurları asimile ederken aynı zamanda yaşadıkları yerin gelenek ve göreneklerine kendilerini adapte etmişlerdir. Böylelikle Orta Asya Şamanizmine hiç de uzak olmayan uzlaşmacı inanç mozaïği ortaya çıkmıştır.⁶⁹³

⁶⁹² Ahmet Yaşar Ocak (1996), **a.g.e.**, s. 160. Günlük konuşma dilinde her ne kadar birbirleri yerine kullanılsalar da “İslam” ile “Müslümanlık” kelimeleri arasında anlam farklılığı bulunmaktadır. “İslam” kelimesi, soyut anlamda bir din olarak temel kaynaklardaki yazılı biçimiyle İslam dinini, onun inanç, ibadet, ahlak, vs. esaslarını işaret eder. “Müslümanlık” kelimesi ise İslam dininin tarihsel süreç içinde, kendilerine Müslüman denilen toplumlarca yorumlanarak pratiğe aktarılmış, yaşanmış, son tahlilde “kültürleşmiş” dolayısıyla birbirlerine çok benzeyen ama taban tabana zıt adlardır; sosyolojik olarak tek değil, birçok Müslümanlıklar vardır; Ahmet Yaşar Ocak (2011), **a.g.e.**, s. 162. Bu bağlamda “halk dini” kavramına da değinmek gerekirse, *Atay*’ın buna dair nitelemesi şu şekildedir: “‘Halk dini’ olarak nitelenen dinselliğin bünyesine giren inanç motiflerini ve pratiklerini ‘hurafe’, ‘boş inanç’ veya ‘bâtıl (uydurma) itikad’ şeklinde olumsuzlayan ‘yüksek din’, aslolanın kutsal metin ve ve peygamberin pratiği olduğu savıyla hareket ederek dinsel davranış ve eylemi bunlarla sınırlar. Halk dini bağdaştırmacı (syncretic) ve uyarlamacı (accommodationist) iken ‘yüksek din’ püriten ve özcüdür”; Tayfun Atay (2005), **Göl ve İnsan - Beyşehir Gölü Çevresinde Doğa-Kültür İlişkisi Üzerine Antropolojik Bir İnceleme**, Ankara: Kalan Yayınları, s. 145.

⁶⁹³ Irene Melikoff (2000), *a.g.m.*, s. 496-497.

Dinsel topluluklar, Ermeni ve Yahudi toplumları örneğinde görüleceği üzere etnik kimlikle de yakından ilintili olabildikleri gibi⁶⁹⁴ tasavvufi tarikatlar da milli kimlik ve bağımsızlık duygularını besleyen güçlü bir toplumsal faktördür.⁶⁹⁵ *Kalafat*, tamamen dinî olmayan ve dinin tamamen de dışında kalmayan halk inancının, bu yönü bakımından dinin halka göre algılanış ve hayata geçiriliş biçimi olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹⁶ Ona göre, dinler etnik zemine göre değil halklara geldikleri için din araştırmaları bizi bugünkü anlamında milliyetlere değil, cemaatlere götürecektir. Bu tür bir arayış karşımıza milli bir kimlik değil, bir kültür havzası veya üst kültür kimliği çıkarır.⁶⁹⁷ Örneğin İslamiyet üzerine yapılan bir çalışmanın sonucunda bir ulus kimliğine ulaşılmaz, ancak karşılaşılan şey cemaat yapılaşmasına dayılı bir topluluk olur. Fakat bu çalışmada irdelenen bir toplulukken, ulaşılan şey kimliksel vurgudaki dinsel inanış olmuştur.

4.2.2. Girit Adasında Dinsel Yapı

Türkler Girit Adasını fethetmeden önce burada bir süreliğine Arap, dolayısıyla da Müslüman varlığı söz konusu olmuştu. Fakat Adada İslam inancının etkin olmaya başlaması Osmanlı'nın Girit'i fethinden sonra, 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlamıştır.⁶⁹⁸

⁶⁹⁴ Anthony D. Smith (1991), **National Identity**, London, UK: Penguin Books, s. 6.

⁶⁹⁵ *Ocak*, özellikle Türk toplumlarının çeşitli emperyalist hakimiyetler altına girdikleri dönemlerde, tarikatların rolleri üzerine Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar'dan örnekler verirken, Anadolu'da da Milli Mücadele döneminde, en az yerel ulema kadar muhtelif Anadolu şehirlerindeki Mevlevi, Bektaşî, Rifai ve Kadiri gibi tarikatların mistik İslam yorumlarının direniş hareketinde paylarının belirgin olduğuna işaret etmektedir; Ahmet Yaşar Ocak (2011), **a.g.e.**, s. 65-66.

⁶⁹⁶ Yaşar Kalafat (2008), **a.g.e.**, s. 49-50.

⁶⁹⁷ Yaşar Kalafat (2008), **a.g.e.**, s. 10-11.

⁶⁹⁸ Fetih sonrası Osmanlı'nın Girit'te uyguladığı din politikası ve Adada gerçekleşen ihtida olaylarına dair bkz. Elif Bayraktar (2005), **The Implementation of Ottoman Religious Policies in Crete 1645-**

Girit'ten Anadolu'ya toplu göçün gerçekleştiği 19. yüzyıl itibarıyla Ada, barındırdığı Hristiyan ve Müslüman nüfusun haricinde, bu dinlere mensup birçok mezhebi ve tarikatı da içermektedir. Hristiyanlar, büyük çoğunlukla Rum Ortodoks kilisesine bağlı olmakla birlikte, Adaya yerleşik Avrupalı tüccar aileler arasında Katolikler de bulunuyordu.⁶⁹⁹ Müslümanlar ise genellikle Sünni ve Bektaşiydiler. Bektaşiiyye; Halvetiyye ve bu tarikatın Simmâniyye, Muslihiyye kolları ile Ramazaniyye şubesine bağlı Cerrâhiye; Rûşeniyye şubesine bağlı Gülşeniyye ve Ahmediyye koluna bağlı Uşşâkiyye, Celvetiyye, Mevleviyye, Kâdiriye, Üveysiye ve İdrissiye olmak üzere toplam on iki tarikat Girit Müslümanları içinde etkili olmuştur.⁷⁰⁰ Mevlevi, Halveti, Rifai, Nakşibendi ve Kadiri tarikatları Müslüman nüfusta yaygındır.⁷⁰¹ Ayrıca, Adada az sayıda Yahudi topluluk da yaşamaktaydı.⁷⁰²

1735: Men of Faith As Actors in the *Kadı* Court (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁶⁹⁹ Girit, Osmanlı idaresine geçmeden önce Katolik Venedikliler Adaya hâkimdi. *Tukin*, Ortodoks Rumların Katolik baskıdan dolayı, Venedik idaresinden Müslüman yönetimini tercih ettiklerini belirtmektedir; Cemal Tukin (1945), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Girit İsyanları - 1821 Yılına Kadar Girit*, **Belleten**, Cilt: 9, Sayı: 34, s. 194 (136-206).

⁷⁰⁰ Selami Şimşek (2007), *Doğu Akdeniz'de Tahrip Olan Bir Kültür Mirası: Girit'te Tarikatlar ve Tekkeler*, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 32, s. 239 (215-244).

⁷⁰¹ Ocak, tarikatların gelişimi, Anadolu'ya ve Balkanlar'a yayılışını şu cümlelerle özetlemektedir: “*Tekke İslâmı, Türk tarihinde daha Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî zamanından beri Yesevilik, Kalanderilik, Haydarilik benzeri tarikatlarla bir yandan heterodoks bir yorumla başlayıp gelişirken, özellikle XIII. Yüzyıldan itibaren Orta Asya'da Kübrevilik, Nakşibendilik, hattâ Kadirilik ve Refâililik gibi Sünnî tarikatlar da gelişti. Bu tarikatların hemen hemen hepsi, XIII. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Moğol istilâsıyla beraber Anadolu sahasına intikal etti. Ayrıca bunlara Anadolu'da Mevlevilik, Sührevîdilik, Halvetilik, Bayramîlik, Bektaşîlik, vb. başka tarikatlar katıldı. Osmanlılar zamanında Balkanlar'daki fetihlere paralel olarak bunların hepsi bu yeni topraklara taşındı ve günümüze kadar geldi*”; Ahmet Yaşar Ocak (2011), **a.g.e.**, s. 63-64. Girit'te Mevlevilik üzerine ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. İsmail Kara (2006), **Hanya Girit Mevlevîhânesi**, İstanbul: Dergah Yayınları; Ali Ekrem Erkal (2008), **a.g.e.**, s. 244.

⁷⁰² Girit Adasındaki dinî cemaatler ve Müslüman toplumunun yapısına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Melika Kara (2008), **Girit Kandiye'de Müslüman Cemaati 1913-1923**, İstanbul: Kitap Yayınevi ve Ayşe Nûkhet Adıyke (2000), **a.g.e.** *Şimşek*'in Evliya Çelebi'den aktardığına göre, fetihten sonra Kandiye'de 9 medrese, 9 mektep, 17 tekke yapılmıştır. Tekkelerin üçü Bektaşîliğe mensup olup, diğerleri Halvetî, Celvetî, Uşşakî, Bayramî tarikatlarına aittir. Hanya'da ise, 7 mahalle zâviyesi ve 3 tekke bulunmaktadır; Selami Şimşek (2007), *a.g.m.*, s. 216-217. *Şimşek*'in çalışması ayrıca, bahsi geçen tüm tarikatlara ait ibadet yerleri ve merkezlerine dair ayrıntılı bilgiler de içermektedir. Bektaşî dergâhlarının, bu çalışmada konu edinilen göç olayında da etkin rolleri olmuştur. Örneğin, 1897-1898 büyük göçü ile önce iç bölgelerden kıyı kentlerine, özellikle de Kandiye'ye gelen Müslüman nüfusun, bu şehirdeki konaklama ve yeme-içme ihtiyaçlarının sağlanmasında Kandiye'deki Bektaşî dergâhının önemli işlevleri olmuştur.

Bir kaynak kişinin Girit'teki İslam tarikatlarına dair aktarımı, Adadaki dinsel yapıya dair bilgi vermektedir:

Girit Konya'dan çok göç aldığı için, orada Mevlevilik çok yaygındı. Bektaşilik Yeniçerilerden, fatihândan ileri gelmiş olabilir. Dayım Eftal Ciliv, Kandiya'da Nakşibendi tekkesinin şeyhi idi. 18-19 yaşında bir delikanlı nasıl şeyh olabilir bilemiyorum. Rivayete göre, askere gitmemek için dergâha girdiği de söylenir. Dergâha girdikten bir süre sonra şeyh ölüyor ya da istifa ediyor; görevi o üstleniyor. Müritleri de şehirliden yana tahsilli olmayan kimselerdi. Türkiye'ye geldikten sonra da bunu sürdürmeye çalıştılar. Tekkeden gelen bazı eşyalar bizim evde muhafaza ediliyordu. Bunların arasında sakal-ı şerif de vardı. Tekkeler ve zaviyeler kapatılınca, bu eşyaların da müftülüklere verilmesi gerekiyordu. Büyükannenim dayatması ile 6-7 yıl öncesine dek bizde kaldı. Sonrasında bir aile mirası değil, halka ait olduğu için bir dinî kuruluşa verildiğini sanıyorum. Annemin tekkeye, yüksek ihtimalle Nakşibendî tekkesine gittiğini biliyorum. Aile olarak büyükannemin kuşağı özellikle tam bir Müslüman'dılar, ama liberaldiler.⁷⁰³

Adanın Müslüman nüfusu içinde en dikkate değer grup Bektaşilerdir.⁷⁰⁴

Sünni İslam'ın devlet merkezinde baskın olmasına karşın, yeni fethedilen topraklarda

⁷⁰³ 13 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁰⁴ Bu çalışmada Girit Bektaşiliği üzerinde durulmuştur. Alan araştırması yapılan Davutlar Osmaniye Mahallesinde Girit'te var olmuş diğer tarikatların etkisinin çok az olduğu sonucuna varıldığından, bunlara değinilmemiştir.

o yörenin İslamiyet harici inanışına daha hoşgörülü yaklaşan Bektaşilik gibi mezheplerin faaliyetlerine rastlamaktaydı. Balkan coğrafyasının Osmanlı tarafından fethi ardından bölgenin İslamlaşmasında etkin olan bu tarikat,⁷⁰⁵ özellikle Adanın Türk hâkimiyetine geçtiği 17. yüzyılın son çeyreğinden sonra burada da hayli etkili olmuştur.⁷⁰⁶

4.2.3. Girit'te Bektaşilik

Girit'te Bektaşiliğin yayılması, Girit'in Türkler tarafından alınmasıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı tarihinde Bektaşilik ile İstanbul yönetimi arasındaki ilişkilerin en önemli boyutu, tarikatın İmparatorluğun gerek askeri gerekse siyasi bir aktörü olan Yeniçeri ocağı ile bağlarıdır.⁷⁰⁷ Yeniçerilerin Bektaşî olduğu bilinen bir gerçektir. *Fığlalı*, Yeniçerilerin Bektaşî olmasını “*fütüvvet geleneğinin yaygın olduğu bir dönemde her meslek ve sanat kolunun bir pirinin bulunması şartına*” bağlamakta ve “*önemli olanın Osmanlı ordusunun temeline Hacı Bektaş Veli gibi bir*

⁷⁰⁵ Halaçoğlu, bu değerlendirmeyi şu cümlesiyle desteklemektedir: “II. Bâyezid devrinde, 1501 senesinde Teke-eli ahâlisinden bazı şîî ve alevî Türkmenlerin, isyan ve çeşitli karışıklıklar sebebiyle Mora'da Modon ve Koron'un fethinden sonar (1500) bu bölgeye sürüldükleri, hattâ Bektaşiliğin Arnavutluk'a kadar yayılmasında da en büyük rolü oynadıkları bilinmektedir”; Yusuf Halaçoğlu (1991), **a.g.e.**, s. 4.

⁷⁰⁶ Küçük, Bektaşiliğin günümüzden bir asır öncesine dek coğrafi dağılımını şu şekilde açıklamaktadır: “Deliorman'dan Gülbaba'ya, Priştine'den Kızıldeli Sultan Dergahı'na, Harabatî Baba'dan Sarı Saltık'a, Berat'tan Yanya'ya, Epir'in geçit vermez dağlarından Akdeniz'in ortasındaki Girit'in Kandiye şehrine, oradan denizin öte yakasında Abdal Musa'nın bağlar arasındaki görkemli dergahına, Şahkulu Sultan'a, Hacibektaş'a Bağdat'a, Kahire'de Kaygusuz Sultan'a velhasıl kuzeye güneye doğuya batıya doğru uzanan geniş coğrafyada Arnavut, Boşnak, Giritli, Yörük, Türkmen, Kürt cümle aşığın ayakta tuttuğu yüzlerce dergah, dervişlerin 'yeknazar' gönlünde hep 'aynı' idi.” Murat Küçük (2006), **Bir Nefes Balkan - Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk'ta Bektaşilik** (2. Baskı), İstanbul: Horasan Yayınları, s. 8-9.

⁷⁰⁷ John Kingsley Birge (1965), **The Bektashi Order of Dervishes** (2. Baskı), London, UK: Luzac&Co., s. 46-47. Uzunçarşılı da Yeniçeriler ile Bektaşiler arasındaki bağı ortaya koymuş ve Yeniçerilerin kendilerini “Taife-i Bektaşîyye” olarak adlandırdıklarını belirtmiştir; İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1943-44), **Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları**, C.1, Ankara: Türk Tarik Kurumu Yayınları, s. 148-150.

Türkmen gazinin yerleştirilmiş olduğunu” belirtmektedir.⁷⁰⁸ Girit’te Bektaşiliğin yayılmasının bir sebebinin de, Adaya yerleşen Yeniçerilerin olduğu iddia edilmektedir. Gerçekten de Bektaşiliğin yayılmasında özellikle Yeniçerilerin payı son derece büyük olmuştur.⁷⁰⁹ Trix bu durumu, Yeniçerilerin devşirme olmasına ve Bektaşiliğin diğer inançlara olan toleransına bağlamaktadır. Osmanlı ordusu Batıya doğru ilerledikçe, Bektaşilik de Batıya, Balkanlara doğru yayılma imkânı bulmuştur.⁷¹⁰

Osmanlı’nın fetih hazırlıklarına gönüllü birlikleriyle destek verenler arasında Hacıbektaş Pîr Evi’ndeki “Kafîle-i Fukara-yı Bektaşîye”⁷¹¹ adı ile bilinen dervişler de bulunuyordu.⁷¹² Köprülü’nün verdiği bilgilere göre, Bektaşî tarikatını Girit’e getiren kişi, Horasânî-zâde Mevlanâ Dervîş Ali Dede’dir. Dede, Ankara Vilayeti Kırşehir müftüsü -Horasan’ın Türkmen aşiretlerinden- Horasanlı Mehmet Hüdâbende’nin büyük oğludur ve 1672 yılında⁷¹³ vefat etmiştir.⁷¹⁴ 1645 senesinde Girit’in fethi sırasında orduda yer alan Bektaşî kâfilesinin başında bulunan Horasânî-

⁷⁰⁸ Ethem Ruhi Fırlalı (1997), *a.g.m.*, s. 19.

⁷⁰⁹ Ocak, Osmanlı gazileri aracılığıyla Hacı Bektaş-ı Veli’yi tanıyan Osmanlı sultanlarının Yeniçeriliği kurarken, gaziler arasında yaygın olan güçlü Hacı Bektaş kültü sebebiyle ocağı ona bağladıklarını, böylece Hacı Bektaş-ı Veli’nin hatırasının Osmanlı topraklarında giderek gelişerek büyüyüp ünlendiğinin altını çizmektedir; Ahmet Yaşar Ocak (1996), *a.g.e.*, s. 167.

⁷¹⁰ Frances Trix (2009), *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press, s. 5-6.

⁷¹¹ Bektaşî Yoksulları Kafîlesi

⁷¹² Ali Ekrem Erkal (2008), *a.g.e.*, s. 247; Selami Şimşek (2007), *a.g.m.*, s. 218-219.

⁷¹³ Hicri 1082, Miladî 1671/72 yılında vefat ettiğine göre, Girit’in fethinin hemen ardından Hakk’a yürümüş olmalıdır. Kandiye’nin 3.5 km. güneyindeki Horasanlı Dergâhına defnedilen Dede’nin naşı, mübadelenin ardından Anadolu’ya getirilmiş ve Tarsus’taki mezara tekrar defnedilmiştir.

⁷¹⁴ Orhan Fuat Köprülü (1980), *Usta-zâde Yunus Bey’in Meçhul Kalmış Bir Makalesi: Bektaşîliğin Girit’de İntişârı*, **Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 8-9 (Ayrı Basım), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, s. 40-41 (37-86). Köprülü’nün bu çalışması, Bektaşîliğin Girit’e gelmesine dair başlıca kaynaktır. Fakat Bektaşîliğin Girit’e nasıl ve ne şekilde yerleştiğine, Adada nasıl bu denli etkin olduğuna, tarikata bağlı kişi sayısını nasıl arttırdığına ve Adadaki Bektaşî nüfusunun rakamsal değerlerine dair günümüze dek yeterli sayıda çalışma yapılamamıştır. Bu çalışmada, var olan tüm kaynaklara erişilmek amaçlanmış ve Bektaşîliğin Girit’teki durumundan ziyade, Davutlar örneğinde Girit Bektaşîliğin Batı Anadolu’daki serüveni ve göçmen kimliğindeki rolü üzerine değinilmiştir.

zâde Derviş Ali Dede, Kandiye yakınlarında Horasanlı adıyla anılan bir dergâh inşa etmiş ve böylelikle Bektaşilik Adada yayılmaya başlamıştır.⁷¹⁵ Bektaşi zaviyelerinin coğrafi dağılımına bakılırsa, yoğunluğun daha çok kırsal kesimde olduğu görülmektedir. *Faroghi* de Hasluck'tan bu yana Bektaşilik konusunda çalışan bütün uzmanların, tarikatın daha çok kırsal kesime yönelik olduğunu sürekli vurguladıklarını belirtmektedir. Ona göre, özellikle 15. yüzyıla dek Bektaşi zaviyeleri öncelikle şehir merkezlerinden uzak mesafelere kurulmuş, sonrasında ise 16. yüzyılda Anadolu'daki nüfus artışı ve şehirleşmenin etkisiyle küçük şehirlerden pek de uzakta olmayan bir yerde, şehir ile köy arasında konuşlanmışlardır.⁷¹⁶ Zaviyelerin niçin kırsal alanda kuruldukları sorusuna *Beratlı* da yanıt aramıştır. *Beratlı*, Osmanlı Devleti'nde iskân uygulamasının dervişler önderliğinde sürdürüldüğünü ve devletin kırsal alanları boşaltarak kentlere göçen yerli halktan boşalan ve ıssızlaşıp ekonomi dışı kalan yerlere dervişlerin yerleşmesini teşvik ettiğini belirterek, dervişlerin boş arazilerin mamur hâle getirilmesinin bir önkoşulu olan zaviyeleri buralara inşa ettiklerini öne sürmüştür.⁷¹⁷ Bektaşi zaviyelerinin şehir merkezlerinde pek sık bulunmaması durumuna Girit Adasında da rastlanmaktadır.

⁷¹⁵ Mustafa Tatcı, Cemal Kurnaz, Yaşar Aydemir (2001), **Giritli Salacıoğlu Mustafa ve Mesnevileri**, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 1-2 (4 numaralı dipnot); daha geniş ayrıntı için bkz. Orhan Fuat Köprülü (1980), *a.g.m.*, s. 37-86; Selami Şimşek (2007), *a.g.m.*, s. 218-225. Kandiye'deki dergâha dair Giritli göçmenlerin tarihsel belleklerinde izler de mevcuttur. Örneğin 29 Numaralı Kaynak Kişinin aktardıkları buna güzel bir örnektir: “*Kandiya'nın çoğu Bektaşi'ydi. Kandiya'da çok büyük bir Bektaşi dergâhı, Horasanlı Dergâhı varmış. O dergâhın Horasanlı Ali Baba ve Sadık Bektaş Baba oraların müritlerinden... Kandiya'daki Bektali dergâhında, bilhassa mersiyelerde, matem sona erdiğinde, Muharrem'de binlerce kurban kesilirmiş ve kesilen kurbanlar bir günde yapılır ve hepsi de yenilir içilirmiş. O kadar Bektaşi varmış yani.*”

⁷¹⁶ Suraiya Faroghi (2003), **Anadolu'da Bektaşilik** (Çev. Nasuh Barın), İstanbul: Simurg Yayınları, s. 47-86. *Melikoff* da Ömer Lütfi Barkan'ın, dervişlerin ve fethedilen yerlerde kurulan zaviyelerin kolonizasyondaki rolleri üzerine çalışmalar yaptığının ve bu yönde vakıf ile zaviyelerin oynadığı pozitif rolü kanıtlamaya uğraştığının altını çizmektedir; Irene Melikoff (2000), *a.g.m.*, s. 495.

⁷¹⁷ Nazım Beratlı (2008), **Kıbrıslı Türkler'in Kökenleri ve Kıbrıs'ta Bektaşilik**, İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 73-74.

Bektaşî zaviyeleri Adada genelde şehir merkezlerinden uzakta olmakla birlikte, Anadolu'dan farklı olarak Kandiye gibi merkezlerde de tekkeler bulunmaktaydı.⁷¹⁸

Birçok Bektaşî dervîşi 'gazi' olarak fetihlere katılmış, fethedilen topraklara yerleşmiş ve oraların kolonizasyonunda etkin olmuşlardır. Bektaşîliğin dinsel karakterinden öte, dervîşlerin farklı inançlara yönelik toleransı, fethedilen toprakların yerli halkına çekici gelmiştir. Liberal ve toleranslı dervîşlerin yürüttüğü bu uzlaşmacı ve asimilasyoncu siyaset nedeniyle de İslam ve Bektaşîlik Balkanlar'a yayılmıştır.⁷¹⁹ Melikoff, dervîşlerin yeni fethedilen yerlerdeki faaliyetlerine dair şu görüşleri öne sürmektedir:

“Dervîşlerin, Trakya ve Balkanlar'ın Türkleştirilmesinde ve İslamlaştırılmasında büyük rolleri olmuştur. Savaş sonucu fethedilen topraklar yeniden düzenleniyor ve yönetiliyordu; dervîşlerin de asıl icraatları bunun sonrasında başlıyordu. Toleranslı davranışları ve insancıl yaklaşımlarıyla dervîşler, insanları kalplerini kazanıyor ve askeri güç kullanmanın yarattığı olumsuz etkileri yok ediyorlardı. Toleransları sayesinde toplum içinde büyük başarı elde ediyorlardır. Yerleşimci dervîşlerin de birçoğu ya Bektaşî mezhebine ya da Bektaşîliğe yakın Ahi veya Abdal toplulukları mensubuydular.”⁷²⁰

⁷¹⁸ Kandiye'deki Bektaşî dergâhının binası günümüzde, Anadolu Rum göçmenlerin kurduğu Alaçatılılar Dermeği'nin merkezi durumundadır.

⁷¹⁹ Irene Melikoff (2000), *a.g.m.*, s. 496.

⁷²⁰ Irene Melikoff (2000), *a.g.m.*, s. 495.

Bektaşiliğin Osmanlı'nın yeni fethettiği topraklarda, özellikle Balkanlar'da yayılmasının başlıca sebebi, içinde barındırdığı hümanizmadır. Aydın'ın belirttiği üzere, Bektaşilikte “*hakikat yolunun üçüncü makamı ‘Yetmiş iki milleti ayıplamamaktır’*. Burada Hacı Bektaş'ın vermek istediği mesaj, herkese Allah'ın yarattığı olduğu için sevmek felsefesidir.”⁷²¹ Kaplan da Bektaşiliğin bu özelliğine dikkati çekmektedir:

*“İslamiyet Türklerin yiğitlik duygusuna ve cihangirlik idealine tamamıyla uygun düşüyordu. Üstelik fethedilen ülkelerde barışı tahsis eden, hak ve adalet esasına dayalı bir sosyal nizam da getiriyordu. İslamiyet'in mistik yönünü en iyi Türkler işlemişlerdi. Anadolu'da kurulan Mesnevîlik ve Bektaşîlik, asırlarca insanlara sevgi ve barışı telkin etmişlerdir.”*⁷²²

Melikoff da yerel halka hayli yakın duran dervişlerin toleranslı ve saygılı dinsel anlayışlarından dolayı bu değişimin kaynaklandığını iddia etmektedir. Bunun yanı sıra, ritüeller sırasında çalınan müzik ve sonrasında gerçekleşen söyleşiler, yerel halk tarafından ilgi çekici bulunmuş ve bu durum halkın dervişlere içtenlikle yaklaşmasına sebep olmuştur.⁷²³

Girit'in fethinden sonra, Balkan coğrafyasında örneklerine çok sık rastlanılacak biçimde, Adanın yerli Rumlarının da İslam inancına geçtikleri

⁷²¹ Mehmet Aydın (1997), **Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli** (Ethem Ruhi Fığlalı, Mehmet Aydın) içinde *Hacı Bektaş-ı Veli'de Dinî Boyut*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, s. 36.

⁷²² Mehmet Kaplan (1992), **a.g.e.**, s. 75.

⁷²³ Irene Melikoff (2000), *a.g.m.*, s. 495.

bilinmektedir.⁷²⁴ İnsanoğlunun, çok sancılı olduğu şüphe götürmez bir gerçeklik olan din değiştirmeyi tercih etmesinin bir takım sebepleri olmalıdır.⁷²⁵ Öncelikle, eski din ile yenisi arasındaki ilişki, benzerlikler ve uyum bunda etkin rol oynar.⁷²⁶ Atay da her yeni dinin kendisinden önceki dinsel inançlardan, pratiklerden ve efsanelerden pek çok unsuru bünyesinde barındırdığını, dolayısıyla da tüm dinlerin senkretik olduğunu söylemenin yanlış olmayacağını belirtmektedir.⁷²⁷ Bektaşilik de farklı inançların bir uzlaşmasıdır ve Trakya ile Balkanlar'daki Bektaşiliğin genel karakteristiği, bu yönde inşa edilmiştir.⁷²⁸

⁷²⁴ Ada halkının yönetimin, Venediklilerden Osmanlı'ya geçmesinden memnun kaldığını belirten *Valadakis*, sonrasında birçoğunun İslamiyet'e geçmesinin sebebinin dinî inanç değil başka birçok nedenden kaynaklandığını vurgulamaktadır; Kalliope Valadakis (2010), **Daughters Out of Line: The Marriage Plot in Three Paradigmatic Texts of the Cretan Renaissance, Erotokritos, Panoria and Vasileus O Rodolinos** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), New Jersey, USA: Graduate School of New Brunswick Rutgers, The State University of New Jersey, s. 91. Ancak, Adada yerleşen Bektaşi zaviyelerinin, yerleştiği bölgenin İslamlaşması açısından bir işlevi de bulunmaktaydı. Fakat buna karşın, Bektaşi tarikatının ne derecede misyoner faaliyetinde bulunduğu net biçimde ortaya dökülmese de örneğin 16. yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Hristiyan haklarını ihtida ettirmek için bir girişimde bulunmadığı belirtilmektedir; Nejat Göyünç (1975), *XVI. Yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu: Kanunî Süleyman ve II. Selim Devirleri, Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler Tartışmalar*, 8-10 Haziran 1973 (Der. Osman Okyar ve Ünal Nalbantoğlu), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 73-83 (71-98).

⁷²⁵ Din değiştirme olgusuna dair bkz. Nilüfer Nahya (2009), *Türkiye'de Alternatif Kimlik Oluşumları: Ankaralı Protestanlar Örneği, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 233 (231-243); İlber Ortaylı (2008a), *Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları, Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi - Seçme Eserler III*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 65 (61-69); Ayşe Nühket Adıyeke, Nuri Adıyeke (2000), *Yunan İsyanı Sırasında Girit'te İrtidad Olayları, Kebikeç (İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi)*, Sayı: 10, s. 107-113.

⁷²⁶ Bektaşiliğin birçok öğretisinin Hristiyanlıkla benzer olması da Girit yerli halkının Bektaşi dergâhlarına yakınlık duyma sebebi olabilir. Bu konuda bkz. Suraiya Faroqhi (2003), *a.g.e.*, s. 18-19; Süreyya Su (2009), *a.g.e.*, s. 194. Günümüzde dahi Girit'te hâlâ bazı yatırlar Adanın Hristiyan ahalisi tarafından ziyaret edilmektedir. 8 Numaralı Kaynak Kişinin şu anlatımı buna güzel bir örnek teşkil edebilir: "Televizyondan izledim; Girit'i veriyordu. Tabii Giritli olduğumuz için merak ediyoruz, izliyoruz. Orada bir yatır var, hâlâ o yatıra gidip dilekte bulunuyorlar. Anlatan, Türklerden bu yana bu gelenek devam ediyor diyor."

⁷²⁷ Tayfun Atay (2004), *Din Hayattan Çıkar - Antropolojik Denemeler*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 109-110. Nitekim Bektaşilik ile Ahîlik arasında da birçok benzerlik bulunmaktadır. Bektaşilikteki tarikata giriş ayini, eşik öpme, kuşak (şedd) bağlama, aynı tasta şerbet (içki) içme, kıyafetler, ayinlerde okunan tercemanlar (dua), her sâlikin iki yol arkadaşı, bir de yol atasının bulunması gibi hususlar tamamıyla Ahîlikle aynıdır; Ethem Ruhi Fığlalı (1997), *Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli* (Ethem Ruhi Fığlalı, Mehmet Aydın) içinde *Hünkâr Hacı Bektaş Veli*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, s. 15.

⁷²⁸ Irene Melikoff (2000), *a.g.m.*, s. 497.

4.2.4. Dil ve Bektaşilik

Pakalın lisan ile Bektaşilik arasındaki ilintiyi, “*Başka tarikatlar ve hele Mevlevilikteki İran lisan ve harsının tesiri Bektaşilikte görülmez. Bu, hemen Türklere mahsus bir tarikattı. Harsı, dili, duygusu, edebiyatı Türk ve Türkçeydi.*” sözleriyle özetlemektedir.⁷²⁹ Girit Bektaşiliğinin en özgün boyutu, Bektaşilikte bilginin aktarımının ana unsuru olan ve Türkçe olması esas kabul edilen *nefes*⁷³⁰lerin, Girit’te hemen tamamıyla Giritlice olmasıdır. Bu bağlamda ele alınması gereken mesele, dil ile Bektaşilik arasındaki ilintidir.

Bektaşî dergâhlarında, Arap alfabesi ile Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsça öğretiliyordu.⁷³¹ Dolayısıyla Bektaşiliğin özellikle Balkanlar’daki bir bölgenin Türkleşmesinde büyük rolü bulunmaktadır.⁷³² Bektaşî nefeslerinin çoğu da Türkçe yazılmıştı ve Bektaşiliğin yedi yüz yıllık tarihinin büyük bölümünde, Bektaşî mezhebinin mensuplarını Türkçe konuşanlar oluşturmaktaydı.⁷³³ Bektaşîlerin coğrafi dağılımında en dikkat çekici özellik, tıpkı Mevleviler gibi Osmanlı topraklarının Türkçe konuşan bölgelerinde olduklarıdır. Hatta Arapların yaşadığı bölgelerdeki Bektaşî ve Mevlevî zaviyeleri oradaki Türk nüfusun hizmetinde bulunmuştur.⁷³⁴

⁷²⁹ Mehmet Zeki Pakalın (1993), *Bektaşî*, s. 198.

⁷³⁰ Nefes: Ruhani şiir ya da ilahi

⁷³¹ Nitekim *Trix*, 1901 yılında Arnavutluk’ta doğan ve sonrasında ABD Michigan’daki Bektaşî dergâhının başında bulunmuş Recep Baba’nın biyografisini de içeren çalışmasında, Recep Babanın gençliğinde Arap alfabesi ile Türkçe eğitim gördüğünü belirtmektedir; Frances Trix (2009), *a.g.e.*, s. 59, 61. Adıyeke de Girit’te verilen eğitimde Türkçe, Arapça ve Farsça öğretildiğini ve derslerin dinî eğitime dayandığını yazmaktadır; Ayşe Nükhet Adıyeke (1988), *a.g.e.*, s. 40.

⁷³² Recep Baba, Türkiye’nin (Osmanlı’nın) kendilerini Türkleştirmek ya da Türk’e benzetmek istediğini söylemektedir; Frances Trix (2009), *a.g.e.*, s. 59. Recep Baba’nın bu ifadesine karşın Bektaşilik, soykütüksel anlamda bir etnisite tanımında hiç bulunmamıştır. Aslında Bektaşîler, kültür milliyetçiliği babında “Türkçüler”di.

⁷³³ Frances Trix (2009), *a.g.e.*, s. 7.

⁷³⁴ Suraiya Faroqhi (2003), *a.g.e.* s. 191-192.

Fakat Girit Bektaşiliğinin diğer tüm coğrafyadaki Bektaşilikten ayrıldığı nokta, ibadet dilinin Adanın hâkim dilinde, yani Giritlice olmasındadır. Bektaşiliğin yayıldığı her yerde Türkçe bir şekilde ön plana çıkmasına karşın, Adada bu durumun gerçekleşmemesinin bir nedeni olmalıdır.

Günümüzde özellikle Balkanlar’da, ana dili farklı olan ama Bektaşiliğin etkin olduğu topluluklarda, Bektaşilik ile özdeşleşen Türk dilinden ayrılma ve kendi ana dillerinde ibadet etme sürecinin yaşandığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Türkçenin Arnavutluk tecrübesi, üzerinde yeterli kaynak olmayan Girit Bektaşiliğinin gelişimi ve uygulaması konusunda araştırmacılara rehberlik edebilmektedir.

Girit ve Arnavutluk Bektaşiliği, yapısal ve tarihsel açıdan büyük benzerlikler göstermektedir. Teolojik ve ayinlere dair benzerlikten öte, Giritliler gibi Arnavutların da ana dillerinin Türkçe olmaması, dil meselesini antropolojik bakımından önemli kılmaktadır.⁷³⁵ Buna karşın eşine çok ender rastlanılacak biçimde, Bektaşi nefeslerinin Girit’e özgü olanlarının hemen tamamı Giritlicedir. Peki, Girit’te Bektaşilik, diğer Bektaşi coğrafyanın aksine neden çoğunlukla Giritliceydi? Bektaşiliğin Türkçeleşememesinde, Adanın geç fethi etkili olmuş olabilir mi? Bu soruların yanıtı aynı zamanda Giritli göçmen kimliğinde Bektaşiliğin neden önemli olduğuna bir yanıt teşkil edebilir.

⁷³⁵ Tüm Arnavutluk’un Osmanlılarca fethi 1501 yılında tamamlanırken, Girit’in tüm kaleleriyle fethinin 1669’da tamamlanması, her iki bölgedeki Osmanlı (dolayısıyla da İslam) etkisi arasında yaklaşık iki yüz yıl kadar bir fark olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Osmanlı idaresi altındaki Arnavutluk Bektaşiliğinin geçmişi, Girit Bektaşiliğinden çok daha eskidir.

Balkan Bektaşiliğın en önemli merkezi konumundaki Arnavutluk'ta, yakın zamana dek Bektaşî ritüellerinin önemli bir boyutunu oluşturan nefesler Türk dilindeydi.⁷³⁶ *Küçük* de görüştüğü Ziya Baba'nın, Makedonya'daki tekkelerin Hacıbektaş'tan el aldığını, derviş ve babaların Hacıbektaş'a gidip yıllarca hizmet ettiklerini ve burada Türkçe öğrendiklerini belirtip, onun “*Türkçe bilmeden Bektaşilik olmaz*” sözlerini ve Kırcova'daki muhiblerin⁷³⁷ söylediği Arnavutça nefeslerin ve Arnavutça ayin-i cemin yeni çıktığını öne sürdüğünü aktarmaktadır.⁷³⁸ Trix ise, Recep Baba'nın Arnavutça yazdığı 1970 tarihli 385 sayfalık “*Misticizma Islame dhe Bektashizma*” (*Islamic Mysticism and Bektashism - Islam Mistisizmi ve Bektaşilik*) adlı çalışmasında, “*Bu kitabın Arnavut dilinde yazılmış ilk kitap olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda ileride yazmayı düşünenlere olanlara yeni bir yol açmakla birlikte bu çalışmalar ana dilimizi de zenginleştirecektir*” dediğini belirtmektedir.⁷³⁹ Dolayısıyla Baba, ibadet dilinde Türkçeden Arnavutçaya geçişi de öngörmekte ve desteklemektedir. Tüm bunlar göstermektedir ki Arnavutluk'ta son zamanlarda milliyetçilik ile birlikte dinde de bir “Arnavutlaşmaya” tanık olunmaktadır. Anadolu ve özellikle de Nevşehir'deki Hacıbektaş Veli Dergâhı ile olan bağların giderek kopması,⁷⁴⁰ din adamlarının artık Türkiye'ye gelip Dergâhta eğitim görmemesine yol açmış, bu durum da Arnavutluk'ta yerel halkın ana dili olan Arnavutçaya yönelimi arttırmıştır. Benzer tespit Makedonya ve Kosova'daki Bektaşiler için de geçerlidir.

⁷³⁶ Keza, Bektaşiliğın bulunduğu her yerde ibadet dili Türkçeydi. Mısır'daki örnek için bkz. Frances Trix (2009), **a.g.e.**, s. 117-120.

⁷³⁷ Bektaşî tarikatına bir babadan nasip alarak giren kimse için ilk mertebe muhibliktir. Sonrasında sırasıyla derviş ve baba olunur. Babalar Halifebabaya, Halifebabalar ise Dede babaya bağlıdır. Bektaşilikteki dinsel hiyerarşi için bkz. Caner Işık (2008), “**Derviş Ruhan**” **Örneğinde Alevi-Bektaşî Dervişlik Geleneği** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁷³⁸ Murat Küçük (2006), **Bir Nefes Balkan - Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk'ta Bektaşilik** (2. Baskı), İstanbul: Horasan Yayınları, s. 63-64.

⁷³⁹ Frances Trix (2009), **a.g.e.**, s. 154. Recep Baba'nın Türkçe nefesleri için ayrıca bkz. s. 113-117.

⁷⁴⁰ Bu bağın kopmasında şüphesiz, Türkiye'de tekke ve zaviyelerin kapatılmasının büyük rolü olmuştur.

Daha net şekilde açıklanırsa, Anadolu ile olan iletişim azaldıkça Türkçenin de etkisi azalmıştır. Girit'teki dervişlerin Anadolu ile yakın bağları olsa da oraya gidip Türkçe öğrenseler de, bu dil yerel halka yansımamış olmalıdır. Girit'in fethedilmesinin, - Osmanlı'nın Balkanlardaki diğer fetihleri ile kıyaslandığında- oldukça geç bir çağda gerçekleşmesi de Türkçenin Adaya hâkimiyeti için yeterli süreyi vermemiş olabilir. Girit'in bir ada oluşu ve ticari faaliyetleri dışında sosyal ve toplumsal olarak Balkanlara kıyasla Anadolu ile ilintisinin az oluşu da bu durumu tetikleyici diğer bir etkidir. Fakat nihayetinde ortada gözüken bir gerçeklik vardır ki, o da Bektaşiliğin görüldüğü diğer tüm coğrafyalara kıyasla, Girit'te Bektaşiliğin farklı bir yol izlemiş olduğu ve yerel halkın ana dili olan Giritlicenin dinî inançtaki baskınlığıdır. Girit nefeslerinin çoğu, Adanın Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğunun konuştuğu dil olan Giritliceydi. Bir kaynak kişi bu konudaki aktarımları şu şekildedir:

*İbadetlerini Rumca gerçekleştiriyorlardı. Bir tek Hacı Bektaş vs. derken Osmanlıca kullanırlardı. Çok güzel mani söyler Giritliler, nefes diyoruz onları hep Rumca söylerlerdi.*⁷⁴¹

Giritlice nefeslerin varlığı, Bektaşilik üzerine çalışma yapan kişilerin dahi nadiren bildiği bir gerçektir. Çünkü Bektaşiliğin genel kalıbı olan “Türkçe ibadet” esasına bu durum uymamaktadır. Giritlicenin yazıya aktarılmayan bir sözlü dil olması ve sadece bu dili konuşanlarca sözlü olarak aktarılması, Giritlice nefeslerin kayıt altına alınmaması sonucunu doğurmuştur.⁷⁴² Bu nefesler, her ne kadar içerik

⁷⁴¹ 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁴² Bu araştırma kapsamında Giritlice manileri içeren yalnızca iki çalışmaya tanık olunmuştur. Biri Ali Ekrem Erkal'ın “Geleneksel Kültürü İle Türk Girit”, diğeri Murat Küçük'ün “Lâmekân” adlı çalışmalarıdır.

olarak Türkçe nefeslere benzeseler de dörtlük, hece ölçüsü ve şekil bakımından ayrılmaktadırlar.⁷⁴³

<i>Stu Muhammet çes tu Ali opşos dhe gan'iamani,</i>	Muhammet ve Ali'ye iman etmeyenler,
<i>Anthropos eyenithiçe . 'ağrimi tha pothani</i>	İnsan olarak doğarlar, vahşi olarak ölürlər.
<i>Stu Muhammet çes s'tu Ali opşos thakan imani.</i>	Muhammet ve Ali'ye iman edenlerin
<i>Meto fermani porpati çe vesvese mi kani.</i>	Ellerinde ferman var, her yere girip çıkabilirler.
<i>Vatsa kala krate kala ti skala pu anevenis,</i>	İnip çıktığın merdiveni iyi tut, sıkıca sarıl
<i>Vasilika harthya vastas ç'o pu çabas çerdenis</i>	Elinde ferman var, her yere girip çıkabilirsin.
<i>Ali's ine ston orano, Ali's ine pu vreşi,</i>	Yağmur olarak yağmakta olan gökteki Ali'dir,
<i>Ali's ta dhidhi ta kala, çanis dhe do kateşi.</i>	Herkes bilmez ama iyilikler Ali'dendir. ⁷⁴⁴

4.2.5. Davutlar'da Bektaşilik

Alan araştırması esnasında kaynak kişilerin diğer tüm konulara yaklaşımları ve sorulan sorulara açık yanıtlarına karşın, mesele Bektaşiliğe geldiğinde aynı tavrı göstermediklerine, konuşmadan çekindiklerine ya da iki-üç kez görüşmenin ardından sınırlı da olsa bilgi aktardıklarına şahit olunmuştur. Davutlar'da Giritlice *nefes* var olsa dahi, bu çalışma sürecinde rastlanılmamıştır. Dolayısıyla, Bektaşî ritüellerinin en önemli boyutunu sergileyen *nefes*lere dair veriler yeterince edinilememiş, bu konudaki açık ikinci el kaynaklar vasıtasıyla kapatılmaya çalışılmıştır. Fakat Girit Bektaşiliği konusunda ikinci el kaynaklar da sınırlı sayıdadır. Girit Bektaşiliğine dair araştırmaların son derece az olmasının ve yapılanların da yetersiz kalmasının

⁷⁴³ Nefeslere dair ayrıntılı bilgi için bkz. Belkıs Temren (2003), **Bektaşî ve Alevî Kültüründe Nefesler ve İşlevleri - Halkbilimi Araştırmaları**, İstanbul: E Yayınları.

⁷⁴⁴ Sökeli Şehriban Kerte (Nurakena) Hanım'dan derleyen Ali Ekrem Erkal (2008), **a.g.e.**, s. 80-81.

yanısıra, Adadan Anadolu'ya göçün ardından bu göçmen grup içersindeki Bektaşilerin ne gibi süreçlerden geçtiklerine dair bir çalışma -bu konuya yüzeysel değinen birkaç eser haricinde- günümüze dek gerçekleştirilmemiştir.⁷⁴⁵ Girit'ten göçün ardından, alan çalışmasının yapıldığı Davutlar ve çevresindeki Bektaşilere dair ilk araştırma olan bu çalışma, Batı Anadolu'daki Bektaşilik üzerine etno-tarihsel bir değerlendirme niteliğindedir.

Davutlar ve çevresindeki Giritli Bektaşilerin tarihi, göçü takip eden süreçte gerçekleşmiştir. *Çilingir*, Batı Anadolu'daki Girit göçmenlerinden Bektaşi olanların özellikle Manisa-Turgutlu'da bulunan Hamza Baba tekkesine Ağustos ayının ilk haftasında diğer tüm Bektaşilerle birlikte gittiklerini, burada cem töreni, meydan sohbetleri, oyun ve semahlar yerine getirilip bağlama çalındığını, yiyecekler hazırlanıp adaklar kesildiğini ve oraya gelenlere dağıtıldığını belirtmektedir.⁷⁴⁶

Batı Anadolu Bektaşilerinin örgütlenmelerini sağlayan ve Manisa Turgutlu'da ilk dergâhı kuran kişi Ali Rıza Özbektaş isimli şahıstır.⁷⁴⁷ Ali Rıza Baba'dan sonra, Bektaşilerin dinî lideri Kuşadası'nda yaşayan Hüseyin Cevraki Baba olmuştur. Kendisine sonradan Yunus Ölmez Baba⁷⁴⁸ da eşlik etmiş ve 1940-1950'li yıllara

⁷⁴⁵ Anadolu'daki Giritliler arasındaki Bektaşilik üzerine çalışmalardan örnekler, bu çalışmada dipnotlarda açık künyeleri verilen son derece az sayıdaki yazılı eserle sınırlıdır. Bu eserlerin hiçbirinin de esas çalışma konusu Girit göçmenlerinde Bektaşilik olgusu üzerine değildir. Giritli göçmenlerin sosyal ve kültürel yaşamlarına değinilirken ele alınan bu konu, hiçbir çalışmada tatmin edici veriler içermemektedir.

⁷⁴⁶ Kaynak Kişi Bilal Türkoğlu'ndan aktaran Vasfi Çilingir (1997), **a.g.e.**, s. 7.

⁷⁴⁷ 29 Numaralı Kaynak Kişi: "*Mücerret Ali Rıza Baba'nın Turgutlu'da dergâhı vardı. Seksen yıl kadar öncesinde; Cumhuriyet'in ilk yıllarında buradaki Giritliler Turgutlu'daki dergâha bağlıydılar. Tekke ve zaviyeler ilga edildiği halde, orası yüzlerce Bektaşinin ibadetlerini rahatça icra edebilecekleri bir dergâhtı; Yıldırım Mahallesi Aslan Sokaktaydı. Orada yerli hak da vardı, ama genelde Girit kökenliler ibadet ederlerdi.*"

⁷⁴⁸ 29 Numaralı Kaynak Kişi, Yunus Ölmez Baba'yı şu sözleriyle tarif etmektedir: "*Anna tarafım Bektaşi'ydi; Aydın Cumhuriyet Mahallesine yerleşmişler. Babam önce Nakşibendî tarikatına intisap ediyor (giriyor); hep dini sohbet oluyor; tabii o zamanlar televizyon, gazete filan yok zaten.*"

gelindiğinde bu iki Baba Batı Anadolu’da etkin olmuşlardır.⁷⁴⁹ Selçuk, Kuşadası, Söke, Davutlar, Alaşehir, Turgutlu, İzmir merkez ve özellikle Bornova, Giritli Bektaşî göçmenlerin yoğun yaşadıkları yerlerdi.⁷⁵⁰ Turgutlu’daki Ali Rıza Baba Dergâhının, bu çevredeki Bektaşî cemaatinin toplanma, ibadet etme ve kurban kesme gibi ritüellerini gerçekleştirdiği mekân olmasının yanısıra, dergâhın, cemaate bağlı ya da bağlanacak kişilerin ikamet ettiği yerleşim yerlerine hizmet eden bir işlevi de bulunmaktaydı. Dergâhın postnişini,⁷⁵¹ zaman zaman müritlerinin bulunduğu yerlere görevini icra etmek üzere giderdi.⁷⁵² Davutlar’daki Bektaşîler de Girit’ten gelen Ali Rıza Baba tarafından kurulan Manisa Turgutlu Dergâhına bağlıydılar.⁷⁵³

Davutlar’daki Giritli göçmenlerde Bektaşîliğin ne derecede yaygın olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Bu konuda ne bir araştırma ne bir kayıt ne de bir istatistik mevcuttur. Doğruluğu şüphe götürse de bu konudaki sözlü aktarımlar, bir

Sonrasında belki de anne tarafımın etkisiyle Bektaşî olmuştu babam. Kuran’ı, İslamiyet’i çok iyi bilirdi; iyi hatipti. Çok hizmetleri olmuştur.”

⁷⁴⁹ Kendisi de bir Bektaşî Babası olan 29 Numaralı Kaynak Kişi Haydar Ölmez, bu durumu şu sözleriyle aktarmaktadır: “*Ali Rıza Baba’dan sonraki dergâhın halefi Kuşadası’nda yaşayan Giritli Hüseyin Cevraki Baba idi. 1940-1950’li yıllarda Cevraki Baba ile babam Yunus Ölmez olmak üzere iki Baba vardı. Cevraki Baba da 1961 ya da 1962 yılında Hakk’a yürüdü. Kendisi manifaturacıymış; Hakk yolunda hizmet etmek için işleri bile bozulmuş. Ben de 18 Eylül 1958’de ondan nasip aldım. Baba oğula veremeyeceği için babam bana nasip vermedi; 1994’te ise babam Hakk’a yürüdü.”*

⁷⁵⁰ 29 Numaralı Kaynak Kişi: *Selçuk, Kuşadası, Söke, Davutlar’da çok Bektaşî vardı. Alaşehir, Turgutlu, İzmir merkez, Bornova...*

⁷⁵¹ Postnişin: Post’ta oturan, Post’a geçen kişi; tekke şeyhi; Ferit Devellioğlu (1988), *Postnişin, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1040. Tarikatta çok önemli hizmetlerin önem sırasına göre yerlerini belirleyen ve makamlarını simgeleyen Post, İbrahim peygamber tarafından icat edilmiş, İshak peygambere kesilen kurbanın derisinden yapılmıştır. Kutsaldır; simgeler, işlevler içerir; İsmail Özmen (2000), *Simgeler Kenti Bektaşîlik - Antropolojik, Etnografik ve Felsefi Bir İnceleme*, 2. Cilt, Ankara: Matsa Basımevi, s. 414.

⁷⁵² 29 Numaralı Kaynak Kişi: “*Turgutlu’daki Ali Rıza Baba Dergâhının postnişini zat-ı muhterem, aynı zamanda seyyar bir göreve sahipti. Zaman zaman kendi müritlerine gider; oralarda ibadetlerini yaparlardı. Gereken hizmetlerini icra etmek üzere oraya giderdi. Mesela Söke’ye... Herhangi bir Bektaşî’nin evinde toplanılırdı. Dualar, namazlar, ilahiler -biz nefesler diyoruz ilahilere-, okunur. Belli bir süreye tabi değil bu ziyaretler. Bir davet olur, birisi Bektaşî olmak ister, ondan dolayı gelirdi. Dergâhta bir ayin yapmanın bir bedeli var; orada kurbanlar kesilir, kalabalığın o günkü iâşelerini Bektaşî olmak isteyen kişi karşılar. Bektaşî olmanın maddi bedeli de vardır aslında.”*

⁷⁵³ 29 Numaralı Kaynak Kişi: “*Davutlar’dakiler de Turgutlu Dergâhına bağlıydılar. Turgutlu merkez... Ali Rıza Baba’nın Girit’ten gelmesinden sonra kendisi tarafından kuruluyor.”*

fikir oluşturma açısından önemlilik arz etmektedir.⁷⁵⁴ Fakat genel ifadelerle belirtmek gerekirse, kimi kaynaklarda %10 kiminde ise %20 olarak geçen Giritli Müslümanlardaki Bektaşilik oranından, Davutlar’daki oranın biraz daha fazla olduğu muhakkaktır. Hem alan araştırmasının verdiği sonuçlar hem kaynak kişiler hem de buradaki göçmenlerin kırsal kesimden olma gerçeği, bu sonucu desteklemektedir. Keza, Davutlar evresindeki Selçuk, Söke gibi Giritli göçmen yerleşimlerindeki Giritlilerin de genel orandan daha fazla sayıda Bektaşi oldukları sonucuna ulaşılmıştır.⁷⁵⁵ Davutlar’daki Giritliler arasındaki Bektaşilik oranına ya da Bektaşi tarikatına bağlı kişi sayısına ulaşılmasa da bu cemaate mensup belli başlı kişilere dair kaynak kişilerin aktarımları olmuştur.⁷⁵⁶

Hanya’da da Heraklion’da da Mevlevihane var; Bektaşilik var.
Girit’ten gelenlerden, Çavuşaki’nin abisi, İbiş Ağa (hanımının adı Raziye), Selçuk’ta babalık yaptı. Giritliler devam ettirdi. Hasan Durgun’un annesinin ilk kocasından Mustafa Bediz vardı Söke’den, O da Bektaşi babası idi. O da Giritli idi. Anneannem Bektaşi’ydi, Safiye Hanım da Bektaşi idi. Sakıkopulo da (Zehra Hanım) Bektaşi idi. Benim baldız hala Bektaşilik peşinde... Benim hanım değil, ben de değilim. Turgutlu’ya gidiyor. Daha nce Tire’ye gidiyorduk. Ben de gittim; çok iyi kabul gördüm. Ama ben girmedim tarikata. Tarikat

⁷⁵⁴ Daha önce belirtildiği gibi, Batı Anadolu’daki Giritlilerin Bektaşiliği zerine ilk kapsamlı çalışma olma iddiasındaki bu araştırma sonrasında, bu konuda yapılacak daha derinlemesine bir çalışmanın bu kanıyı destekler ya da çürütür olma olasılığı her zaman mevcuttur.

⁷⁵⁵ 29 Numaralı Kaynak Kişinin anlatımları, bu sonucu doğrular niteliktedir: “Davutlar’daki Giritliler ise hep Bektaşi’ydi. Selçuk’takiler tamamen Bektaşi idi. Babam sık sık Selçuk’a giderdi, oradaki cemaatini dinî konularda aydınlatmak için.”

⁷⁵⁶ Alan araştırması sırasında sadece Davutlar’daki değil, bu yerleşim yerinin sosyo-kültürel ve ekonomik bağlarının olduğu diğer yerleşkeler, rneğin Söke zerine de anlatımlar gerçekleşmiştir. Örneğin 29 Numaralı Kaynak Kişi, Söke’ye dair şu bilgileri vermektedir: “Söke’de Siti Hala, şehriban Hanım vardı; çok iyi okuryazardı. Söke’dekiler hep babama bağlıydılar.”

*şeyhine “Baba” diyorlar ona. 3-4 yılda ya da 5-6 yılda bir Nevşehir Hacibektaş’a gidiyorlar.*⁷⁵⁷

*Bektaşî vardı Osmaniye’de. Burada İbiş Ağa, Bektaşîlerin şıhıydı. Sakalı göğsüne kadar iniyordu, başında beyaz sarığı vardı. O geldiği zaman şıh geldi diye hep toplanırlardı. Onun bendeleri yani tarikatçıları vardı. 14-15 kişi vardı. Annemin babası da vardı. Çavuşaki İsmail Ağa, Fehim Ağa (Hüseyin Çoban’ın babası), onların eşleri de vardı. Onlar pek ne tür ibadet yapacaklarını gizlerlerdi. 12 gün ibadet eder, dışarı çıkmazlardı evlerinden. Düşünlere, derneğe katılmazlardı; yaşlılardı. Belki hala vardır bir iki kişi, ama ben bilmiyorum. Annemim babası Abdülkadir Ceylani tarikatındandı. Selçuk’ta da vardı Bektaşîler. İbiş Ağa hem orda hem burada olurdu. İbiş Ağa, tüm Giritlilerin Bektaşî şıhıydı. Selçuk’ta bir o vardı, hem buraya, hem Selçuk’a gidiyordu.*⁷⁵⁸

*Davutlar’da 1990’larda Sadıkopulo öldükten sonra Bektaşîlik bitti. Sadıkopulo öldükten sonra arsasının birini dergâha bağışlamış.*⁷⁵⁹

Davutlar’da gerçekleşen alan araştırmasının sonucunda, Bektaşîliğin izlerine net biçimde rastlanılsa da günümüzde bu tarikatın, geçmişe nazaran bir etkinliğinin bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Günümüzde Davutlar’da artık, Bektaşî

⁷⁵⁷ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁵⁸ 12 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁵⁹ 28 Numaralı Kaynak Kişi

tarikatinin bir faaliyeti ve cemaati bulunmamaktadır. Bektaşî inancının kuşaktan kuşağa aktarımında beliren kopukluğun bir takım sebepleri bulunmaktadır; bunlar:

- a. *Bektaşîlerin dışa kapalı bir cemaat olması*
- b. *Cumhuriyet devrimleriyle birlikte tekke ve zaviyelerin kapatılması*
- c. *Bektaşîlere karşı önyargılar ve “ötekileştirme”*
- d. *Giritlicenin sosyal alanda da giderek az kullanılmasıyla birlikte*

Bektaşî ritüellerinin gerçekleştirilememiş olması

a. *Dışa Kapalı Bir Cemaat Olarak Bektaşîler:* Post-modern çağın gündeme getirdiği ve bir gereklilik olarak lanse ettiği değişim ve dönüşümler nedeniyle birçok kalıp düşünce, yargı, uygulama ve yaşantı biçimleri eskisine nazaran günümüzde, daha açık bir biçimde görünür kılınmıştır. Fakat yine de Bektaşîler, kapalı bir toplum görünümündedirler. *Pakalın*, Bektaşîlerin bu durumları hakkında şu görüşlerini ortaya koymaktadır:

“Bektaşîlerin arasında tam bir tesanüt⁷⁶⁰ ve teavün⁷⁶¹ vardı.

Tarikatın esrarını saklamak hususunda her türlü fedakârlığa katlanırlardı. Bunda çok kıskançlık gösterirler, ser verirler, sır vermezlerdi.”⁷⁶²

⁷⁶⁰ Tesanüt: Omuzdaşlık, dayanışma; tesanüd: dayanışma; Ferit Devellioğlu (1988), *Tesanüt, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1308.

⁷⁶¹ Teavün: Yardımlaşma, birbirine yardım etme; Ferit Devellioğlu (1988), *Teavün, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1240.

⁷⁶² Mehmet Zeki Pakalın (1993), *Bektaşî*, s. 201.

Kaynak kişiler de Bektaşilerin “gizli ibadetleri”ne ve bu gizliliğin zorunluluğuna dair şu şekilde aktarımlarda bulunmuşlardır:

Bektaşilikte “gir de gör” şeklinde bir anlayış vardı; direkt olarak bilgilendirme yoktu. “Yolumuz sır” deniliyordu, ibadet gizliydi. Haftanın Perşembe günü toplanır, bir eve gidilir. Evde dua edilir, çırağı diyoruz onlar yanar; o yanan şeyler hep Allah aşkına yapılan şeyler. Yoksa dışarıda dedikodusu yapılan şeyler değil. Fakat o eve girmek için eşler bile ayrı ayrı girer. Böyle yavaş yavaş, ayrı ayrı gelinerek toplanılır. Her ne kadar gizli gelinse de komşular elbette görür. Acaba niye geliyorlar? Aleni bir ibadet şekli olsa bu kadar istifham⁷⁶³ olmazdı.⁷⁶⁴

Dış dünya ile bütünleşemeyen, bütünleşmeye direnen insanın tehlike içinde yaşadığını kaydeden *Khella*, gizli kültürün de bu yüzden ortaya çıktığının altını çizmektedir.⁷⁶⁵ *Subaşı* da Aleviliğin mevcut yapısını oluşturan sakınım stratejilerinde Dedelerin rollerinin oldukça önemli olduğunu, iç hukuk kurumu (düşkünlük), iç evlilik, yol kardeşliği (musahiplik) gibi özgün işlevsel yapıların da cemaati dışarıdan gelecek etki ve tepkilere karşı tahkim ettiğini, onları bir iç bütünlüğe zorladığını belirterek buna, toplumsal karışmanın somut araçlarından olan evlilik kurumunda öne çıkan ağır kısıtlamalar, toplumsal birlikteliği duygusal ortaklıkların dışında kalıcı bir çizgiye oturtmasını örnek vermektedir. Ona göre, korku ve çekincelerden

⁷⁶³ İstifham: Sorma, anlama, sorup anlama, öğrenmek için sorma; Ferit Devellioğlu (1988), *İstifham, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 545.

⁷⁶⁴ 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁶⁵ Karam Khella (2005), *a.g.e.*, s. 81.

beslenen bu süreçte Aleviler, her türden bilişimi dışarıda bırakmaya özen göstermişler, olası sızmalara karşı da kendilerini içe kapanmaya mahkûm etmişlerdir. Mesafe bilincinin korunmasına özen gösterildikçe, otantik yapıdaki saflığın da korunabileceği tasarlanmış, fakat içe kapanmadaki bu ısrar, belli düzeydeki bir kültürel-özel saflığın korunmasına gönderme yapsa da bu durum, belki ondan daha fazla da durağanlığa, kültürel tıkanma ve çürümeye yol açma riski taşımıştır.⁷⁶⁶ *Subaşı*'nın tüm Alevi toplulukları için öne sürdüğü bu durum, Davutlar'daki Bektaşiler için de geçerlidir. İçe kapanma, yaşatılan kültürde bir tıkanmaya yol açmış ve bir sonraki kuşağa kültürel aktarımlar bu sebeple sekteye uğramıştır.

Subaşı, Alevilerin var olma stratejilerinin, geleneksel zamanın etkilerine karşı kendi içsel dayanırlıklarını arttırdığını, hâkim Sünni toplumun periferinde var ettikleri yaşam adacıklarında, kültürel kimliklerini korumaya çalıştıklarını öne sürmektedir.⁷⁶⁷ Kuşadası, Davutlar ve çevresinde de hâkim olan inanç sistemi Sünni İslam'dır. Bektaşî olan Giritli göçmenler, Osmaniye Mahallesiindeki "yaşam adacığı"nda her ne kadar birkaç kuşak daha Bektaşîliği sürdürmeyi başarabilmiş olsalar da en nihayetinde, çevrelerindeki baskın kültür galip gelmiştir.

b. *Cumhuriyet Döneminde Tekke ve Zaviyeler*: Bektaşîlik diğer tüm tarikatlar gibi, gerek Osmanlı gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin tekke ve zaviyelere yönelik politikalarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektaşîlik, 1826 yılında II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını ortadan kaldırmasından derinden sarsılmıştır. Çünkü Padişah Yeniçeri Ocağı ile birlikte, Ocağın bütün siyasi

⁷⁶⁶ Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 61.

⁷⁶⁷ Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 61.

desteklerini de kesmek istemiştir. Ocağın siyasi desteklerinden biri olan Bektaşî tarikatının kaldırılması, *Faruqi*'ye göre bu yüzden II. Mahmud'un askeri siyasetinin bir parçasıdır.⁷⁶⁸ Bektaşîlere Anadolu ve Balkanlar'da baskı uygulanıp, tekke ve zaviyeleri kapatılıp hatta bunları en büyük karşıtları olan Nakşibendîlere verilmesine karşın, Girit'te bu yönde bir uygulama olmamıştır.⁷⁶⁹ Dolayısıyla Girit Bektaşîliği, Anadolu'ya göçe değin gelişimini sürdürmüş, din adamlarını ve cemaatini kaybetmemiştir. Cumhuriyet tarihinde ise, 2 Eylül 1925 tarihinde Bakanlar Kurulu bir genelge yayınlarak Türkiye'de var olan tekkeler ve türbeler kapatılmış, Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmiştir.⁷⁷⁰

Cumhuriyet döneminde, kültürün dinden bağımsız sayılamayacak vizyonunun, modernleşme sürecinde esaslı bir elemeye tabi tutulduğunu ve devletin siyasal söylemiyle bütünleşen yeni bir kültür talebinin hızla ideolojikleştirildiğini savunan *Subaşı*, bu bağlamda İslam'ın kültürel bakiye içindeki merkezi rolünün de tartışmaya açıldığının altını çizmektedir.⁷⁷¹ Türkiye Cumhuriyeti'nin pozitivist bir "Batılılaşma projesi"ni uygulamaya koyduğunu belirten *Ocak* da bunun, Fransız usulü laik bir düzeni amaçladığını ve Osmanlı İmparatorluğu'nda uzun asırlar boyu siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda hakimiyetini sürdüren İslam'ın yerine, resmi

⁷⁶⁸ Suraiya Faruqi (2003), **a.g.e.**, s. 192.

⁷⁶⁹ Kıbrıs ve Balkanlardaki Bektaşîlerin uğradığı baskı ve yıkıma dair ayrıntılı bilgi için bkz. Nazım Beratlı (2008), **a.g.e.**, s. 194-196; Murat Küçük (2006), **a.g.e.**, s. 11-14. *Ortaylı* da Rumeli'de Bosna, bilhassa Arnavutluk, Yanya ve Girit'te bulunan kalabalık sayıda Bektaşîler ve tekkelerinin hür ve müsait bir ortamda bulunduklarını söylemektedir; İlber Ortaylı (2008b), *Tarikatler ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi, Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi - Seçme Eserler III*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 108 (101-109).

⁷⁷⁰ Kemal Arı (2011), **Türk Devrim Tarihi II - Oluşumu, Öğretisi ve Ülküsü**, İzmir: Burak Kitabevi, s. 303. 4 Mart 1950'de çıkarılan bir başka kanunla da tarihimizde önemli yeri olan Türk büyüklerine ait türbelerle büyük sanat değeri olan türbelerin, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından verilecek izin ile açılabilceği kabul edilmiştir; Durmuş Yalçın, Yaşar Akbıyık, Yücel Özkaya, vd. (Haz.) (2010), **a.g.e.**, s. 260.

⁷⁷¹ Necdet Subaşı (2004), **Gündelik Hayat ve Dinsellik**, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 83.

ideoloji sıfatıyla laikliği bir kültürel kimlik ve yaşam biçimi olarak algıladığını belirtmektedir.⁷⁷² Bu radikal değişim ve dönüşüm, ödünsüz bir programı da beraberinde sürüklemiştir. Öncelikle 1922 ve 1924 senelerinde saltanat ve hilafet kaldırılmış, sonrasında Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'ndaki “devletin resmi dini İslam'dır” ibaresi silinmiştir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile İslami geleneksel kurumlar kapatılmış, vakıflar ise önce Şer'îye ve Evkaf vekâletine devredilmiş, sonrasında ise tamamen siyasi iktidarın denetimi altına alınmıştır. 1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı kurularak dinsel tüm kurumlaşma devlet kontrolüne bırakılmıştır. 1925 yılında tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ise popüler İslam'ın temelini oluşturan tasavvuf kurumunu ortadan kaldırmaya yönelik radikal bir devrimdir. *Ocak'a göre tekke ve zaviyelerin kaldırılması, “9. yüzyıldan beri bütün İslam dünyasının, bu arada Müslüman Türklerin önemli bir dini ve kültürel kurumu olarak fonksiyon icra eden tasavvuf ve onun teşkilatlanmış biçimleri konumundaki tarikatlar, resmîyette ortadan kaldırılarak (gerçekte ise yer altına itilerek)”⁷⁷³ mistik boyutundan da soyutlanmıştır.”⁷⁷⁴*

“Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile, medrese ve tekkelerin kapatılışı neticesinde geleneksel eğitim kurumlarından mahrum olan İslâm, devletin yeni resmî kurumlarında da yer bulamadı. Bu, kapatılan tekke ve zâviyelerin, medreselerin açıkta kalmış -tâbir câizse

⁷⁷² Ahmet Yaşar Ocak (2011), **a.g.e.**, s. 113-114.

⁷⁷³ Bu durumun, kapatılan tekke ve zaviyelerin, medreselerin açıkta kalmış ulema ve şeyhlerinin, yeni nesillere İslam'ı “yer altından” öğretmesine yol açtığını öne süren *Ocak*, bu öğretimin bilimsel bir İslami öğretimden ziyade, sistemsiz ve modern çağın problemlerinden habersiz ve de tepkisel bir öğretim olduğunu savunmaktadır; Ahmet Yaşar Ocak (2011), **a.g.e.**, s. 123.

⁷⁷⁴ Ahmet Yaşar Ocak (2011), **a.g.e.**, s. 118-119.

bakiyyetü's-süyûf- ulema ve şeyhlerinin, yeni nesillere İslâm'ı 'yer altında' öğretmesine yol açtı."⁷⁷⁵

Bu “yer altına” girme ve “saklanma” durumu, Davutlar ve çevresi örneğinde Girit göçmeni Bektaşî nüfusunu hayli etkilediğini iddia etmek yanlış olmaz. *Trix* de, 1990 yılında görüştüğü ve *muhabbet*lerdeki⁷⁷⁶ tüm seremoni ve uygulamaları bilen *Dede Baba*⁷⁷⁷ Bedri Noyan'ın, tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından tüm ritüellerini özel evlerde, kapalı kapılar ardında, biraz da çekinerek yaptıklarını söylediğini yazmaktadır.⁷⁷⁸ Günümüzde, Mevlevî ve Bektaşîlik dışında olan tarikatlar resmi bir kurum statüsüne sahip değildir.⁷⁷⁹

Cumhuriyet'e açıktan destek vaat eden yönelimleriyle Alevilerin kendi kültürlerini, kimlik ve donanımlarını koruyup geliştirebileceklerini düşündüklerini belirten *Subaşı*, ancak Cumhuriyet ile birlikte yaşanan toplumsal değişim, bünyesine; göç, kentleşme, otoritenin el değiştirmesi gibi öğeleri de katarak ciddi toplumsal farklılaşmaların önünü açtığını savunmaktadır. Ona göre bu değişim strüktüründen sadece Aleviler değil, söz konusu sürece katılan ve bundan pay alan bütün sosyal gruplar etkilenmiştir.⁷⁸⁰ Tekke ve zaviyelerin kapatılmasının Bektaşîliği ne derecede etkilediğine dair bir kaynak kişi görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

⁷⁷⁵ Ahmet Yaşar Ocak (2011), **a.g.e.**, s. 123.

⁷⁷⁶ Muhabbet: Bektaşî tekkelerinde nefeslerin de söylendiği dinsel toplantı

⁷⁷⁷ Dede Baba: Tüm Bektaşîlerin başı; Bektaşîlikte en üst mertebe. Bektaşîlik'te “baba” ve “dede” kavramlarına dair ayrıntılar için bkz. İsmail Özmen (2000), **a.g.e.**, s. 393-395.

⁷⁷⁸ Frances Trix (2009), **a.g.e.**, s. 189.

⁷⁷⁹ Özkul Çobanoğlu (2009b), *a.g.m.*, s. 1103.

⁷⁸⁰ Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 63.

*Atatürk Cumhuriyet'i ilan ettikten sonra tekke ve zaviyeleri ilga etti; hilafeti kaldırdı. Belli bir statü getirdi; ibadet edecekseniz buyurun camiye dedi. O yüzden tarikatlar işlevlerini yitirmiş oldular, görevlerini yapamaz oldular. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, ibadeti engelleyici oldu diyemem, devam ediyordu ama evlerde oldu.*⁷⁸¹

Türkiye'de son dönemlerdeki demokratik gelişmeler Alevileri de etkilemiş, geçmişe nazaran daha rahat dinsel kimliklerini açıklar olmuşlardır. Fakat yine de Alevilerin Cumhuriyet devrimlerine derin bağlılıkları bulunmaktadır. Bu konuda bir kaynak kişinin şu aktarımı, bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir:

*Son yıllarda Özal'dan sonra belli bir rahatlama oldu. Alevilerin de bir atılım yapması bize de yararı oldu. Tekke ve zaviyelerinden sonra (bunların kapatılmasından sonra) evlerde gizli gizli, bir suçlu gibi nefesler bile yüksek sesle okunamıyordu. Şimdi bağıra bağıra okunabiliyor. Devlet tarafından da bir korku var. Ayin yasak, kıyafetlerle dolaşmak yasak... Ben Suriye'de ve hacda kıyafetten dolayı hiç sorun yaşamadım. Ama Türkiye'de böyle bir şey olmasını istemiyorum, çünkü her tarikat ehli bunu istismar edecek. Atatürk'ün kurduğu nizamı ihlal edecekler.*⁷⁸²

⁷⁸¹ 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁸² 29 Numaralı Kaynak Kişi

c. *Bektaşilere Karşı Önyargılar ve “Ötekileştirme”*: Bektaşiliğin Giritli göçmenlerde taraftar kaybetmesinin bir diğer sebebi, zaten ana dillerinden dolayı “ötekileştirilen” topluluğun, kendilerine yönelik olumsuz önyargılara bir de dinsel boyut eklemek istemeyişidir. Çünkü belirli bir dinsel kimliğe sahip dinî gruplar arasında çok sayıda kalıp yargı mevcuttur ve onların mensupları da bu kalıp yargıları birbirlerine rahatlıkla atfedebilmektedirler.⁷⁸³

Toplumda aşağılanan bazı gruplar, kendi kimliklerine dair duydukları güven eksikliğini, toplum tarafından onay göreceğini düşündükleri bazı özelliklerini ön plana çıkararak kapatmaya çalışırlar ve bu suretle de toplumda daha iyi bir yer ve yaşama şansı ararlar.⁷⁸⁴ *Maalouf*, insanların en çok yadırgandıkları aidiyetleri ile kendilerini tanımladıklarını belirttikten sonra, insanların “aidiyeti savunacak gücü” kendilerinde bulamadıkları zaman ise onu gizlediklerini vurgulamaktadır.⁷⁸⁵ Bu noktada, zaten bir göçmen topluluk olarak gelenek-görenekleri önceki yerleşimcilerden farklı olan, farklı bir lisan konuşan ve tüm bunlardan ötürü gerek aralarına daha yeni dahil oldukları toplum ve hatta bazen de siyasi erk tarafından “ötekileştirilen” Girit göçmenlerinin, lisan ve örneğin yemek kültürlerine aidiyet manasında sarılırken, konu dinsel boyuta geldiğinde aynı tavrı göstermeyip tersine bunu gizledikleri görülmektedir. *Mardin* de kanunla yasaklanmış olan tarikat gibi

⁷⁸³ Bu durumu bir yere kadar normal karşılamak gerektiğini öne süren *Yapıcı*, her dinî grubun taraftar toplayabilmek ve varlığını devam ettirebilmek için en azından iman esasları, ibadet şekilleri, ahlak anlayışı, dini-dünya görüşü ve bunlardan beslenen bireysel ve sosyo-kültürel değerlerle kendisini diğerlerinden farklılaştırmaya çalıştığını belirtmektedir. “Çünkü her din ve mezhep mensubu ötekini kendi perspektifinden değerlendirmektedir”; Asım Yapıcı (2004), *a.g.e.*, s. 1-2.

⁷⁸⁴ Eftihia Voutira (1997), s. 111-131’den aktaran Nikos Marantzidis (2005), *a.g.m.*, s. 105.

⁷⁸⁵ Amin Maalouf (2004), *a.g.e.*, s. 27.

bazı dinî grupların gizliliğe başvurmak zorunda kaldıklarını, bu durumun da birçok Türk'ü kimliğini saklamaya sevk ettiğini belirtmektedir.⁷⁸⁶

Maalouf, bir göçmenin bir başka ülkeye gidişinin nedenini, kendisi ve yakınları için daha iyi bir yaşam umudu olduğunu belirttikten sonra, bu beklentiye “bilinmeyen karşısındaki korku”nun da eklendiğini; göçmenin reddedilmekten ve hor görülmekten korktuğunu; küçümseme, alay ya da merhamet ifade eden her türlü davranışa karşı tetikte olduğunu yazmaktadır. Bu durumda göçmenin yapabildiği ilk şey, *Maalouf*'a göre, “farklılığı açık etmemek, göze batmamak”tır. Çünkü göçmenlerin pek çoğunun gizli rüyası, kendilerini o ülkenin öz evladı olarak kabul edilmektir.⁷⁸⁷ *Düvenci Tunçdöken*, bir kaynak kişinin “*Girit mübadilleri gavurdur diye söylenti çıkmış, gavur olsa döner miydik?*” dediğini aktarmaktadır.⁷⁸⁸ Ana dillerinden dolayı yadırganan ve dışlanan Giritlilerin, bunun yanı sıra bir de kendilerinin aslında “Müslüman olmadıkları”na dair söylenti ve düşüncelerden ötürü büyük üzüntü çektikleri ve bunlara büyük tepki verdikleri görülmüştür. Söke'deki bir Giritli göçmenin bu duruma dair anlatısı şu şekildedir:

“Camiye gidenlere bile laf atıyorlarmış ‘Siz yarım gavursunuz, Müslüman değilsiniz’ diye. Bir tanıdığımızın anlattığına göre, bir gün babam Hacı Ziya Bey Camiine Cuma namazına gitmiş. Hoca hutbeye çıkmış, ‘Muhacir gelenlerin dininden şüpheleniyorum’

⁷⁸⁶ Şerif Mardin (2006a), *Türkiye’de Gençlik ve Şiddet* (Çev. Mustafa Erdoğan), **Türk Modernleşmesi - Makaleler 4** (Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 261-262 (249-287).

⁷⁸⁷ Amin Maalouf (2004), **a.g.e.**, s. 36.

⁷⁸⁸ Funda Düvenci Tunçdöken (2008), *a.g.m.*, s. 96. Gerçekten de Girit Müslümanları, Bektaşilik gibi Sünnilikten farklı bir mezhebe mensup oldukları için değil, Müslüman oldukları için Adayı terk etmek zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda, Girit Bektaşilerinin de kendilerini dinsel olarak tarif ettikleri tek kimlikleri Müslümanlıktı.

demiş. Babam isyan etmiş, ‘Ben Yunanistan’ın Girit adasından geldim. Benim dinimin noksanlığını sen nerden anladın? Sen de camidesin, ben de. Lanet olsun senin gibi yobaz hocalara’ diyerek camii terk etmiş. ”⁷⁸⁹

Yerel halk ana dilden ötürü bir dışlama içinde, bir de bunlara farklı mezhep geleneği de eklenirse, göçmenlerin yeni çevreye uyum süreçleri ciddi sekteye uğrayabilirdi. Dolayısıyla Girit göçmenleri Bektaşî inanışlarını sonraki kuşağa aktarmada belli sakıncalar görmüştür. Alevilere ve Bektaşîlere yönelik olumsuz düşüncelerin, Davutlar örneğinde Bektaşîliğin bir alt kuşağa aktarımında ciddi bir engel olması yüksek olasıdır. Kaynak kişinin bu yöndeki aktarımı bunu doğrular niteliktedir:

Önceki kuşaklar, bilhassa bize karşı Bektaşî olduklarını rahatlıkla söylerlerdi; çekinmezlerdi.⁷⁹⁰

Davutlar’a dışarıdan Alevi bir aile gelmişti. Çok yakın arkadaşlarım onlara soğuk davrandı; ‘onların pişirdikleri yenmez’ türünden ifadeler kullandılar. Bu beni öylesine etkiledi ki, Bektaşî olduğumu söyleyemedim onlara. Ama sonrasında öğrendiklerinde bir tepki göstermediler.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Kaynak Kişi Bilal Türkoğlu’ndan aktaran Tuncay Ercan Sepetcioğlu (2004), **a.g.e.**, s. 123.

⁷⁹⁰ 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁹¹ 20 Numaralı Kaynak Kişi

*Bazı insanlar önyargılı, o nedenle Bektaşî kimliklerini açıklamak istemiyor bazıları. Ben saklamak lüzumunu duymuyorum ama herkese de söylemiyorum.*⁷⁹²

d. *Giritlice ile Bektaşîlik Arasındaki İlinti*: Kültürel hayatın tamamen sözlü bir biçimde organize edildiği toplumlarda sözlü kültür geleneği hâkimdir ve Alevî Bektaşî geleneği de sözlü bir kültürdür.⁷⁹³ Sözlü geleneklerde sözlü gelenek ürünü, sözel olarak, yani ezbere bilinmektedir. Bektaşîliğin sözlü bir kültür olmasının yanı sıra göçmenlerin konuştukları dil olan Giritlice de sözlü geleneğin bir yansıması olarak yazıya dökülmeyip sadece sözlü şekilde devam etmekteydi. Dolayısıyla Giritlicenin bir alt kuşağa aktarılmaması / aktarılamaması, Bektaşîlik gibi tüm sözlü kültür öğelerinin bu durumdan olumsuz etkilenmesine yol açmıştır.⁷⁹⁴

Giritli Bektaşîler, ibadetlerini çoğunlukla kendi ana dilleri olan Giritlice ile yapmaktaydılar. Şöyle bir gerçeklik de vardır ki, Alevî inanç gelenekleri dikkate değer bir zenginlik ve çok çeşitlilik gösterirken, bunların büyük çoğunluğu sadece sözlü ulaşmıştır.⁷⁹⁵ Belki de bu yüzden Davutlar'da Bektaşî inanç ve geleneği sürdürülememiştir, çünkü Bektaşîlik de çoğunlukla sözlü geleneğe dayanmaktaydı. Dilin kaybolması ile bu sözlü gelenek bir alt kuşağa aktarılamamıştır. Dolayısıyla Giritlicenin kaybolması ile Bektaşîlik arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.

⁷⁹² 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁹³ Caner Işık (2011), *Alevî-Bektaşî Geleneğinde Muhabbet: Ruhsal Bir Bilgi Ortamı*, **Millî Folklor**, Yıl: 23, Sayı: 89, s. 148 (147-158).

⁷⁹⁴ Sözlü geleneğin Giritlilerde yaygın olmasının sebebi, toplulukta okur-yazar oranının düşüklüğü ile açıklanabilir. Çalışmanın en başından bu yana özellikle vurgulandığı üzere Davutlar'daki Giritliler, kırsal kesimliydi ve yüksek ihtimalle büyük şehirlerdeki eğitim imkânlarına sahip değillerdi.

⁷⁹⁵ Karam Khella (2005), **a.g.e.**, s. 82.

*“Aleviler, çeşitli etnik, coğrafi ve kültürel adlandırmalarla anılsalar da, kendi aralarında kullandıkları asıl sözcük dağarcığının İslam kültüründen alındığı kesindir. Halk dininin evreninde harmanlanmış olan bu zemin, öncelikle sözlü bir nitelik taşımaktadır.”*⁷⁹⁶

Subaşı'nın Alevi gruplardaki sözlü geleneğe dair bu genel değerlendirmesi, Giritliler için daha fazla bir önem arz etmektedir. Şöyle ki, Alevi topluluklarında sözlü geleneğin hayli etkin olduğu bilinen bir gerçek olsa da Giritlilerin bu geleneği, bölgeye (hatta daha geniş kapsamlı ele alırsak) ülkeye hâkim olmayan bir lisanda gerçekleştiriyor olmaları, Giritlicenin kullanımı azaldıkça bu geleneğin de yok olması sonucunu doğurmuştur. Yani, Giritlice ile Bektaşilik ilinti ve Bektaşi ritüellerin (Giritliler açısından) Giritliceye duyduğu muhtaçlık, dilin kaybolması ile birlikte, Bektaşiliğin de bir sonraki kuşağa aktarımını derinden etkilemiştir.

Bektaşiliğin Davutlar'da etkinliğini yitirmesinin başka sebepleri de vardır. Bunlar, Bektaşi aileler ile Sünniler arasındaki kurulan akrabalık bağı⁷⁹⁷ ve Bektaşiliğin “bazılarına göre yerine getirilmesi güç” şartlarıdır:

⁷⁹⁶ Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 61.

⁷⁹⁷ Davutlar'da Sünni ve Bektaşi aileleri arasında evlilik yolu ile kurulan akrabalık bağı, Bektaşi cemaatinin beldedeki nüfusunu da etkilemiştir. İslam hukukunda mezhepler arası evlilik ve akrabalık dâhil sıcak sosyal ilişkiler kurmaya engel teşkil eden herhangi bir olumsuz tavır bulunmamaktadır. Örneğin bir Şii ile evlenme veya onun kestiğini yeme vs. gibi hususlarda İslam hukuku açısından bir sıkıntı bulunmamaktadır. Yapıcı, üniversite gençlerinin dinsel ön yargıları üzerine gerçekleştirdiği çalışmada, Sünnilerin, Şii ve Alevilere yönelik sosyal mesafe tercihlerini de irdelemiş, “gençlerin Hristiyanlık gibi diğer din mensuplarına nispetle kendilerini Şiilere daha yakın hissedecekleri” hipotezine karşın genel olarak gençlerin Şiilerle aralarında ciddi mesafe koyduklarını belirlemiştir; Asım Yapıcı (2004), **a.g.e.**, s. 259-260. Dolayısıyla aynı dine mensup olursa bile mezhepsel farklılık günümüzde dahi kişiler ve topluluklar arası ilişkilerdeki belirleyici rolünü sürdürmektedir.

*Bektaşilikte “gelme gelme, dönme dönme” diye bir kural vardır. Gelenin malı, dönenin canı... Yani Bektaşî olduktan sonra dönüş yoktur artık.*⁷⁹⁸

Haydar Baba’nın belirttiğine göre cemaat içinde gerçekleşen bir takım “hatalar” da Bektaşî cemaatinin sayıca gerilemesinde etkin olmuştur:

*Ben Bektaşî babasıyım. Sonraki kuşağa bunu aktarmak isterim. Fakat Turgutlu’daki dergâhın da bir takım hataları oldu. Bu da Bektaşî nüfusunun düşüşünde etkisi oldu.*⁷⁹⁹

Bunlarla birlikte cemaatin sayısının hızla azalması, Batı Anadolu’da bu cemaatin yapılanmasını da derinden etkilemiştir. Bektaşîlikteki derin hiyerarşi gereği, “nasip talep eden” sayısının fazla olması gerekirken, günümüzde cemaatin ileri gelen sayısı artmakta, aşağıdan talebin gelmiyor olmasından dolayı da “nasip talep eden” kişi sayısı oldukça azalmaktadır:

*Bu yörede çok Bektaşî vardı ama çok lider, çok mürşit yoktu. Önce Ali Rıza Baba, sonra Hüseyin Cevraki ve babam Yunus Ölmez... Şimdi çok Baba var ama geriden gelen, nasip almak isteyen kişi yok. Söke’de 5-6 kişi, 10 kişiyi bulmaz; Selçuk’ta da o kadar var. Kuşadası’nda da hiç yok.*⁸⁰⁰

⁷⁹⁸ 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁷⁹⁹ 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁰⁰ 29 Numaralı Kaynak Kişi

Günümüzde Giritli göçmenlerin yoğun olarak yaşadığı Davutlar’ın Osmaniye Mahallesinde, Bektaşî tarikatının cemaati bulunmamasına ve onun ritüellerinin uygulanmamasına karşın, Mahallenin dinsel geleneklerinde bu tarikatın izlerine rastlanabilmektedir; hatta sosyal yaşamda,⁸⁰¹ evlerde bulunan bir takım materyallerde bunu gözlemek olasıdır. Kaynak kişilerin aktarımları da bunları doğrular niteliktedir:

Genelde Bektaşî evi belli olur. Ama gizledikleri için pek bulunmaz.

*Benim evimde bile, Baba olduğum halde bir şey bulamazsınız. En son Suriye’de Zülfikar aldım, o da küçük bir şey.*⁸⁰²

*Büyüklerimizin Bektaşî olduğunu herkes bilirdi. Evde Hz. Ali’nin ve Adnan Menderes’in büyük bir resmi bulunurdu. Aslında bütün Bektaşî evlerinde Hz. Ali’nin resimleri bulunurdu. Şimdi hiç yok!*⁸⁰³

⁸⁰¹ Davutlar ve çevresindeki Giritliler “Kırk Bir Sultan” isminde bir geleneğe sahiptirler. Bu gelenek günümüzde pek uygulanmasa da buna yakın geçmişte sıklıkla rastlanmaktaydı. 28 Numaralı Kaynak Kişi, buna dair anımsadıklarını şu şekilde belirtmektedir: “Babaannem Kırk Bir Sultan okuturdu. İçerde helva yapılırdı ama dışarıya çıkarılmazdı; içerde bir tütsü de yakılırdı.” Kırk Bir Sultan okunması Giritliler’de yaygın bir uygulamadır. Tuntaş, küçüklüğünde şahit olduğu mevlitleri şu şekilde anlatmaktadır: “Mevlitler, her yaştan Giritli kadının bir araya geldiği sosyal bir toplantı gibiydi; ama kırk bir sultan mevlidi yılda bir kez yapılırdı. Mutlaka bir adak teması olurdu. Örneğin; torunlardan biri sınırı geçti, başarılı oldu; evlatlardan biri ev sahibi oldu, yeni bir mülk aldı ya da çiçeklerin tomurcuklanması, Urla’daki ablasının ziyareti, vb. Peygamberimiz Hz. Muhammed başta olmak üzere, Atatürk’ün de aralarında olduğu kırk bir önemli şahsiyetin ruhlarına adanır, dualarla minnet ve teşekkürler dile gelirdi. Kavrulmuş künerli limonata, yine künerli, tarçınlı ırmık helvası ve kaynarcalar ikram edilirdi. Etraf misler gibi tarçın kokardı. Kapının önünde bir faraşın içinde tütsü yakılırdı. Dantelli örtüler sandıktan çıkarılır, tüm Giritli kadınları, kızları en güzel dantelli ve süslü başörtülerini, eşarplarını bağlardı. Mevlit bitiminde ikramlar yapılır, Türkçe ve Giritlice sohbet başlardı. O dil müzikalitesi hâlâ kulağımda çınlar aklıma geldiğinde”; Hasan Tuntaş (2011), *Babannemin Kırkbir Sultan Mevlitleri*, **Giritliler Gazetesi**, Sayı: 3, Mayıs 2011. Ayrıca, bilindiği gibi Bektaşilik, en çok bilinen yönlerinden biri olan hiciv yoluyla her türlü dogmanın karşısında yer almıştır. Giritlilerdeki hiciv anlayışı da ister istemez bu Bektaşî yaklaşımını anımsatmaktadır.

⁸⁰² 29 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁰³ 20 Numaralı Kaynak Kişi



Osmaniye Mahallesinde Bir Evde Bektaşilik İzleri

Bu durumda, Davutlar'daki Bektaşiliğin Alevilerde görünen melezleşmenin bir örneği olup olmadığı sorunsalı karşımıza çıkmaktadır.

“Dinsel bağdaştırmacılık ya da ‘senkretizm’, farklı dinsel inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkmasıdır... Dinsel senkretizm olgusunun tezahürü başlıbaşına yeni biçimlenmiş bir din ya da kült şeklinde olabileceği gibi, mevcut dinsel geleneklere eklemlenmiş yenilikler şeklinde de olabilir.”⁸⁰⁴

Dolayısıyla dinsel inançlar değişime uğrayabilirler. Sadece gelenekler değil, dinsel olan değerler de değişime uğrar, çünkü *“din en büyük gelenektir.”⁸⁰⁵*

⁸⁰⁴ Tayfun Atay (2004), **a.g.e.**, s. 109.

⁸⁰⁵ Doktora derslerim esnasında bu görüşünü aktaran Sayın Hocam Prof. Dr. Gürbüz Erginer'i saygıyla anıyorum.

Esnekliğini yitiren, yeni durum ve koşullara uyarlanamayan gelenek ise, bir süre sonra taşıyıcıları açısından işlevselliğini yitirir; yeni koşullara ilişkinliğini verilerini taşımayan, yeni bir anlamlandırmaya kapalı olan gelenekler bir süre sonra unutulup gider.⁸⁰⁶ Davutlar'daki Girit Bektaşiliğinde olan da tam budur. *Subaşı*, küreselleşme ile birlikte Alevilikte melezleşme meselesini şu şekilde açıklamaktadır:

“80’li yıllar, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de küreselleşmenin etkilerini açığa çıkarmaya başlamıştır. Kültürel bir kimlik olarak Aleviliğin, küreselleşme sonucunda ortaya çıkan sorunlarının başında da melezleşme gelmektedir. (...) Hiç kuşkusuz Alevilik, senkretik özellikleriyle oluşturduğu kültürel-dinsel oluşumunu, Cumhuriyet’e değin korumaya başarmıştır. Hatta bu dönemde de Aleviliğin kaynakları üzerine yapılan çalışmalarda, geleneksel kültürü oluşturan unsurların kaynaklarını ortaya çıkarmaya ağırlık verilmiştir. Ne var ki, kültürel kimliğin kaybına ilişkin endişeler, küreselleşmenin etki alanının genişlemesine paralel olarak oldukça yoğunlaşmaya başlamıştır.”⁸⁰⁷

Sonuç olarak, Osmaniye’ye iskân edilen Girit göçmenlerinin, Adanın kırsalından mı yoksa şehir merkezlerinden birinden mi geldiklerine dair net bir bilgi ve belge olmamasına karşın, elde edilen verilerden yola çıkarak bu göçmenlerin hemen tamamının kırsal kökenli oldukları sonucu çıkarılabilir. Tıpkı Anadolu kırsalında olduğu gibi, dönemin Girit kırsalında da yazılı kültür temsilcilerinin

⁸⁰⁶ Sibel Özbudun (2004), *Hermes’ten İdris’e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ankara: Ütopya Yayınları, s. 29.

⁸⁰⁷ Necdet Subaşı (2005), *a.g.e.*, s. 65.

nispeten az olduğu muhakkaktır.⁸⁰⁸ Dolayısıyla da köy yerleşimlerinde sözlü kültürün ağır bastığını kabul etmek gerekir.⁸⁰⁹ Türkü, hikâye ve masalların daha çok sözlü olarak aktarıldığı kırsal alanlarda, dinsel inanca ve uygulamaya dair bilgiler de sözlü olarak aktarılmaktaydı. Bu bağlamda, Bektaşiliğin en önemli unsurlarından biri olan *nefes*lerin de bu bağlamda sözlü olarak aktarıldığı düşünülebilir.⁸¹⁰ Bu sözlü kültürün Anadolu'ya yerleşimin ardından da devam ettirildiği göz önüne alındığında, sözlü olarak aktarılan her şeyin ana dil olan Giritlice ile gerçekleştirileceği de hesaba katıldığında, Giritlicenin kaybı aynı zamanda sözlü kültürün tüm unsurlarının da kaybı manasını taşımaktadır. Türkü, hikaye, mani kadar Bektaşî inanişına yönelik nefesler de dâhil her şeyin dil ile birlikte sonraki kuşağa aktarılamamış olma olasılığı burada karşımıza çıkmaktadır. Göçmenler arasında Giritlicenin kullanılmasının azalması müzik, mani, türkü, destan gibi tüm sözlü gelenek öğelerinin bir alt kuşağa aktarımını engellemiş, bir başka sözlü gelenek olan Bektaşilik de bundan etkilenmiş ve alt kuşaklara aktarılmamış ya da aktarılamamıştır.

⁸⁰⁸ *Faruqi*, 16. yüzyılda Anadolu'nun bazı kırsal bölgelerinde medreseler kurulmuşsa da, medreselerin ezici çoğunluğunun şehirlerde olduğunu belirtmektedir. Bünyelerinde yazılı ve yazılı olmayan kültürlerin karşı karşıya geldiği kırsal kesim zaviyeleri bu bakımdan önem arz etmektedirler; (2003), **a.g.e.**, s. 195-196.

⁸⁰⁹ Adada okuryazarlık oranının, dolayısıyla da yazılı kültür temsilcilerinin Anadolu'dan orantısız olarak fazla olduğu gerçeği dahi, sözlü kültürün Girit'in kırsalına egemen olduğu sonucunu değiştirmemektedir.

⁸¹⁰ *Işık*, Bektaşî nefeslerine dair şu bilgileri aktarmaktadır: “*Nefes söyleyen dervişler, Alevi Bektaşî düşüncesinin sürekli işlenmesini sağlamışlardır. Halkın insanüstü vasıflar yüklediği dervişlerin ağzından çıkan söz kutsallaştırılmış ve yolun eğitim öğretim bilgileri olmuştur. Sözlü geleneğin böyle inanç unsuru ile yoğun yaşandığı çok az gelenek vardır. Söz konusu dervişler hem bilginin aktarılma işlevini, hem korunma işlevini hem de eskiyen bilgilerin değiştirilmesi işlevini yerine getirmişlerdir. Bu dervişlerden dolayıdır ki Alevi Bektaşîler inanç alanında birçok yeniliğe açık heterodoks karakterini korumuştur*”; Caner Işık (2008), **a.g.e.**, s. 87-88. Dervişlik geleneğinin Batı Anadolu'da ve bu coğrafyanın bir parçası olan Davutlar'da ortadan kalkması, bu geleneğin de sürdürülememesine sebep olmuştur.

4.3. YEMEK KÜLTÜRÜ

Beslenmenin doğa, kültür ve toplumsal örgütlenme konularını kapsar biçimde yeni yaklaşımlarla incelenmesi, antropolojinin son zamanlardaki en çekici konularından biridir.⁸¹¹ Yiyecekler sadece insan vücudunun beslenmesini sağlamaz; aynı zamanda toplumsal bir gösterge, geçmişin bir belleği ve bugüne ait kimliklerin belirleyicisidirler. Giritli göçmen mutfağı da göç öncesi ve sonrasında elde edilmiş ortak hafızanın deposu, ortak bir geçmişin ve bugünün önemli bir işaretidir.

Giritliler için yemek, başlı başına bir kimlik ifadesidir ve *Giritlilik* kimliğinin en baskın unsuru şüphesiz Girit mutfağıdır. Bir Giritli kendini diğerlerinden ayıran özellikler söz konusu olduğunda mutfak kültürü vasıtasıyla kimliğini ifade ederken, aynı zamanda Giritli olmayan tarafından da Girit mutfağının farklılıklarından dolayı Giritli kimliği ile de tanımlanır. Alan araştırması bulguları sonucunda, Girit kimliğinin devamlılığı açısından mutfak kültürünün çok önemli bir vasıta olduğu yargısına varılmıştır. *Giritlilik* kimliğinde yemek kültürünün, kendi kimliksel betimlemelerinde neden öne çıkan bir unsur olduğunu açıklamak için bir takım soruların kaynağına bu yüzden inmek gerekmektedir:

⁸¹¹ Kudret Emiroğlu (2003), *Beslenme*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 135 (134-136). Yemek kültürünün insanlık tarihindeki yerine dair bkz. Kudret Emiroğlu (2003), *Yiyecek*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 914-915; Carol R. Ember, Melvin Ember (1973), **a.g.e.**, s. 247.

a. Yemek kültürünün kimlik inşasında ve kültürün gelecek kuşaklara aktarımında rolü var mıdır? İnsanların yiyecek yoluyla kazandıkları edinimler ile kimlik arasındaki bağ nedir?

b. Girit mutfağı nedir; neleri ihtiva eder?

c. Giritliler yeme alışkanlıklarından ötürü niçin ve ne şekilde yadırganmışlardır?

d. Girit göçmenleri yeme-içme alışkanlıklarına niçin özel bir vurgu yaparlar? Kültürel kimliğin ifadesinde yemek kültürü, Girit göçmenlerini *diğerlerinden* ayıran özelliklerden biri olarak neden tanımlanır?

4.3.1. Kimlik ve Yeme-İçme Alışkanlığı

Antropolojinin yemek kültürünü direkt irdeleyen bir alt disiplininin tam olarak tanımlanamaması ve bir topluluğun kimliksel betimlemede başvurduğu araçlardan birinin yemekler olmasına nadiren rastlanması, yemek kültürü ile kimlik arasındaki bağa dair sınırlı sayıda çalışmalar gerçekleştirilmesine sebebiyet vermiştir.⁸¹² Fakat şunu belirtmek gerekmektedir ki, bireysel olarak kişiler, istediklerini yemek konusunda özgürdürler ama gerek arkadaş ve iş çevresi gerekse bir aile ortamında, insanoğlu grup aktivitelerinde bulunur ve dolayısıyla istemli ya da değil, kişiler mensubu oldukları toplumun pratiklerine katılırlar, katılmaya zorlanırlar.⁸¹³ Bu sebeple, kişinin mensubu bulunduğu topluluğa kabulünde, beslenme alışkanlığının dolaylı bir rolü bulunmaktadır.

⁸¹² Bu konuda ülkemizde gerçekleşen bir çalışma için bkz. Hüsrev Hatemi (1995), *Beslenme ile Kültür İlişkileri*, **Sanat Dünyamız Dergisi**, Sayı: 60-61, 1995 Güz, s. 125-129.

⁸¹³ Michael Ashkenazi, Jeannne Jacob (2001), **The Essence of Japanese Cuisine: An Essay on Food and Culture**, Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press, s. 111.

İnsanların beslenmesinin, bir yanıyla organik diğer yanıyla da kültürel bir olgu olduğunu belirten *Çobanoğlu*, beslenme alışkanlıklarının içinde yer aldıkları kültüre bağlı olarak şekillendiklerinden bahsetmektedir.⁸¹⁴ *Fisher* de yemeğin güçlü bir sembolik potansiyel taşıdığını ve bu yüzden de bireysel ya da kolektif kimlik inşasında önemli olduğunu belirtir.⁸¹⁵ Yeme eyleminin, insanın en temel aktivitelerinden biri olduğunun altını çizen *Oyangen* ise, yemek ile toplumsal ve bireysel kimlik arasında bir bağ bulunduğunu, örneğin Avrupalıların 19. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nin kırsal kesimlerine göç edip oraya uyum sağladıklarında ve yeni yeme-içme alışkanlıkları edindiklerinde yeni bir göçmen kimliği kazanmaya başladıklarını savunmaktadır.⁸¹⁶

Yemek yapımının, diğer tüm kültürel süreçler gibi kendiliğinden ortaya çıkmadığını belirten *Ashkenazi* ve *Jakob*, yemek yapım metotlarının tarihsel bir takım kökleri olsa da bunların tek başına bu metotları açıklamaya yetmediğini vurgulamaktadır. Çünkü yemekler ile insanların ekonomik, sosyal ve politik yaşamları arasında bağlar bulunmaktadır.⁸¹⁷ Gerçekten de bir toplumun mutfak kültürünün oluşumunda coğrafi koşullar başta olmak üzere, üretim ve tüketim biçimlerinin tarihsel geçmişi ve güncel durumu son derece önemli rol oynar.⁸¹⁸

Bireyin toplumca kabul görmesi ya da saf dışına itilmesinde yiyeceklerin oynadığı rollere değin çalışmalar yürütüldükçe, yiyeceğin günlük ve boş

⁸¹⁴ Özkul Çobanoğlu (2009b), *a.g.m.*, s. 1057-1058.

⁸¹⁵ Claude Fisher (1988), *Food, Self and Identity*, **Social Sciences Information**, 27/2, s. 275-292.

⁸¹⁶ Knut Oyangen (2009), *The Gastrodynamics of Displacement: Place-Making and Gustatory Identity in the Immigrants' Midwest*, **Journal of Interdisciplinary History**, Volume: 39, Number:3, Winter 2009, s. 323-348.

⁸¹⁷ Michael Ashkenazi, Jeannne Jacob (2001), **a.g.e.**, s. 111.

⁸¹⁸ Özkul Çobanoğlu (2009b), *a.g.m.*, s. 1058.

meşguliyetten öte başka bir takım anlamlar da taşıdığı görülecektir. Çünkü yiyecekler, toplumsal önemli mesajlar taşırlar; örneğin bir etnik ve/veya dinsel kitlenin parçası olmak gibi aitlik hissiyatını kuvvetlendirirler. Tarihsel arka planlarından dolayı, geçmiş yaşamın deneyimlerine ait hatıratı ve sıra özlemini de canlandırırlar.

4.3.2. Girit Göçmenlerinde Yemek Kültürü

*Davutlar'da dil devam etmiyor ama yeme içme kültürü devam ediyor.*⁸¹⁹

Tarihsel bellek, hatırat ve yiyecek arasında özel bir bağ bulunmaktadır. Giritli göçmenler özelinde ise hatırlatıcı bir etmen olarak yiyecekler, göçmen bir bireyin bu gruba aitlik hissinin pekiştirir ve bireyin gruba uyum sürecin temel içeriği olarak, önemli bir işleve sahiptir. *Giritlilik* ve Girit mutfağı arasında kurulan ilişki de, Girit göçmenlerinin kültürel kimliklerinin önemli bir ögesini oluşturmaktadır. Bu bağ, alan araştırması esnasında net bir biçimde açığa çıkmıştır.

Girit mutfağına dair yayınlanmış birçok eser mevcuttur. Çağımızda dengeli ve sağlıklı beslenmeye dair eğilim, bu doğrultudaki en önemli mutfaklardan biri olan Girit mutfağı üzerine çeşitli yayınlar çıkmasına sebebiyet vermiştir.⁸²⁰ Girit mutfağı,

⁸¹⁹ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁸²⁰ Girit mutfağına dair örnekler için bkz. H. Yüksel Hançerli (2011), **Girit Mutfağının Çukurovadaki İzleri**, Adana: Hançerli Yayınları; Ayşe İpek Uraz, Asuman Burgucuk (2007), **Girit Yemekleri - Bir Ege Lezzeti**, İstanbul: Karakutu Yayınları; Funda Düvenci Tunçdöken (2008), *a.g.m.*, s. 96-105 (87-188); Ali Ekrem Erkal (2008), *a.g.e.*, s. 323-338.

sağlık yönünden son derece faydalı olan Akdeniz mutfağının bir parçasıdır.⁸²¹ Giritli göçmenler de mutfak kültürlerini bir *Giritlilik* belirtisi olduğunu belirtmekle birlikte, hazırladıkları yiyeceklerin sağlıklı ve besleyici olduğu vurgusuyla mutfaklarına sahip çıkmaktadırlar:

*Yunan mutfağı ile aynı hemen hemen. Zeytinyağlı genellikle, Doğulular gibi tereyağı değil, zeytinyağına daha düşkün Giritliler. Halen de evlerde yapılıyor. Hem zeytinyağlı hem de etli yapılıyor. Ekonomik durum düzeldikçe çeşit de artıyor. Genellikle Giritliler balık da sever, çünkü ada ülkesi.*⁸²²

Giritlilerde mutfak kültürünün yeri ve önemini *Yentürk* şu tespitiyle açıklamaktadır:

“Aslında tutumlarında katı olmayan ve değişmeye açık insanlar olan Giritliler, yemekleri söz konusu olduğunda kurallara son derece bağlı ve tutucu davranırlar. Onları, mevcut bir tarifi değiştirmeye, ufak bir ekleme veya çıkarma yapmaya ikna etmek mümkün değildir. Geldikleri topraklara ve geride bıraktıkları hayatlarına ait anılarını adeta yemeklerinde muhafaza eden Giritlilerin, yemek adetlerine bu aşırı bağlılıkları zorla kopartıldıkları topraklarına özlemden ileri gelir sanki. Ben, ailemde ve Giritli birçok ailede de gözlediğim

⁸²¹ Akçiçek de çalışmasında, Girit mutfağının sağlık yönünden sayısız yararlar barındırdığının altını çizmektedir; ayrıntılar için bkz. Eren Akçiçek (1994), *Girit Türkleri'nin Mutfacı, Yedikleri Otların Beslenme ve Sağlık Yönünden Değerlendirilmesi*, **Standart**, Şubat 1994.

⁸²² 8 Numaralı Kaynak Kişi

yemeğe ve mutfağa düşkünlüğün, bu konuda titizliğin ve kuralcılığın kökeninde hep bu duygunun yattığını düşünürüm."⁸²³

Uraz ve Burgucuk ise, "Giritliler, yemeyi ve yedirmeyi çok severler. Hatta 'az yiyin öz yiyin' sözü Giritlilere aittir. Giritlilerin bu söylemle beslenme kalitesine ne kadar değer verdikleri anlaşılabılır." sözleriyle Giritlilerin, yemeğe düşkünlüklerini irdelemektedir.⁸²⁴ Kaynak kişiler de şu sözlerle bu tespiti desteklemektedirler:

*Bizim evde, gece 12'de bile yemek pişer. Yemeği severiz. Zaten zayıf zor bulursunuz Giritli. Oturur, canı bir yemek istediğinde, erkek de olsa yapar; saat hiç sorun değil.*⁸²⁵

*Giritlilerin yemekleri meşhurdur. Yerliler yapamaz Giritli yemeklerini...*⁸²⁶

Mutfak kültürünün, bu kültürü ortaya koyan topluluğun üretim modelleriyle ve yaşadığı çevrenin iklimsel olarak kendilerine sunduğu imkânlarla çok yakından ilgisi bulunmaktadır. Dolayısıyla toprağa bağımlı, tarımla uğraşan ve hayvan yetiştiriciliği yapan bir topluluğun mutfak kültürü, bu uğraşlarıyla bağlantılı olması beklenir. Davutlar'daki Girit yemekleri de süt ürünleri, hamur işleri ve otlardan yapılan yemekler olmak üzere temel üç grupta kategorize edilebilir.

⁸²³ Aybala Yentürk (2005), *Girit Toprağını Hatırlatan Ot Yemekleri*, **Yemek ve Kültür Dergisi**, Sayı: 4, İstanbul: Çiya Yayınları.

⁸²⁴ Ayşe İpek Uraz, Asuman Burgucuk (2007), **a.g.e.**, s. 7.

⁸²⁵ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁸²⁶ 12 Numaralı Kaynak Kişi

Babam atı vardı; kır bekçiliği yapardı; ovayı gezerdi; ovayı koruyordu. Bir de tütün yapardık. Girit'te de tütün vardı. Rençperlik yaparlardı; tütün, buğday, mısır gibi şeyler... Küçükbaş herkeste vardı. Her evde iki üç tane sığır vardı. Sığır olmayan ev yoktu. Geçim o zaman öyleydi... O zaman toprağın değeri yoktu. İki tane sığırın olduğu zaman sana kız verirlerdi, ama toprağın olunca vermezlerdi. Zeytin vardı; ailem zeytinle uğraşmadı. Benim baldız hala zeytinyağından sabun yapıyor. Bulgar köyünde ayakla zeytinyağı çıkarıyorlardı; ama burada fabrika vardı.⁸²⁷

Babam çiftçiydi. Ekin, yulaf, arpa buğday... Babamın koyunları vardı. Kendimiz keçi peyniri, kelle peyniri yaparlardı. Erkekler de kadınlar da peynir yaparlardı. Rençperdik... Her şeyi ekerdik, tütün, pamuk, susam, tütün... Zeytin yapanlar vardı; sabun, zeytinyağı yapanlar vardı.⁸²⁸

Yapılan yemeklerde, dönemin koşullarının ve ekonomik gelirin de etkisi vardır:

Para yok, ekmek yok... Kırmızı, akdarı, beyaz darı, arpa karıştırıyorlardı; öğütüyorlardı; bazlama yapıyorlardı. Çevirirken doksan dokuz parçaya ayrılıyordu. Bunları gördüm. Şimdi

⁸²⁷ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁸²⁸ 4 Numaralı Kaynak Kişi

*çocuklarıma anlatıyorum, ‘o sizin şansınız’ diyorlar. Aç yattığımı da biliyorum.*⁸²⁹

Küçükbaş hayvancılığı dolayısıyla, özellikle de keçi besiciliği nedeniyle keçi sütünden elde edilen besinler ve hamur işlerinin de Girit mutfağında önemli bir yere sahip olmalarına karşın, Girit mutfağının en önemli özelliği otlardan, fakat yetiştirilen değil de doğadan toplanan yabani otlardan yapılan yemeklerdir.⁸³⁰

Girit mutfağında ot yemeklerinin, özellikle de yabani otların hayli yer bulmasının temel nedeni, Adanın iklimsel ve coğrafi koşullarıdır. Adanın iklimsel koşulları, Adada yenilebilir yabani otların yetişmesine olanak sağlamaktadır. Bunun yanı sıra, Girit bir adadır ve dört bir yanı denizlerle çevrili bir kara parçasının, üzerinde yaşayan insanları besleyebilecek derecede kendi kendine yeterli olup olmadığı bu noktada sorgulanmalıdır. Akdeniz’e açık ve fırtınalara müsait bir yapıdaki Girit’in, hava koşulları gereği dışarıdan, yani anakaradan besin ithal etmesi zaman zaman güç olmaktadır. Dolayısıyla beslenme ihtiyacı için Ada halkı, anakara insanına nazaran doğaya çok daha sıklıkla başvurmak zorunda kalmıştır. Yüzyılların bu pratiği de yerleşmiş bir beslenme biçiminin doğmasına kaynaklık etmiştir. Bu konuyu değerlendiren Özer’e göre Girit’te yabani otların tüketiminin sebebi, Adada gerçekleşen isyanlardır. Venedik idaresi esnasında Ada halkının bağ dikmeye zorlandığını ve zaten yetersiz olan tahıl üretiminin hepten ihmal edilmesiyle halkın açlık çektiğini belirten Özer, bu şekilde halkın doğaya başvurduğunu, isyanlar

⁸²⁹ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁸³⁰ Girit mutfağında yüz elliye yakın ot bulunmaktadır; *Giritli Yemekleri Görücüye Çıktı, Giritliler Gazetesi*, 1. Sayı, Ocak 2011.

sırasında ise ağırlaşan durumun insanları iyiden iyiye değişik yiyecek türlerini denemeye itmiş olabileceğini savunmaktadır.⁸³¹

Yentürk Giritlilerin yabani otlarına düşkünlüklerini belirtmekte ve yemek ile *Giritlilik* kimliği arasında bağ kurarak Giritlileri *diğer*lerinden ayıran en önemli noktanın mutfak kültürleri olduğunu altını çizmektedir:

*“Girit mutfağını ve Giritlilerin yeme içme alışkanlıklarını diğer Anadolu mutfaklarından farklı kılan en temel özellik, yabani otlardan yapılan çok çeşitli yemeklerin varlığıdır. Büyük mübadele sonrasında Anadolu’nun çeşitli yerlerine yerleştirilen Giritli Müslüman halkın bundan sonra yaşayacakları topraklarda yeni ve güçlü bir kimlik oluşturmalarında, mutfak kültürleri büyük rol oynamış, en önemli farklılaşmayı da yabani otların yoğun tüketimi ortaya koymuştur.”*⁸³²

⁸³¹ Metin Özer (2007), **Unutulan Girit**, İzmir: Umay Yayınları, s. 176.

⁸³² Aybala Yentürk (2010), *Girit Toprağını Hatırlatan Ot Yemekleri*, “İzmirli Olmak” Sempozyum Bildiri Kitabı (22-24 Ekim 2009), İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi, s. 485 (485-490).



Çeşitli Sebzelerle Yapılan Bir Girit Yemeği

Zeytinyağlılar, salatalar ve deniz ürünleri bakımından zengin olan Girit mutfağında, doğada yabani olarak yetişen otların yeri büyüktür. *“Birçok insanın faydasını bilmediği için dönüp bile bakmadığı yabani otlar, Girit sofrasının baş tacıdır.”*⁸³³ Bu otlar zahmetli ve zaman alan yemeklerden ziyade, son derece basit ve pratik biçimde yemek üzere hazırlanırlar. Hızlan, *“Bir Giritli’ye sormuşlar, ‘hangi otları yersiniz?’ Giritli, ‘keçinin yiyip de zehirlenmediği her otu’ yanıtını vermiş”* anekdotunu aktardıktan sonra *“bunu kendi açımdan değerlendirdiğim zaman gerçekten hak vermemek elde değil. Özellikle otları haşlayıp, üstüne zeytinyağı ve limon koydunuz mu, çoğu zaman başka yemeğe ihtiyaç duymayanlar vardır. Benim gibi...”* demektedir.⁸³⁴

⁸³³ Ayşe İpek Uraz, Asuman Burgucuk (2007), **a.g.e.**, s. 7.

⁸³⁴ Doğan Hızlan (2007), *Zeytinyağı İle Ot Buluşunca, Girit Yemekleri - Bir Ege Lezzeti* (Ayşe İpek Uraz, Asuman Burgucuk) içinde Önsöz, İstanbul: Karakutu Yayınları, s. 5. Kaynak Kişi Hüseyin Güven’den alıntı yapan Özer de *“Keçi hangi otu yerse, insan da yiyebilir. Çatal ise salyangozu kabuğundan çıkarmak için bulunmuştur”* cümlelerini aktarmaktadır; Metin Özer (2007), **a.g.e.**, s. 177.

Her mutfak gibi Girit mutfağı da kendine has incelikler barındırır. Uraz, Girit yemeklerini hazırlamanın inceliklerini şu şekilde tarif etmektedir:⁸³⁵

“Giritliler yabani otları börek içi, salata, etli veya zeytinyağı yemek olarak tüketirler. Ama lütfen ot deyip geçmeyin! Bir ot salatası yapmak onlar için hiç de önemsiz bir şey değildir. Yemek hazırlarken otun vitamin değeri kaybolmamalı ve sofraya konulduğunda hâlâ koparıldığı kadar yemyeşil olmalıdır. Bir ot salatasında otlar kesinlikle incecik doğranmaz. Parmak uzunluğunda koparılır. Önce su kaynatılır. Otlar su kaynatıldıktan sonra tencereye atılır ve tencerenin ağzı kapatılmaz. Otların sap kısımları pişer pişmez süzülüp servis tabağına alınır. Rengi bozulmasın diye yenileceği zaman zeytinyağı ve limon suyu gezdirilir. Aksi takdirde otlar sararır, rengini kaybeder. Giritliler her zaman ot salatasını ılık yerler. Bu konudaki diğer ayrıntı ise ot yemeklerine salça koymamalarıdır. Çünkü salça otun kararmasına sebep olur.”

Yemek yapımında kullanılacak otları toplama görevi de bir işbölümü çerçevesinde tüm aile bireyleri tarafından paylaşılır. Yâni sırf erkek, kadın ya da çocuğa verilen bir yükümlülük değildir. Ailenin otları bilen ve onlardan anlayan her bireyi bu işle uğraşır. Ot toplamak için bir program çerçevesinde tarlalara gidilebileceği gibi, bir Giritli gördüğü yenebilecek her otu, ot toplamak için dışarı çıkmasa da toplar. Dolayısıyla Davutlar’da elinde topladığı bitkilerle evine giden

⁸³⁵ Ayşe İpek Uraz, Asuman Burgucuk (2007), **a.g.e.**, s. 8.

birisi varsa, O Giritlidir. Ama muhacirler ve diğ erleri de Giritliler'den ot yemeklerini   ğretmişlerdir.

*Giritliler  yledir; otobanda giderler, ot g r rler, toplamak i in dururlar.*⁸³⁶

*Erkekler de mezelerin hepsini biliyordu. Bayan olmadan da babaannemler de olmadan yapıyorlardı.*⁸³⁷

*D nyada ne ot varsa hepsini ben sana sayabilirim. Bah eye gittiğimde her otu bilirim. Yoksulluktan otları toplardık. Ebeg meci olsun, eşekhelve olsun, radika olsun, arapsa ı olsun... Otların  eşidi  ok var. Giritlilerin otlara d şk nliğ nden dolayı yadırgandığı oluyordu. Ot  ıkarmaya gittiğinde diyorlardı ki 'tarlada inek varsa ineğı  ıkarma Giritliyi  ıkar; otları bitirecek' derlerdi. Ama şimdi b t n d nya, b t n T rkiye otları yiyor.*⁸³⁸

Bir diğ er  nemli husus, dil ile yemeklerde kullanılan otlar arasındaki ilintidir. Son kuşak g  menlerin Giritlice bilgisi yetersiz de olsa, Davutlar'da h len sık a kullanılan Giritlice kelimeler i inde, Girit yemeklerinde tercih edilen  zellikle yabani ot isimlerinin g n m ze ulaşması dikkat  ekicidir. Davutlar'da derlenen Giritlice ot isimleri şunlardır:

⁸³⁶ 20 Numaralı Kaynak Kişi

⁸³⁷ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁸³⁸ 2 Numaralı Kaynak Kişi

Giritlice	Türkçe
Askolibrus	Şevketibostan
Marata	Arapsacı, Rezene
Amoloşes	Ebegümeci
Rodhiço	Radika, Hindiba
Asfaragus	Yabani Kuşkonmaz
Avronies	Sarmaşık, Acıot
Vruves	Turpotu
Sinavri	Yabani Hardal
Tsohuz	Eşek Helvası
Stifno	Bambul
Cibes	Azman Otu
Ġlistridha	Yabani Semizotu
Amanitus	Mantar
Papules	Yabani Bezelye Filizi
Koçinores ⁸³⁹	Gelincik
Acihnires	Isırgan Otu

Davutlar'da geriye kalan ve son kuşak tarafından dahi bilinen Giritlice kelimelerin bir kısmını ot isimleri oluşturmaktadır. Özellikle şevketibostan, arapsacı, ebegümeci, hindiba ve kuşkonmazın Giritlice isimleri hâlâ kullanılmaktadır. Bu otların diğerlerine nazaran daha çok tüketilmesi, Giritlice isimlerinin unutulmamasına neden olmuştur.⁸⁴⁰

Ana dilde olduğu gibi yeme-içme alışkanlıkları nedeniyle de Giritli göçmenler, yerli halk tarafından ya da diğer göçmenlerce yadırganmışlardır.

⁸³⁹ Erkal, Giritlilerin gelincik ve ısırgan otu yemeyi Anadolu'da öğrendiklerini öne sürmektedir; Ali Ekrem Erkal (2008), **a.g.e.**, s. 324.

⁸⁴⁰ Bu konuda 2 Numaralı Kaynak Kişi şu cümleyi sarf etmiştir: “Otların hepsinin Giritlicesini de bilirim.”

*Giritlilerin yemekleri çok farklıdır. Çok yağlıdır Girit yemekleri, ot yemeği çok yeriz. Tarladan toplardık. ‘Giritliyi, çıkar, inek kalsın’ derlerdi. Ama onlar bizi geçti şimdi.*⁸⁴¹

*“Alsancak Limanındaki balıkçıların beğenmeyip denize attığı ahtapot ve kalamarı gizlice toplayıp, salyangoz kabuklarını da Giritli olmayanlara fark ettirmeden bahçelerimize gömerdik.”*⁸⁴²

Giritlilerin otlara düşkünlüğü, fıkralara da yansımıştır:

“Bir Giritli memuriyet icabı Ege’den Ankara’ya tayin oluyor. Malum, Giritlilerin ot yemekleri meşhurdur. Ankara’da da aradığı malzemeyi bulması mümkün değil. Çaresiz Ege’deki yakınlarına her hafta bir çuval ot göndermelerini rica ediyor. Böylece her hafta bir çuval ot, otobüs kargosu ile gelmeye başlıyor. Gel zaman git zaman, durumu kavrayamayan otobüsün muavini merak ediyor, dayanamıyor soruyor bizim Giritliye:

- *Abi evde ne hayvan besliyorsunuz?*

Giritli çatık kaşlarla cevabı yapııştırıyor:

- *Beni!”*⁸⁴³

⁸⁴¹ 4 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁴² Kaynak Kişi Hüseyin Sayar’dan aktaran Metin Özer (2007), **a.g.e.**, s. 177.

⁸⁴³ Bilal Türkoğlu, Tanas Cimbis (2011), **Giritliler Gazetesi**, 2. Sayı, Mart 2011.

Anadolu’da hayli az tüketilen salyangozun Girit mutfağının vazgeçilmez bir ögesi olması, Giritlilerin yerli halk ve diğer göçmenlerce -yeme-içme açısından- yadırganmalarının bir diğer önemli noktası olmuştur. Günümüzde Davutlar’da salyangoz yemeğine, geçmişe nazaran daha az rastlansa da İzmir’in Selçuk ilçesi gibi, Giritlilerin yoğun yaşadığı Davutlar’a yakın yerleşim birimlerinde bu yemek hâlâ beğeniyle tüketilmektedir.⁸⁴⁴



Hohulus (Salyangoz) Yemeğinin Hazırlanışı

Girit Adasının temel geçim kaynaklarından olan küçükbaş hayvancılığı dolayısıyla, bu üretim modelinin ortaya koyduğu ürünler de Girit mutfağının vazgeçilmez diğer bir ögesi olmuştur.

⁸⁴⁴ 14 Numaralı Kaynak Kişi, Davutlar’daki salyangoz tüketimine dair kişisel deneyimini şu şekilde aktarmaktadır: “Salyangozu ne yedim ne de evime aldım. Eltim yapıyordu, benim beyi çağırıyordu. Eltim çağırıp beyim yediğinde, o günlerde onun bardağından su içmiyordum.”

*Keçi sütünden peynir yaparlardı. Hatta Kelle peyniri yaparlardı. Sütü kaynatıyor, lor oluyor. Lor çıktıktan sonra, onu sepete koyuyor, tuzluyor. Tahtanın üzerine serip kurutuyorlar. Bu peynirin adına Giritlice kaşkaval denirdi.*⁸⁴⁵

*‘Asatiro’ yâni kelle peyniri de yapardık. Lorla yapılıyordu Sepete koyuyorduk. Kargının üstüne koyuyorduk, asıyorduk. Suyu süzülüyordu. Mis gibi kokuyordu. Tadını özliyorum.*⁸⁴⁶



Davutlar’da Keçi Sütünden Elde Edilen Geleneksel Girit Peynirleri⁸⁴⁷

Keçi babında değil de inek babında sürdürdüler hayvancılığı. Süt ve yumurtadan proteini karşılıyorduk. Bizimkiler yapmadı ama zeytincilik yapanlar vardı. Zeytinyağı, sabunu yapıyorlardı. Girit’in

⁸⁴⁵ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁴⁶ 14 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁴⁷ Yunus Çengel özel arşivinden alınmıştır. Kaynak Kişilerin ifadelerine göre geleneksel Girit peynirleri, 1970’lere değin Davutlar’da üretilmekteydi.

bir peyniri vardı; yenilerin hiçbirisi bilmez; kelle peyniri derler; lordan yapılır ama keçi lorundan. Önceden sürü çoktu. Mesela 15-20 sürü keçi vardı. Koyun sürüsü yine o kadar vardı. Küçükbaş hayvancılığı çoktu. Her evde mutlaka bir veya iki inek vardı. Bir sığırtmaç⁸⁴⁸ tutulurdu. O, sığırları alır sabah... Gördüğünüz sahil bataklığı, tarıma uygun değildi; ev mev filan yoktu. Altı suydı. Geldiklerinde kendilerini idare edecek kadar hayvanları vardı ve maddi gelir elde etmek için de tütüncülükle ilgilendiler.⁸⁴⁹

Hamur işleri de Girit mutfağının ele alınması gereken özelliklerinden biridir ve günümüzde Giritliler, Giritli mutfak kültürünü yerleştikleri her yörede sürdürmeye devam etmektedirler. Örneğin Mudanya’da arife günlerinde yapılan *kulurya* (üzümlü kek) ve Kurban Bayramına özel nohutlu ekmek hâlâ pişirilmektedir.⁸⁵⁰



Lor Pidesi”⁸⁵¹

⁸⁴⁸ Sığırtmaç: Hayvanları güden kişi; çoban.

⁸⁴⁹ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁵⁰ *Giritli Yemekleri Görücüye Çıktı, Giritliler Gazetesi*, 1. Sayı, Ocak 2011.

⁸⁵¹ Lor pidesi, günümüzde Davutlar’da Giritli göçmenler tarafından sıklıkla yapılmaktadır.

Giritlilerin yeme içme alışkanlıkları Anadolu'ya taşınmaları, Anadolu mutfağının zenginleşmesine de büyük katkı sağlamıştır.⁸⁵²

*Girit usulü peynir... Anadolu'da hele ki tulum peynirini onlar getirdi. Onlar getirdi buraya, onlar icat etti, burada yoktu. Onlar gösterdi. Esas oradan geldi, hele tulum peyniri oradan geldi. Bergama tulumu olarak geçen peynir o. Giritlilerin bırakmış oldukları bir ürün o. Giritli mutfağının Türkiye'de bir izi var. Akdeniz mutfağı diyorlar ya... Mesela sebze yemekleri küçük tabakta... Kavrulur, yemeye doyamazsın ot türü... Et yiyorlar da otları da bırakmıyorlar. Ot türü... Aklına ne gelirse...*⁸⁵³

Göç sonrası yerleşilen Anadolu'da besin bulma gibi bir zorluğun, Girit'e kıyasla çok daha az olmasına rağmen göçmenlerin hâlâ Adanın mutfak kültürünü neden devam ettirdikleri sorgulanabilir. Çobanoğlu'nun halk hekimliği tanımlamasındaki “bir halkın geleneksel yollardan öğrenerek uyguladığı ve yörenin coğrafi konum ve iklimine bağlı olarak sahip olduğu bitkisel ve hayvansal gıdaların imkanlarınca ve sosyo-kültürel inanç ve geleneklerle şekillendiği” ibaresi buna yanıt olabilir.⁸⁵⁴

Giritli göçmenlerin çoğunlukla yerleştikleri kıyı kesimler de iklimsel olarak Girit'e benzemektedir. Dolayısıyla da bu bölgelerde yetişen otlar, Girit'te yetişenlerle aynıdır. Böylelikle kültürel geleneğin mutfak boyutunun devam

⁸⁵² Ayşe İpek Uraz, Asuman Burgucuk (2007), **a.g.e.**, s. 7.

⁸⁵³ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁵⁴ Özkul Çobanoğlu (2009), *a.g.m.*, s. 1058.

etmemesi için bir sebep de yoktur. Mutfak kültürünü değiştirici ve/veya dönüştürücü sosyal, kültürel, ekonomik, iklimsel herhangi bir etmen olmadığından, Girit yemekleri büyük değişime uğramadan ve Adadan geldikleri en özgün şekliyle kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Girit'ten gelen göçmenlerin Adadan beraberinde getirdikleri hemen her şey, dil (ve ana dille bağlantılı müzik, dans, mani gibi sözlü unsurlar), inanç (özellikle Bektaşılık), giyim-kuşam değişimlere uğramışken, mutfak kültürü bu değişimden diğerlerine nazaran fazla etkilenmemiştir. Giritli kimliğinde mutfağın mutlak ağırlığı, bu şekilde izah edilebilir.

Girit göçmenlerinin yüzyılı aşkın süredir Anadolu'da yaşamalarına ve onların Anadolu'nun yerli kültüründen etkilenmelerine karşın Giritli yemek kültürü, göçmenlerin Adadan beraberlerinde getirdikleri birçok özelliği günümüzde dahi muhafaza etmektedir. Bunun başlıca nedeni, Davutlar ve çevresinin iklimsel olarak Girit'e benzemesi ve benzer flora ya sahip olması dolayısıyla yemek malzemelerine kolay yoldan erişimdir.

Bir başka neden, yemek kültürünün kuşaklar arası geçişlilikte kesintiye uğramamasıdır. Yabani otların doğadan toplanarak yemek yapıp yenmesi, Girit göçmenler için Anadolu'ya ayak bastıkları ilk andan itibaren bir avantaj olmuştur. Adadan yanlarına bir şey alamadan kaçan bir topluluğun, yeni yerleşim yerlerinde, özellikle barınma gibi tüm sıkınlar yanında yeme-içme problemleri ile karşılaşmış olmaları da beklenebilir. Dolayısıyla zahmetsiz ve ücretsiz bir biçimde yemek malzemelerin tedarik edilmesi, göçmenlerin Anadolu'daki ilk yıllarında, en azından yemek konusunda fazla sıkıntı çekmemiş olma ihtimallerini arttırmaktadır. Bu durum

Adada edinilen pratiklerin, Anadolu'ya gelinen ilk andan itibaren sürekli olarak uygulanmasını sağlamıştır. Bu konuda aşağıdaki Giritlice mani, durumu açıklayıcı mahiyet taşımaktadır:

*“Ane rotas Kemal Paşa stin Kriti pos pernusam,
Maratha e katharizame çe vruves e pulûsam.
Ç'ane rotas Kemal Paşa ç'epaye pos pernume,
Pal maratha kathorizome çe vruverika pulûme.*

*Kemal Paşa Girit'te nasıl geçindiğimizi sorarsan,
Arapsacı ayıklayıp turp otu satıyorduk.
Burada nasıl geçindiğimizi soruyorsan,
Yine arapsacı ayıklayıp yaban otu satıyoruz.”⁸⁵⁵*

Ayrıca, ana dil olan Giritlice ve Bektaşilik'in aksine yemek kültürü, ulus-devlet politikalarından ve toplumsal/çevresel etkilerden uzak kalmayı başarabilmiştir. Giritlilerin yabani otları tüketmeleri ve salyangoz gibi Anadolu'da yaygın tüketilmeyen yiyecekleri yemeleri nedeniyle garipsenmeleri ve ötekileştirilmeleri bile, Girit yemeklerinin kuşaklar arası aktarımına engel olamamıştır. Bu bağlamda günümüzde *Giritlilik* kimliğinin başlıca betimlemesi, kendisini mutfak kültürünün sıklıkla ifadesinde bulmaktadır.

⁸⁵⁵ Ali Ekrem Erkal (2008), *a.g.e.*, s. 75.

V. KÜLTÜREL KİMLİĞİN İNŞASI, SINIRLARI VE SORUNLARI

5.1. Kültürel Kimliğin İnşasında Önyargılar, Stereotipler ve Kategorileştirmeler

“Git Osmaniye Mahallesine, Yorulmazlar’ın kahvesine otur.
Kim kara bıyıklıysa yanına yaklaş; O, Giritlidir.”⁸⁵⁶

Önyargı, daha önceden belirlenmiş ve bir sonraki kararı etkileyebilen bir şey, bir kişinin ya da bir şeyin çeşitli durumlara, olgulara ya da olaylara göre oluşan olumlu veya olumsuz kanaatidir.⁸⁵⁷ Etimolojik olarak *steros* ve *tupos* sözcüklerinin birleşmesinden ortaya çıkan *stereotip* kelimesi ise anlamca “sert karakterli” demektir ve Türkçeye “kalıp yargı” olarak çevrilebilir.⁸⁵⁸ *Silbermann*, “yapışık kardeşler” olarak tanımladığı stereotip davranış ve önyargı terimlerinin ortak olduğu noktanın, önyargıların yetersiz verilere dayanması, stereotipin ise ise gerçekleri pek dikkate almaması olduğu görüşündedir.⁸⁵⁹ Stereotiplerin nasıl ölçüleceği üzerine farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. *Yapıcı*’ya göre bu yaklaşım problemi, gruplar arası ilişkileri belirleyen sosyal tutumların hangi öğesinin ön plana çıkarılacağı meselesi ile ilişkilidir. Bu konuda çalışan sosyal psikologlar genellikle ilgili tutumun *bilişsel* (*cognitive*), *duygusal* (*affective*) ve *davranışsal* (*conative*) yönlerinden birisine dikkat

⁸⁵⁶ 32 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁵⁷ *Silbermann* ayrıca, felsefenin önyargıyı, “bir kimsenin birşeyi bildiğini sandığı, yani bildiğini kontrol etmeksizin kabul ettiği şeylerin tümü” olarak; psikolojinin “herhangi bir özel bilgiye dayanmayan kişisel davranışın bir ögesi ya da bir düşüncesi” olarak; sosyolojinin ise bunu “uygun kanıtlar ve deneyimleri olmadan elde edilmiş olan genel duygusal bir davranış” olarak betimlediğini yazmaktadır; Alphons Silbermann (2002), **Bütün Giritliler Yalan Söyler - Önyargılarla Yaşama** (Çev. Yasemin Bayer), İstanbul: Telos Yayıncılık, s. 15-16.

⁸⁵⁸ Asım Yapıcı (2004), **a.g.e.** s. 9.

⁸⁵⁹ Alphons Silbermann (2002), **a.g.e.**, s. 22.

çekerek çalışmalarını o yönde sürdürürler.⁸⁶⁰ Amerikalı gazeteci Lippmann (1889-1974) tarafından ilk kez 1922 yılında ortaya atılan *stereotip* kavramı, genel ifadeyle, yanlış bir biçimde oluşturulmuş her türlü düşünceyi içerir; stereotipler kişisel deneyimlerden ziyade eğitim, kamuoyu ve/veya toplumsallaşma üzerinden oluşmaktadırlar.⁸⁶¹ *Tomenendal*'a göre stereotip, bir grubun üyelerinin başka bir toplumsal grup -*öteki*- ya da bu başka grubun temsilcileri hakkında edindikleri ortak fikirdir. Öteki grup hakkında oluş(turul)an imge, hedef alınan grubun (ya da bu grubun üyelerinin her birinin) ortak (ya da bazı) özelliklere sahip olduğu (ya da olmadığı) görüşünü içerir.⁸⁶²

Kimlik zaten toplumsallığı gereği farklılık olgusu ile kendini gösterir ve aidiyet (ya da kimlik) başkalık ve öteki ile tanımlanır ve anamlanır.⁸⁶³ *Taylor* da kimliğimizin kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanıması yoluyla biçimlendirildiğinden söz etmektedir.⁸⁶⁴ Dolayısıyla bir kimlik olgusundan bahsediliyorsa, ister istemez önyargı, stereotip ve kategorileştirme de kendiliğinden var olmaktadır.

⁸⁶⁰ Asım Yapıcı (2004), **a.g.e.**, s. 154. *Yapıcı*, örneğin Katz ve Braly (1933), Gilbert (1951), Karlins, Coffman ve Walters'ın (1969) stereotiplerin kognitif yönü üzerine dururken, Adorno ve arkadaşları (1950) başta olmak üzere pek çok araştırmacının ise ötekine yönelik tutum ve tavırların duygusal yönü üzerine yoğunlaştıklarını vurgulamaktadır. Bogardus (1925), Hartley (1946) ve Şerif'e (1979, 1996) gelince, onların da stereotiplerin davranışsal boyutuna daha çok ağırlık verdiklerini belirterek Cüceloğlu'nun (1994) son dönemlerde tutumların söz konusu bu üç boyutunu bir bütün olarak ele alma ve buradan hareketle çözümlemelere ulaşma eğiliminin yaygınlık kazandığına dair fikrine katılmaktadır.

⁸⁶¹ Kerstin Tomenendal (2009), *Avusturya Penceresinden Tarihten Günümüze Avrupa'da Imago Turci, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 373 (373-383).

⁸⁶² Kerstin Tomenendal (2009), *a.g.m.*, s. 373-374.

⁸⁶³ Cengiz Güleç (2002), *a.g.m.*, s. 65.

⁸⁶⁴ Charles Taylor (2010), *a.g.m.*, s. 46.

“Bizim gibi olmayan, kodlamaları bizden farklı olan” kùltùrlere çoğunlukla olumsuz bir bakışın olduğu görùlür.⁸⁶⁵ İnsanlar bu kùltürlerin ve o grubun mensuplarının ne olduğuna ilişkin sabit -ve genellikle de olumsuz- fikirdedirler.⁸⁶⁶ Bu durum kendiliğinden bir dışlama davranışını beraberinde götürür. Bir grubun diğeri bir grup tarafından dışlanmasının, ilk başta dışlanan grubun içine kapanmasına yol açtığını belirten *Özmen*, içe kapanmanın kısa vadede kendine koruma amaçlı olsa da uzun vadede, dışlanan grubun kimliğini oluşturmada da çok etkin olduklarını, bu dinamiklerle kurulan ya da kurgulanan kimliklerin de, kendi dışındakilere karşı dışlama içerdğini belirtmektedir.⁸⁶⁷ Göç de karşılaşan kùltürlerin “benzeşme” eğilimini güçlendirdiği gibi, dışlanma veya azınlık hâline gelmek gibi nedenlerle “ayırışma” ve kùltürel kimliğin vurgulanması sonucunu da doğurabilir.⁸⁶⁸

Bu yüzden önyargılara dair en önemli çalışma alanlarından biri de göç ve göçmenler üzerine gerçekleştirilmektedir. Göçmen topluluğun yerleştiği yerin sosyal, kùltürel, ekonomik ve siyasi pozisyonuna göre ya da bu topluluğun kendine has özelliklerinden dolayı bir süre sonra, özellikle de bir iki kuşak sonra, göçmen topluluk ile yerli topluluk arasında bir entegrasyon gerçekleşebilir. Önyargıların ve ayrımcılığın yerine, sağduyunun ve tarafsızlığın yerleşmesi olarak tanımlanabilen entegrasyon,⁸⁶⁹ dolayısıyla sırf göçmen topluluğun değil yerli halkın da özelliklerine göre bir seyir de izleyebilir. Önyargı, kategorileştirme ve stereotiplerin oluşumunda, sosyal ve toplumsal uyumun büyük rolü bulunmaktadır. Bu bağlamda, Giritli göçmenlerin Anadolu ile bütünleşmeleri ilk başlarda daha çok maddi kùltür yolu ile

⁸⁶⁵ Metin Becermen (2010), *a.g.m.*, s. 39.

⁸⁶⁶ Conrad Phillip Kottak (2001), *a.g.e.*, s. 74.

⁸⁶⁷ Abdurrahim Özmen (2009), *a.g.m.*, s. 199.

⁸⁶⁸ Suavi Aydın (2003), *Göç*, s. 342.

⁸⁶⁹ Gary Peller (1995), *a.g.m.*, s. 67.

gerçekleştirdiği; sosyal ve davranışsal bütünleşmenin ise çok daha yavaş bir seyir izlediği söylenebilir. *Bayhan*'a göre maddi kültür değişimleri, fiziki yerleşme mekânının değişmesi, ev şeklinin değişmesi, günlük hayatta kullanılan ev eşyalarının değişmesi ve meslek değişmesini içerir. Manevi kültür değişimleri ise, değer hükümlerindeki değişimler, zihniyet ve davranışlardaki değişimler ile sosyal ilişkilerdeki ve davranışlardaki değişimleri ihtiva eder.⁸⁷⁰

Giritli göçmenlerin Anadolu ile bütünleşmeleri ilk başta maddi kültür yolu ile gerçekleşmiştir. Adanın terki fiziki mekân değişikliğine yol açmış, fakat sonrasında göçmenler, Davutlar'a iskânları nedeniyle buraya uyum sağlamışlar, Adadaki üretim modellerini, oraya iklimsel ve coğrafi olarak benzerlikler gösteren Davutlar'da da sürdürmüşlerdir. Buna karşın, Anadolu'ya uyum aşamasında asıl karşılaştıkları sorunlar sosyal açıdan gerçekleşmiştir. Yeni yerleşim yeri olan Davutlar ve çevresindeki -yine birçoğu “eski” göçmen olan- “yerliler” tarafından yaşam biçimleri, dilleri, gelenek görenekleri, mutfak kültürlerinden dolayı yadırganmışlar, hatta zaman zaman dışlanmışlardır. Buna karşın Girit göçmenlerine yönelik duyulan önyargılar, içine girilen toplumun değerleri gereğince değil, aynı zamanda resmi kurum ve kuruluşlar ile Cumhuriyetin ilk yıllarında etkin olan fikir akımlarının savunucuları tarafından da dile getirilmiştir. Dolayısıyla, göçmenlere yönelik önyargılar ve kalıp düşünceler, iki grupta kategorize edilebilirler: *Resmi Kurum, kuruluş ve kanaat önderlerince seslendirilen önyargılar ve Davutlar örneğinde Anadolu yerli halkı tarafından gerçekleşen önyargılar.*

⁸⁷⁰ Vehbi Bayhan (1997), *a.g.m.*, s. 184.

a. *Resmi Kurum, Kuruluş ve Kanaat Önderlerince Seslendirilen Önyargılar:*

Günümüz Türkiye'sinde, Cumhuriyet öncesi ve sonrası olmak üzere farklı zamanlarda, farklı göç çeşitleriyle Anadolu'ya gelmiş iki Giritli göçmen grubu bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin Cumhuriyet kurulmadan önce Girit Adasından zorunlu göç ile gelenler, diğerini ise Lozan Görüşmeleri esnasında karara bağlanan Nüfus Mübadelesi ile Adayı terk etmek zorunda kalan göçmenler oluşturmaktadır.

Girit göçmenlerinden Cumhuriyet öncesi gelenler, sonrasında gelenlere kamuoyunun yaklaşımı daha olumlu gerçekleşmiştir. Çünkü Girit'teki Rum isyanlarına, Büyük Devletlerin Girit politikasına ve Adanın adım adım Yunanistan'a bağlanmasına karşı özellikle Anadolu'da büyük gösteriler düzenlenmişti. II. Abdülhamit döneminin hayli sıkı rejimi göz önüne alındığında, Osmanlı ve Avrupa'nın Girit siyasetine dair büyük bir kamuoyunun oluştuğu söylenebilir.⁸⁷¹ Girit'ten kaçan göçmenlerin geçici barınma, yeme-içme, kalıcı iskânları amacıyla da Osmanlı tarihinin ilk en kapsamlı sosyal dayanışması denebilecek bir kampanya başlatılmış, kermeslerden tiyatro oyunlarına, hayırseverlerden para toplamaktan güreş müsabakalarına değin birçok değişik organizasyonla Girit göçmenlerine yardım edilmek istenmiştir.⁸⁷² İşte belki de Girit'teki olaylara karşı duyarlı olan Anadolu'daki bu kamuoyu, sosyo-ekonomik ve kültürel birçok açıdan

⁸⁷¹ Özbek, kamuoyunun bu tepkisini nedenini şu şekilde vermektedir: "1908 devrimi ardından yaşanan çalkantılı dönem, Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından işgali, Girit'in Yunanistan'la birleşmesi, Arnavutluk ve Yemen'de isyanların çıkması ve son olarak da İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali, Osmanlı elitinin ve kamuoyunun imparatorluğun geleceği hakkındaki endişelerini ciddi bir şekilde etkilemiştir. Bu ortam, vatanseverlik ve milliyetçilik temaları etrafında bir siyasi propaganda faaliyetini zorunlu ve mümkün kılmıştır"; Nadir Özbek (2002), *a.g.e.*, s. 294. Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından ilhakına dair tepkiler için ayrıca bkz. Mehmet Emin Elmacı (1996), **Bosna-Hersek'in Avusturya Tarafından İlhakı ve Doğurduğu Tepkiler (1908-1912)** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁸⁷² Girit göçmenleri için yardım için gerçekleşen "Girit Muhtacin-i İslamiye İaneKomisyonu", "Evlad-ı Şuheda Sergisi"ne dair ayrıntılar için bkz. Atom Damalı (2005), **Osmanlı-Girit Sorunu - Sultan'ın Kermesi**, İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı.

‘kendi’lerinden bu ‘öteki’ topluluğa yaklaşımları daha sert olmamıştır. Anadolu, Türkçe konuşmayan etnik grupların varlığına zaten yüzyıllardır alışkın olsa da Osmanlı’nın özellikle Rusya ve Balkan devletleriyle savaşlarının ardından gelen Giritli, Çerkez, Boşnak, Arnavut gibi Müslüman ama Türkçe konuşamayan, Anadolu halkının üretim modellerinden farklı özellikler taşıyan, mutfak kültürü, giyinişleri, dans ve müzikleri değişik topluluklara yaklaşımı yine de ‘öteki’leşme yönünde olmuştur. Bu ‘ötekileştirme’ Giritlilere de yansıtılmış ve Girit göçmenlerinin Anadolu’ya adaptasyonunda bu yüzden zorluklar yaşanmıştır. Bu derecede büyük göçmen kitlesinin kısa zaman zarfında yerleştirilmeleri yerel halkta da sorun yaratmıştır. Bu problemlerin giderilebilmesi için komisyonlar kurulmuş, memurlar atanmış olmasına karşın, sorunun çözümü vakit almıştır. Bunun en önemli sebebi ise, örgütlerin ve tedbirlerin göçmen sayısına karşılık yetersiz kalmasıdır.⁸⁷³

İkinci grup Girit göçmenleri olan Yunanistan’dan gelen mübadiller ise, Anadolu’dan giden Rum Ortodoks’ların eski yerleşim birimlerine yerleştirilmişlerdir. Bu iskân politikasında, Batı Trakya’daki bir köyün Anadolu’daki bir köye toplu biçimde yerleştirilmiş olduğuna dair, Şirince ve Alaçam⁸⁷⁴ gibi birçok örnek mevcuttur. Fakat Girit’in bir köyünden gelip, Batı Trakya mübadilleri gibi toplu şekilde Anadolu’da bir köye yerleştirilen bir Giritli mübadil yerleşkesi mevcut değildir. Bu durum, Giritli göçmenlere yönelik bir kaygı/endişenin varlığını kanıtlamaktadır. Yalnız, Giritlilerin Türkiye Cumhuriyeti’nce toplu yerleşime tabi tutulmamasına dair sistematik bir program mevcut değilse de mübadil Giritlilerin “bilinçli bir biçimde” dağınık olarak iskân edildikleri görülmektedir.

⁸⁷³ Ahmet Halaçoğlu (1994), *a.g.e.*, s. 89.

⁸⁷⁴ Şirince, İzmir ilinin Selçuk ilçesine bağlı eski adı Çirkince olan bir köydür; Alaçam ise Samsun iline bağlı bir ilçe olup hâlâ mübadil nüfus yoğunluğuyla dikkat çekmektedir.

Dönemin önemli ideologlarından *Atsız*, 1933 tarihinde öğrencileriyle birlikte gittiği Çanakkale’de Girit göçmenleri ile karşılaşmasından bahseder. Bu Türkçe konuşmayan topluluk hakkındaki düşüncelerini açıklamaya, “*Türk Türk olarak kalmalıdır. Çingenenin çingene kalacağı gibi...*” cümleleriyle başlayan *Atsız*, Çanakkale’de bir hayli Rumca konuşan halkın olduğunu, pekiyi Türkçe bildikleri halde Rumca konuşan bu Girit Müslümanlarının Türk olmadıklarını yazmaktadır. “*Zaten tarih te bunların kılıç gücüyle ihtida ettirilmiş*⁸⁷⁵ *Rumlar olduğunu göstermiyor mu?*” sorusuyla da Girit göçmenlerinin Rum kökenli olduklarını savunur. Çanakkale’nin çokkültürlü yapısını ‘melez çehre’ olarak tanımlayan *Atsız*, Türk milletinin esasının dil değil ırk ve kan olması gerektiğini belirtir. “*Afrikanın ortasından kapkara bir zenciye al; üç yaşında Türkiye’ye getir, Türkçeyi mükemmelen öğrensin... Başka dil bilmesin ve ben Türküm desin... Bu Türk müdür?*” ifadeleriyle, Girit göçmenlerine bakış açısını yansıtmaktadır.⁸⁷⁶ *Atsız*’ın soykütüksel bakış açısının aksine *Gökalp*, dil birliğini ve ortak tarihsel geçmişi milletleşmenin temel noktasına koymaktadır. Dolayısıyla *Gökalp*’in “millet” anlayışı dışlayıcı olmaktan çok, kapsayıcı bir yaklaşım sergilemektedir. *Aktar*, bu yaklaşımın Anadolu’nun demografik gerçeğine çok uygun olduğunu savunarak, “etnik kimlik” açısından kendilerini Arnavut, Çerkez, Boşnak, Kürt veya Laz olarak hissedenlerin, bu şekilde “Türk ulusal kimliği” altında yer bulabildiklerini söylemektedir.⁸⁷⁷ *Gökalp*, Giritlileri dilleri farklı fakat dinlerinden ötürü ‘içimizden birileri’ olarak tarif etmektedir:

⁸⁷⁵ İhtida: Doğru yola girme; İslâm dinini kabul etme; Müslüman olma; Ferit Devellioğlu (1998), *İhtida, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 500.

⁸⁷⁶ Nihal Atsız (1933), *Çanakkale’ye Yürüyüş*, İstanbul: y.e.y., s. 7-8.

⁸⁷⁷ Ayhan Aktar (1996), *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uygulanan ‘Türkleştirme’ Politikaları, Tarih ve Toplum*, Cilt: 26, Sayı: 156, s. 325 (324-338).

“(...) Milleti meydana getiren fertler, bugün milletin diliyle konuşanlar değildir. Yarın bu dille konuşacak olanlar bu zümrenin içindedir. Mesela bugün Pomaklar⁸⁷⁸ Bulgarca, Girit’teki Müslümanlar Rumca konuştukları hâlde yarın Müslümanlığın tesiriyle Türkçeyi öğrenecekler ve bugünkü dillerini terk edeceklerdir. O halde bir milletin fertleri yalnız dilleriyle değil, dinleriyle de belli oluyor.”⁸⁷⁹

Gökalp bu sözleriyle, Rumca konuşan Giritlilerin sırf Müslüman oldukları için -sebebini vermese de- bir şekilde Türkçe konuşacaklarını öngörmüştür. Lisan meselesinin “çözümü” üzerine düşünce ve uygulamalar, -günümüz anlayışı ile- sivil toplum örgütlenmelerinde de tartışılmıştır. Örneğin, Manisa Türk Ocağında⁸⁸⁰ 1928 yılında gerçekleştirilen muhasebelerde (sohbet toplantılarında) yapılan çeşitli konuşmalardan birinde Giritli mühendis Rüstem Bey, lisan meselesinin halli için bir “evlendirme cemiyeti” kurularak, Giritli kızların yerlilerle, yerli kızların Giritli

⁸⁷⁸ Pomaklar, Bulgaristan, Makedonya ve Kuzey Yunanistan’da yaşayan, Bulgarca konuşan Müslüman topluluğa verilen addır. Gerek 93 Harbi ve Balkan Savaşları gerekse Türk-Yunan mübadelesi ile Anadolu’ya hayli fazla sayıda Pomak göç etmek zorunda kalmıştır. Günümüzde hâlâ Bulgaristan, Yunanistan ve Makedonya’da Pomak nüfus mevcuttur. Pomaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Cevat Eren (1988), *Pomaklar, İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 9, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 572-575; Hasan Eren (1978), *Pomaklar, Türk Ansiklopedisi*, Cilt: 27, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 83-84; Hüseyin Memişoğlu (2005), *Balkanlarda Pomak Türkleri*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

⁸⁷⁹ Ziya Gökalp (1974), *a.g.e.*, s. 63.

⁸⁸⁰ 25 Mart 1912’de kurulan bir gönüllü kuruluş olan ve Türk milli bilinçlenmesine dair çalışmalar gerçekleştiren Türk Ocağı’nın Cumhuriyet döneminde birçok şubesi Anadolu’da da açılmıştır. Türk Ocakları kadroları ve tüm Türkiye’deki örgütlenmesiyle Cumhuriyet’in ilanının hemen ardından önemli bir güce sahip olmuş ve iktidar üzerinde kaçınılmaz bir etki yaratmıştır. Tanık Zafer Tunaya’nın ifadesiyle “ilk kez Osmanlı kozmopolit iklimi içersinde tepkisel biçimde oluşan milliyetçilik akımının bilinçlendirilmesi, bu alanda başrolü oynayan bir örgütlenmeyle Türk Ocakları gerçekleşmiştir”; Günver Güneş (1999), *Türk Devrimi ve İzmir Türk Ocağı, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 8, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, s. 115 (115-135). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde Türkiye’deki “milli tarih” yazılımı sırasında folklor kurumlarının faaliyetleri ve etkilerine dair bkz. Arzu Öztürkmen (2009), *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik* (3.Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

erkeklerle tehhüllerini (evlendirilmelerini) teşvikini teklif etmiştir.⁸⁸¹ Zaten Türk Ocakları'nın 1927 kurultayında, “Türkçeyi konuşulan bir dil yapma” Ocağın temel görevi olarak kabul edilmişti.⁸⁸²

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki dil politikalarına değinmişken, “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyalarından da burada bahsetmek yerinde olur. İlk kez 1928 yılında başlayan ve asıl 1930-1940 yılları arasında gerçekleşen “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyaları, hem gayrimüslim vatandaşları hem de Türkçe bilmeyen Müslüman vatandaşları hedeflemiştir.⁸⁸³ Clark da kamuya açık yerlerde Türkçe dışında dil konuşanların para cezası ödemek zorunda kaldıklarını yazmaktadır.⁸⁸⁴ 1937 yılında bazı belediyeler, kendi sınırları içinde “Türkçeden başka dillerin konuşulmasını yasaklama” kararı üzerine, Tan gazetesi başyazarı Ahmet Emin Yalman bu gazetede bir makale yayınlamıştır. Makalede her ne kadar gayrimüslim azınlıklar hedef alınıyor gibi gözükse de ana dili Türkçe olmayan topluluklardan da Türkçe konuşması isteniyordu:

*“Memleketin her yerinde itiraz uyandıran mesele, muhacir sıfatıyla
hariçten memlekete gelen vatandaşların eski yurtlarındaki itiyatlar
sevkile Rumca, Boşnakça, Arnavutça ve Çerkezce gibi lisanlar*

⁸⁸¹ Anadolu Gazetesi, 3 Kânun-u Sâni 1928.

⁸⁸² Nuran Savaşkan Akdoğan (2009), *‘Madamlar Yavaş Yavaş Ortadan Kayboluyorlar’: Erken Cumhuriyet Dönemi Kampanyaları ve Yahudi Kimliği, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 160 (148-177).

⁸⁸³ “Vatandaş Türkçe Konuş” sloganlı kampanyalar ilk kez 13 Ocak 1928 günü Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti’nin yıllık kongresinde kararlaştırılmıştı; Nuran Savaşkan Akdoğan (2009), *a.g.m.*, s. 150, 160-162.

⁸⁸⁴ Bruce Clark (2008), *İki kere Yabancı - Kitleli İnsan İhracı Modern Türkiye’yi ve Yunanistan’ı Nasıl Biçimlendirdi?* (Çev. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 128.

konuşmalarıdır. Memleketin siyasi ve içtimai birliği ve ahengi namına bu itiyatlarla en şiddetli bir tarzda mücadele etmek zaruridir. Memleketimizin birçok yerinde çirkin bir mozaik vaziyetine tesadüf ediliyor. Yarım asır evvel memlekete gelen muhacirlerin köylerinde hâlâ Türkçeden başka bir dilin ana dili yerinde kaldığı görülüyor. Bu vaziyet, alâkadarların millî duygularından mahrum olmasından çok ziyade eski hükümetin ve muhitin ihmaline ve alâkasızlığına delâlet eder. Her işte şuurlu bir millî siyaset takip eden İnkılâp Türkiye'sinde bu mozaik vaziyetinin en kısa zamanda tavsiyeye uğratılması bir zarurettir.”⁸⁸⁵

Giritlicenin alt kuşağa aktarımında “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyasının çok büyük rolü bulunmaktadır. *Çağaptay*, 1930’lu yıllardaki bu kampanyaya Türk Yahudilerinin öncülük etmesine karşın, bu kampanyanın etkilerinin Türkçe konuşmayan Müslümanların arasında da hissedildiğini belirtmektedir. İngiliz diplomatlarının Arapların, Çerkezlerin, Giritlilerin ve Kürtlerin Türkçe konuşmadıkları için hedef haline geldiklerinden bahseden *Çağaptay*, örneğin Arapça konuşan bir cemaatin ve Rumca konuşan Müslüman Giritlilerin yaşadığı Mersin’de “Türkçe Konuş” kampanyasının çok şiddetli olduğunu söylemektedir.⁸⁸⁶

Düvenci Tunçdöken, Mudanya’da Giritli mübadillerine dair yaptığı çalışmada, kaynak kişilerin “konu komşu evde toplandığında, büyükanne ve büyük teyzelerin aralarında Rumca konuştuğunu, o dönemde uygulanan Rumca konuşana

⁸⁸⁵ Ahmet Emin Yalman (1937), *Umumi Yerlerde Türkçe*, **Tan Gazetesi**, 04.03.1937; aktaran Ayhan Aktar (1996), *a.g.m.*, s. 336.

⁸⁸⁶ Soner Çağaptay (2009), **a.g.e.**, s. 95.

para ve hapis cezası almamak için kendilerinin camlarda gelen geçeni izlediklerini” söylediklerini aktarmaktadır.⁸⁸⁷ *Erkal* da bu kampanyaların Söke’deki Giritlileri çok tedirgin ettiğini, ana dillerinin Rumca olması nedeniyle hakarete maruz kalanların olduğundan bahsetmektedir.⁸⁸⁸

“Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyalarından Rumca konuşan Giritlilerin de etkilendiği muhakkaktır. Girit göçmenlerinin kendilerine karşı duyulan ve bir şekilde kendilerine aktarılan olumsuz önyargıları neden anımsadıkları sorusuna *Maalouf*, insanların dinleri yüzünden eziyet gördüğünde, derilerinin rengi ya da yamalı giysileri veya şivesi yüzünden aşağılandığı ya da alaya alındığında bunu unutmadıklarını, insanların kendilerini en fazla saldırıya uğrayan aidiyetleriyle tanımlamaya eğilimleri olduğunu belirtmektedir.⁸⁸⁹ Fakat alan araştırması sırasında birkaç örnek dışında bu kampanyaların yarattığı baskının Davutlar’da örneğine rastlanmamıştır. Kampanyaların gerçekleştiği tarihte Osmaniye’nin bir köy statüsünde ve merkezi yerleşkelerden uzak olması, belki de kampanyaların etkisinin burada “ağır şekilde” hissedilmemesine sebebiyet vermiş olabilir.

⁸⁸⁷ Funda Düvenci Tunçdöken (2008), *Mudanya’da Girit Kültürü, Mudanya’nın Akdenizli Konukları Giritliler* (Haz. Fulya Düvenci Karakoç, Funda Düvenci Tunçdöken), Bursa: Gaye Kitabevi, s. 94 (87-188).

⁸⁸⁸ Ali Ekrem Erkal (2008), *a.g.e.*, s. 353. Rumca konuşan Giritlilerin bu kampanyadan etkilendiklerine dair bir başka kaynak kişinin aktarımı için bkz. Müfide Pekin (Ed.) (2007), *a.g.e.*, s. 155.

⁸⁸⁹ Amin Maalouf (2004), *a.g.e.*, s. 27. *Maalouf*’bu tespitine, “kimi zaman bu aidiyeti savunacak gücü kendinizde bulamadığımızda onu gizlersiniz, bu durumda o sizin içinizin derinliklerinde kalır, gölgeye sinip ödeşme saatini bekler; ama ister sahip çıkılsın ister gizlensin, ister fazla açık etmeden ya da gürültüyle ilan edilsin, kendinizi özdeşleştirdiğiniz kimlik odur.” cümlesini de eklemektedir. Bu “gizli tutulma” durumu, Girit Bektaşiliğinde irdelenmiştir.

*Babamlar da okula gittiğinden Türkçe biliyorlardı. Anneannem, babaannem bilmiyordu. Devlet tarafından Giritlice konuştuğumuz için baskı olmadı. Yalnızca, Giritlice konuştuğumuz için bize “yarım gavur” diyorlardı. Devletten olmadı ama halk arasında oldu.*⁸⁹⁰

Türkiye Cumhuriyeti’nin dil konusunda “Vatandaş Türkçe Konuş” gibi uygulamalarına karşın, Cumhuriyet’in kurucusu Mustafa Kemal’in 5 Şubat 1933’te Bilecik’te yaptığı bir konuşmada sarf ettiği “*Mesele din değil, dildir. Açık olalım: Türk milletinin temeli milli dil ve milli benlik olacaktır*” sözünden anlaşılacağı üzere, Türkiye Cumhuriyeti’nin kimlik inşasında başlıca hedeflerinden biri ortak dil yaratmaktır.⁸⁹¹

b. *Davutlar Örneğinde Anadolu Yerli Halkı Tarafından Gerçekleşen Önyargılar:* Batı Anadolu göçmenlerin iskân alanı olması dolayısıyla kendisine “yabancı” unsurlara alışkın olmasına karşın, yine de “ötekileştirme”nin yaşandığı bir bölge olmuştur. Alan araştırmasının gerçekleştirdiği Davutlar’daki “ötekileştirme” ve göçmen belleğindeki kendilerine dair önyargılara geçmeden evvel Kuşadası özelinde “ötekileştirme”ye değinmek gerekirse, buna en iyi örnek 1821 Yunan ayaklanması sonucu 1827’de Mora’dan bölgeye göç etmek zorunda kalan Müslüman topluluktur. Giritliler gibi ana dilleri Rumca olan bu topluluğa karşı Kuşadası’nda da bir takım yargılar oluşmuş, geldiklerinde hiç Türkçe bilmeyen bu topluğun yerli halkla kaynaşması uzun zaman almıştır. *Ergül*’ün ifadesine göre, Müslüman Türk, Rum, Yahudi ve Ermenilerden oluşan yerli halk, çalışkan, ticaret, ziraat ve hayvancılıktan

⁸⁹⁰ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁹¹ Şerif Mardin (2003), *Adlarla Oynamak, Kültür Fragmanları - Türkiye’de Günlük Hayat* (Der. Ayşe Saktanber, Deniz Kandiyoti), İstanbul: Metis Yayınları, s. 137 (127-140).

anlayan Moralılarla uzun süre dostluk ve evlilik ilişkisine girmemiş, hatta onların şehir mezarlığını kullanmalarına bile müsaade etmemiş, Moralılar da bunun üzerine 50-60 yıl öncesine dek “Moralı Mezarlığı” olarak bilinen bölgeye ölülerini gömmek zorunda kalmışlardı.⁸⁹²

Davutlar’ın demografik yapısı son yüzyıl içinde büyük değişimlere uğramıştır. Bu değişimdeki temel faktör göç olayıdır. Bölgeye Kafkasya’dan, Girit’ten, Bulgaristan, Romanya ve diğer Balkan ülkelerinden gelenlerle farklı altyapılardaki toplulukların Davutlar’da “zorunlu bir birlikteliği” gerçekleşmiştir. Her bir göçmen grubu, kendisinden önce geleni *yerli* sonra geleni ise *göçmen* olarak tanımlamaktadır. Bu topluluklar ilk başta dışa kapalı bir görüntü sergilemiş ve kendilerinden olmayanları *ötekileştirmiştir*. Bu *ötekileştirme* beraberinde çatışmayı da sürüklemiştir. *Biz* ve *öteki* ayrımı, gruplar arasında farklı şekilde gelişen kimliklerin vurgusunu da arttırmıştır. *Giritlilik* kimliğinde, bu topluluğun kendisini *Giritli* olarak ifadesi kadar, *diğerlerinin* de onları *Giritli* tanımları da etkili olmuştur. Davutlar’da yaşayan halk ataları Girit’ten gelenlere “Giritli” demektedirler. “Dışarıdakilerin” onlara bu farklı bakışı, Giritlilik kimliğini oluşturan diğer etkenlerden biridir. Çünkü kimlik oluşumunda kişinin kendisini nasıl ifade ettiğinin önemi kadar, diğerlerinin onu nasıl nitelediği de önem arz eder. Günümüzde Davutlar’da bahsedilen topluluklar arasında kültürel açıdan bir çatışmadan bahsedilemez. Zaman içinde bu topluluklar arasındaki ticari faaliyetler, kurulan akrabalık ilişkileri ve kültürel etkileşim baştaki “zorunluluğu birlikteliği”, sonrasında

⁸⁹² Ali Ergül (2007), *a.g.e.*, s. 266-267.

“uyumlu birlikteliğe” dönüştürmüştür. Bu “uyumlu birlikteliğin” en önemli anahtarı da ortak dil Türkçede birleşmeleridir.

Günümüzde Davutlar’da *göçmen* algısı ‘en son gelme’ ile yakından ilgilidir. Çünkü Davutlar’da yaşayan tüm topluluklar, *göç* ve *göçmenlik* üzerine kesişen ortak bir tarihe sahiptirler. Önce gelen topluluk, bir sonrakini göçmen olarak tanımlarken, kendileri o grup tarafından *yerli* olarak adlandırılmışlardır. Davutlar’ın en eski sakini olan Yörükler, 12 ve 13. yüzyıllarda Orta Asya’dan Hazar Denizi’nin güneyini izleyen yolla buraya gelmişlerdir. Çerkezler, 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi nedeniyle Kafkasya’dan Balkanlar’a, oradan ise Ege Bölgesine gelmişlerdi. Giritliler, Karadağlılar, Boşnaklar, Bulgaristan ve Romanya göçmenleri ile mübadiller de birbirini izleyen savaşlar ve anlaşmalarla Rumeli’den Davutlar’a yerleşmişlerdi. Giritliler, kendileri gibi bir göçmen topluluk olan ve kendilerinden sadece çeyrek yüzyıl kadar önce Davutlar’a yerleşen Çerkezlere de Yörüklere olduğu gibi *yerli* demektedirler. Bulgaristan ve Romanya göçmenleri için *yerli*, kendilerinden evvel Davutlar’a yerleşen Çerkez ve Giritliler gibi topluluklar olmuştur. Fakat Davutlar halkına göre *göçmen*, Göçmen Mahallesindeki (Yeni Mahalle) Bulgaristan ve Romanya göçmenleri ve son zamanlarda Doğu ve Güneydoğu’dan gelen nüfustur.⁸⁹³

⁸⁹³ Batı Anadolu şehirlerinden Sakarya, Bilecik, Bursa ve Eskişehir’de “Manav” adı verilen ve “yerli” kimlikleriyle tanımlan bir topluluk yaşamaktadır. Manavlar hakkında görüşlerini belirten Aydın, buradaki “yerliliği” belirleyen şeyin, kimlik açısından insanların kendilerini Türkmen, Yörük, Çerkez, Tatar, Muhacir gibi uzak ya da yakın geçmişten gelen bir etnik veya cemaatsel kimlikle bağlamamaları ve bölgeye yerleşme tarihleri hakkında fikir sahibi olmayıp kendilerini “yerli” olarak tanımlamaları olduğunu belirtmektedir. Kısacası Manavların, diğerleri gibi bir “göç” hikâyeleri veya geçmişe atfedebilecekleri bir etnik referans bulunmamaktadır. Bu yüzden Manavların da kendilerini özdeşleştirdikleri kimlik, “yerli” ve “Türk” kimliğidir; Suavi Aydın (2003), *Manavlar*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 566 (566-567).

Davutlar'da var olan göç ve göçmenlik algısına dair şu aktarım durumu özetlemektedir. Kaynak kişi, Davutlar'daki herkesin kökeninin bir şekilde göçe dayandığı algısıyla, konuştuğu şahsa ısrarla şu soruyu yöneltmiştir:

*Tamam Davutlar'lısınız, ama nereden buraya geldiniz? Örneğin bizimkiler Girit'ten gelmiş. Sizinkiler nereden gelmişler?*⁸⁹⁴

Böylesine farklı altyapılardaki toplulukların birliğinden oluşan Davutlar halkı arasında, bir topluluğun bir başka topluluğa yönelik kalıp yargıların oluşması son derece doğaldır. Ana dil başta olmak üzere kültürel farklılıklar önyargıların oluşumunda etkin olmuş, içe kapalı farklı köylerde (sonrasında mahallelerde) yaşam bu duruma katkı sağlamıştır.

b.1. *Çerkezler'e Yönelik Kalıplaşmış Düşünceler:* Çerkezler Davutlar'da, “kavgacı, silaha ve ata meraklı, inat, sorunlarını dışarı yansıtmayan, mert, yiğit, bağımsız ve özgürlüğüne düşkün” olarak tanımlanmakta ve Milli Mücadelede “Çerkez Etem'i destekledikleri, Yunana sığındıkları” için yadırganmaktadırlar.

Çerkezlerin Mahallesi ayrıydı. Giritli mahallesinde hep Giritli vardı eskiden. Cumhuriyet kurulduktan sonra Giritlilerle Çerkezler arasında bir soğukluk vardı. Bir çatışma yoktu. Bizim düğünlere Çerkezler de katılırdı. Onlar ata çok düşküdü. İkinci kat yapanlar vardı Osmaniye Mahallesinde. İkinci kata atla çıkanlar vardı.

⁸⁹⁴ 20 Numaralı Kaynak Kişi

*Burada Çerkezler vardı. Çerkez Ethem Yunanistan'a gittiğinde, - buradakilerin suçu olmamasına rağmen- 'siz mademki Yunanistan'a yardım ettiniz; Cumhuriyetle alakanız yok' derlerdi. Bizim Giritliler, yerli halk onları Cumhuriyet meydanına sokmuyorlardı. Bizim Giritliler kalabalıktı, biraz da kabadayıydı.*⁸⁹⁵



Bir Çerkez Göçmeni Atının Üzerinde⁸⁹⁶

b.2. Bulgaristan ve Romanya Göçmenlerine Yönelik Kalıplaşmış Düşünceler:

Bulgaristan ve Romanya göçmenleri Davutlar'da, “soğuk, asosyal, konuşmayı sevmeyen, dindar, muhafazakâr, baskıcı, evlerinden dışarıya çıkmayan, tutumlu hatta

⁸⁹⁵ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁹⁶ Yapıcına Aile Arşivinden alınmıştır.

cimri, parasını toprağa yatıran, çok çalışkan, dürüst, çok temiz ve misafirperver” olarak tanımlanmaktadırlar. Bu göçmen grubuna dair en belirgin ifade, Davutlar’a yerleşen en son göçmen grubu oldukları için, “göçmen” sıfatıdır; kaldı ki Bulgaristan ve Romanya göçmenlerinin yoğunlukla yaşadığı mahalleye de halk arasında hâlâ “Göçmen Mahallesi” denilmektedir:

*Bulgar göçmenlerinden pek farkımız yoktu. Ama onlar geldiğinde Atatürk onlara yer verdi. Sahilde yer verdi. Yenimahalle o zaman, eskiden Atatürk Mahallesi idi, Atatürk verdiği için.*⁸⁹⁷

*Göçmen diyoruz Bulgaristan ve Romanya’dan gelenlere.*⁸⁹⁸

Türkiye Cumhuriyeti Devletin, Bulgaristan ve Romanya Göçmenlerine “en güzel arazileri verdiği”, özellikle de turizmin gelişmesi ve onlara ait deniz kenarındaki yerlerin değer kazanmasıyla bu göçmen grubunun ekonomik avantaj elde ettiğine dair anlatılara alan çalışması sırasında sıklıkla karşılaşılmıştır. Bir diğer vurgulanan nokta, “kendilerinin üst başlarıyla geldikleri halde, bu göçmenlerin her şeyleriyle geldikleri” ifadesidir:

1936’da Romanya göçmenleri geldi. Onlar hayvanlarını da öküz arabalarını, eşyalarını, her şeylerini getirdiler. Ama çok zorluk... Allah kimseye vermesin göçmenliği... Yerleşme bölgesi olarak Davutlar’ı gösteriler. Yukarıki mahallede, Osmaniye Mahallesinde de boş buldukları yerde, evde geçici, birkaç sene oturdular. Evler

⁸⁹⁷ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁸⁹⁸ 8 Numaralı Kaynak Kişi

1937 yılında filan devlet tarafından yapıldı; onların mahalleleri de muntazamdır. Bahçelidir evleri. Tarla da verdiler. İlk onlara verilen tarlalar bataklıktan... Güya kötü... Sonradan hepsi zengin oldu. Site yaptılar. Ben öğretmendirim burada; kadastro geldiğinde bana 20 dönüm tarla verdiler bataklıktan. Ben açamam diye almadım.⁸⁹⁹

Giritli göçmenlerin kendilerini Bulgaristan ve Romanya göçmenlerinde ayırdıkları diğer bir nokta kültürel farklılıklardır:

Ben evlenmeden evvel Bulgarlar gelmişti; ben buraya geldiğimde evleri filan olmuştu o zamanlar. Yerli halk ya da diğer göçmenler bize “yarım gavur” derlerdi. Biz bir şey yapmıyorduk; ne yapacaksın? Bulgar’dan gelenlere ve diğerlerine de biz “Bulgar Yunanı, Selanik gavuru” diyorduk onlara.⁹⁰⁰

Çerkez arkadaşlarım var, bana kızınca hâlâ ‘pis Giritli’ derler.⁹⁰¹

Onlar hâlâ dahi farklı. Onlar Giritlice bilmiyorlar; onların yedikleri içtiklerini biz yemiyoruz. Onlar karpuzları pekmez yapıyorlar, biz Giritliler daha farklı yemekler yapıyoruz.⁹⁰²

Şiveleri farklıydı. “geliveri gidiveri”... Onların şiveleri böyleydi.

Onların geldikleri memleket soğuk olduğu için, yün, kahverengi

⁸⁹⁹ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁰⁰ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁰¹ 20 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁰² 14 Numaralı Kaynak Kişi

bilhassa... Kahverengi pantolon, yelek, ceket, yün olarak geldiler. Çarıkla geldiler... Biz çarığı onlardan gördük biz. Bir de Güzelçamlı'dakiler de çarık giyyordu.⁹⁰³ Giritliler çizme giyerdi. Ben giymedim ama gençliğimde fiyaka için giyerdim. Romanya ve Bulgaristan göçmeni çok ama çok tutumludur. Bir servet yapar... Yufka yapar banar banar yer. Mesela karpuz pekmezini ilk onlardan görüm ben... Karpuz pekmezi yaparlardı baldan farkı yok.⁹⁰⁴

Biz eskiden pantolon giymiyorduk. İşe giderken şalvar giyerdik. Macırların şalvarları çok genişti. Yerliler de şalvar giyerlerdi.⁹⁰⁵

Bir Bulgaristan göçmeni, Giritli kız alır. Kız alışmış evde, çorbası, salatası, dört dörtlük akşam yemeğini yapıyor. Adam eve geliyor. Bu ne? Misafir mi gelecek? Adam görmemiş ki hayatında! Hayır diyor, her zamanki yemek.. Bu ne diyor? Mercimek çorbası neremize yetmiyor?⁹⁰⁶

Annesi Güzelçamlı, babası Bulgaristan göçmeni bir oğlan, Giritli kızı alıyor. Kayınpeder bakıyor gelini güzel yemekler yapıyor, her akşam oğlunun evine yemeğe gidiyor. Tabii kendi evinde görmemiş öyle yemekleri.⁹⁰⁷

⁹⁰³ Kaynak Kişi, Güzelçamlı'ya iskân edilmiş Batı Trakya mübadillerinden söz etmektedir.

⁹⁰⁴ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁰⁵ 14 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁰⁶ 20 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁰⁷ 28 Numaralı Kaynak Kişi

*Bulgar göçmenleri, üç ev yan yana olsa, yüz yıl bile geçse,
birbirlerinin evine uğramazlar.*⁹⁰⁸

Genç kuşağın Bulgaristan ve Romanya göçmenlerine yaklaşımları, bir önceki kuşağa göre daha olumludur. Karşılıklı iletişim ve beraber geçirilen yılların bunda etkisi büyüktür:

*Geliyorlardı macırlar; (komşuluğa) biz de gidiyorduk.*⁹⁰⁹

*Yörükleri pek tanımam. Göçmenler daha pımpiriklidir. Bir işi yapınca tam olacak... Mesela, masayı şuraya koyuyorsun, masa bir santim ne orada ne burada olacak... Tam yerinde olacak! Duvara fotoğraf asıyorsun, o fotoğraf sağa doğru az bir şey kaymayacak! Arkadaşlarım var benim, simetrileri çok iyi onların; her şey simetrik olacak onlarda. Adam gelir buraya, masayı az bir şey oynatır. Çoğunda gördüm ben bunu. Ama ben hiç “Bulgar göçmeni, Giritli ayrımı” şeklinde hiçbir şey görmedim. Ben Giritlilerle ilgili aşışılama tarzında hiç kötü bir söz duymadım. Ama burada değıl de Kuşadası’nda, Giritli olduğumu öğrendiklerinde birkaç arkadaşım, Girit’in Yunanistan’a bağılı olduğunu bildiklerinden, ‘Sen de mi Yunansın? Dedelerin Yunan askeridir zamanında, senin dedelerin bize saldırmıştır. Siz bizden değılsiniz.’ şeklinde takılmışlardı, ciddi değıllerdi, ama her şakanın altında da birazcık ciddilik yatar elbette.*⁹¹⁰

⁹⁰⁸ 20 Numaralı Kaynak Kişı

⁹⁰⁹ 4 Numaralı Kaynak Kişı

⁹¹⁰ 3 Numaralı Kaynak Kişı

Davutlar, göçmenlerin sürekli iskân edildiği bir yer olagelmıştır. Bulgaristan'dan gelen göçmen nüfus, Cumhuriyet'in ilk yıllarında gelenlerle de sınırlanmamış, sonraki göçlerde Davutlar'a yerleşen Bulgaristan göçmenleri de olmuştur:

1950'lerde Bulgaristan'dan geldiklerinde gemi ile geliyorlardı.

Muhtarlıktan kağıt çıkıyordu; iki kişi hayvanlarla çıkıp onlara ekmek

*gibi erzak topluyorlardı; onlar yoksuldu ya...*⁹¹¹

b.3 *Mübadillere Yönelik Kalıplaşmış Düşünceler:* Mübadiller kendilerini “vatan toprağı benimsedikleri Rumeli’yi ve Girit’i her ne pahasına olsun terk etmedikleri; kaçmadıkları; kendilerinin devlet çağırdı diye geldiklerini, yoksa zaten oraları bırakmayacakları” şeklinde tanımlarken, çalışmanın temellendiği 1890’larda Girit’ten gelen göçmenleri, onların “kaçarak geldikleri; topraklarına sahip çıkmadıklarından” dolayı suçlamaktadırlar. “Eski Giritliler” ise kendilerinin “toprak almadıkları; sefalet çektikleri ama mübadillere ev, arsa verildiği” için, “yeni Giritlilerin” “daha rahat koşullarda iskân edildiklerini” vurgulamaktadırlar. Mübadillerin (özellikle Yunanistan’ın Selanik, Kandiye, Hanya gibi büyük şehirlerinden gelenlerin) kendilerini yerli halktan ya da diğer Balkan göçmenlerinden ayırdıkları bir başka husus da kendilerinin “daha modern, daha şehirli, daha görgülü” olduklarıdır. *Düvenci Tunçdöken* de Mudanya’da, “*mübadil olup Girit’ten gelmiş olmaktan dolayı kendilerini ayrıcalıklı gören, Avrupalı ve medeni olmakla gururlanan bir başka grubun varlığından*” bahsetmektedir.⁹¹²

⁹¹¹ 2 Numaralı Kaynak Kişi

⁹¹² Funda Düvenci Tunçdöken (2008), *a.g.m.*, s. 94.

Hanya şehrinden olanlar, yazı için, okuyan insan, kültürlü,

Rethemno'dan olanlar silahçı,

Sitiya'dan gelenler kaba,

*Iraklion'dan gelenler hanımefendi, zadegân, kibar...*⁹¹³

Bizde, Giritlilerde, ne dün vardı ne evveli gün ne bugün... Avrupa...

*Avrupa!*⁹¹⁴

b.4. *Giritlilere Yönelik Kalıplaşmış Düşünceler:* Bir Giritli erkeği, “mizaç olarak sert, kavgacı, kabadayı, çabuk sinirlenen, silaha ve kamaya meraklı, çok konuşan, inatçı ve verdiği karardan dönmeyen, içkiye ve kadına düşkün, yemeyi ve yedirmeyi seven, müsrif, lafazan, gösterişe meraklı, havalı, anlatımlarında abartı kullanan, fakat keyfini bulduğunda son derece neşeli, esprili, kendisiyle barışık, özgüveni yüksek, çalışkan, mert ve verdiği söze sadık” olarak tanımlanmaktadır. Giritli kadın ise “dominant, kendini ezdirmeyen, dobra, çok konuşan, meraklı, kavgacı, inat, dediği dedik, temiz ve titiz, kuralcı, misafirperver, çok iyi yemek yapan, ailesine ve özellikle de çocuklarına düşkün, gezmeyi seven, sosyal ve çalışkan” olarak tarif edilmektedir. Giritli kadın, özgürlüğüne çok düşkün olduğu için aileleri özellikle muhafazakâr yapılı kişilere kız vermek istemezler.

⁹¹³ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁹¹⁴ 1 Numaralı Kaynak Kişi

*Giritli kızları aksidir. Her tür olayını affederim ama ihaneti asla!*⁹¹⁵

*Bayanlar evine sadıktır, her şeyi yaparlar eşleri için, dik başlılardır;
dediklerini yaptırırlar.*⁹¹⁶

*Tanıdığım Giritli kadınlar ailelerine karşı çok fedakârdır, erkek
gibidir, onur sahibidir, kendilerini ezdirmezler. Derler ki “Giritli
erkeğine kız ver, Giritli kız alma!” Bayanlar aksi olduğu için...
Kocalarının kendilerini aldattığını sezen iki hanımın kocalarını ömür
boyunca veto ettiğini bilirim. Giritli erkek, kazak erkektir.*⁹¹⁷

“Giritliye kız ver ama Giritliden kız alma” sözü, hem Giritliler hem de Giritli olmayanlar tarafından çokça zikredilen bir sözdür. Buna sebep olarak, Giritli ile evlenenlerin, gelin olduğu evde rahat ettikleri ama Giritli kızının “asi ruhundan” dolayı “fazla söz dinlemeyeceğinden” çekinildiği içindir. “Baba evinde” rahata alışkın Giritli kız, gelin olarak gittiği yerde de aynı rahatı aradığı söylenmektedir.

⁹¹⁵ 20 Numaralı Kaynak Kişi

⁹¹⁶ 28 Numaralı Kaynak Kişi

⁹¹⁷ 13 Numaralı Kaynak Kişi

5.2. Kimliğin Sınırları ve Giritlilerin Anlam Dünyaları

5.2.1. Etnisite ve Giritliler

*Bence gerçek Giritli,
kanında Giritli kanı taşıyan insandır.*⁹¹⁸

Yunanca “ulus” anlamındaki *ethnikos*’tan gelen *etnik* sözcüğü, “gelenek” anlamına gelen *ethnos* kelimesiyle de ilişkilidir ve *etnik köken*, etnik bir grup tarafından paylaşılan kültürel görüşlerin dışavurumudur.⁹¹⁹ Etniklik (*ethnicity*) her ne kadar soy, ırk, kabile kökenine dair bir gönderme olarak algılansa da etnisiteyi Aydın, “belirli dinsel, dilsel, mekânsal ve/veya kültürel özellikler bakımından hem kendisini diğerlerinden ‘ayrı’ gören hem de diğerleri tarafından ‘başka’ sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürlenme sürecine sahip, içerden evlenmek suretiyle bu grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal/kültürel ve bazen de siyasal oluşum” olarak tanımlamaktadır.⁹²⁰ Oktik ise bireyin fiziksel çevresinin değişmesiyle başlayan sosyal değişimin, o kişinin farklı kültürel yapının içine girmesiyle nesnel bir özellik kazandığını vurgulayarak, özellikle kendini başat grubun üyelerinden kültürel olarak farklı gören bireyin farklılaşmasının ve başat grubun onu farklı olarak görmesinin, bireyin ya da grupların etnik kimliğinin belirleyicisi olduğunun altını çizmektedir. Ona göre etniklik paradigması uluslararası düzeyde ekonomi, kültür, din ve dil gibi değişkenlerin varlığıyla güçlenmektedir.⁹²¹

⁹¹⁸ 3 Numaralı Kaynak Kişi. Bu Kaynak Kişinin görüşme esnasında sarf ettiği cümleler şu şekildedir: “Bence gerçek Giritli, kanında Giritli kanı taşıyan insandır. Dili bilip bilmemesi önemli değil bence. Sonuçta benim annem, babam Giritli kanı taşıyorsa, onun annesi babası da Girit’ten geldiyse, ben de o kanı taşıyorum. Kültürel geleneği temsil etmesi önemli ama öncelikle kan...”

⁹¹⁹ William A. Haviland, Harald E. L. Prins, vd. (2008), **a.g.e.**, s. 107.

⁹²⁰ Suavi Aydın (2003), “Etnisite”, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), s. 276 (276-280).

⁹²¹ Nurgün Oktik (2007), *a.g.m.*, s. 171.

Barth,⁹²² etnik kimliğin koşullar nedeniyle değişebileceğini ve sahip olunan etnik kimliğin devamlılığının sağlanması ya da bir kimliğin başkasıyla değiştirilmesinin, diğer etnik kimliklere sahip kimselerin performansına ve söz konusu kimseye sunulan imkânlarla bağlı olduğunu da düşünür.⁹²³ Bu bağlamda Girit tarihsel süreçte geçirdikleri kimlik değişimleri, *Barth*'ın yaklaşımına uymaktadır. Adada Osmanlı millet sistemi içinde kendisini dinsel inanış çerçevesinde tanımlayan bir *Müslüman kimliği*; sonrasında Adanın diğer etnik grubu olan Rumların “performansı” ile şekillenen bir *Osmanlı ve/veya Türk kimliği*; en nihayetinde ise bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nin uyguladığı “vatandaşlık” politikaları dâhilinde oluşan bir *Türk kimliği*, *Barth*'ın etnik kimliklerin değişkenliği ve her koşulda devamlılığının şart olmadığı düşüncesiyle bağdaşmaktadır. Fakat yukarıda bahsi geçen tüm kimlikselel betimlemelerin ardında hep var olmuş ve var olan; göçten evvel de sonra da canlılığını koruyan bir *Giritlilik* kimliği çok net bir şekilde ortadadır. Dolayısıyla burada asıl mesele, “etnik bir kimliğin koşullar nedeniyle değişmesi” değil zaten hep tanımlanmış bir kimliğin, süreç içinde değişim ve dönüşümü ile “geriye kalan” tanımlamasıdır.

Belli grupları “etnik” olarak nitelemek genellikle o toplulukların azınlık şeklinde kategorize edilmesi ve bir toplumun üyelerinin çoğunluğunca benimsenen ve uyulandan daha farklı tavır ve geleneklere sahip diye bilinmesi imasını da taşır.⁹²⁴

⁹²² Norveçli Antropolog *Frederik Barth* (1928-...), işlevselci gelenekten etkilenmesine karşın, 1950'ler Britanya antropolojisinin aşırı dengeli modellerine tepki duymuştur. Toplumsal eyleme, kimlik müzakerelerine, toplumsal değerlerin karşılıklılık ve karar alma yoluyla yeniden üretimine dayanan bir yaklaşım geliştirmiştir; ayrıntılı bilgi için bkz. Sibel Özbudun, Balkı Şafak, N. Serpil Altuntek (2007), *a.g.e.*, s. 166-169.

⁹²³ *Frederik Barth* (Der.) (2001), **Etnik Gruplar ve Sınırları** (Çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan), İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 18, 28.

⁹²⁴ Andrew Edgar, Peter Sedgwick (2007), *a.g.e.*, s. 127. *Smith* ise bir etnik topluluğun özelliklerini ve kültürel kimlikte toplanması gereken temel niteliklerini sıralarken, “*kolektif bir özel isim, ortak bir*

Bu bağlamda *Andrews*, Türkiye’deki dinsel, dilsel, kültürel ya da soykütüksel farklılığı bulunan hemen her topluluğu birer etnik grup olarak kategorize ettiği “Türkiye’de Etnik Gruplar” adlı çalışmasında, Giritlileri de Balkan göçmenleri içinde bir etnik grup olarak adlandırmıştır. Buna karşın benzer çalışmalar, Giritlileri Türkiye’de yaşayan etnik gruplar kapsamına almamaktadırlar.⁹²⁵ Nitekim Lozan Anlaşması da Müslüman olan fakat Türk soyundan gelmeyen ve/veya Türkçe dışında bir dil kullanan toplulukları azınlık statüsüne almamaktadır. Hatta Lozan görüşmeleri esnasında, müttefiklerin Müslüman azınlıklardan söz etmesine hayli sert bir biçimde karşı çıkan Türk delegasyonundan Rıza Nur Bey, Türkiye’de bu gibi azınlıkların söz konusu olamayacağını iddia etmiş, bunu da tarihsel gelenekler, moral düşünceler, görenekler ve yapılagelişlerin, Türkiye’de yaşayan Müslümanlar arasında bir birlik yarattığını söylemekle desteklemiştir. Ona göre, Müslüman bir ülkede Müslüman bir azınlık var olamaz.⁹²⁶ Bu görüş, Osmanlı’nın “Millet Sistemi”ni anımsatsa da Türkiye Cumhuriyeti’nin Türk soyundan gelmeyen Müslüman cemaatleri (ya da Giritliler gibi ana dili farklı olanları) azınlık statüsünde görmediğinin de bir belgesi niteliğindedir.

soy miti, paylaşılan tarihi anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, özel bir ‘yurt’ ile bağ, nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu’na vurgu yapmaktadır; Anthony D. Smith (1991), **a.g.e.**, s. 21.

⁹²⁵ Peter Alford Andrews (1992), **Türkiye’de Etnik Gruplar** (Çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık. Fakat *Arabacı* ve *Şener* çalışmalarında Giritlileri bir etnik ve dinsel grup olarak tanımlamamaktadırlar; Cemal Şener (2006), **Türkiye’de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar**, İstanbul: Etik Yayınları; İsmail Arabacı (2009), **Türklerin ve Türkiye’nin Toplum Yapısı**, İstanbul: Yayın B.

⁹²⁶ Seha L. Meray (Çev.) (y.y.y.a), **Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar-Belgeler** Birinci Takım, Cilt: 1, Kitap: 2 (3. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, s. 173-174.

Giritli göçmenlerde kolektif bir özel isim olarak *Giritlilik* vurgusu ön plana çıkmaktadır. Kimliği tarif edici *Adalılık*⁹²⁷ ismi, diğer Ege Adalarından gelen göçmenleri de kapsayabileceğinden dolayı Giritliler tarafından pek sıkça kullanılmamaktadır.⁹²⁸ Nitekim alan araştırmasının yapıldığı Davutlar'da da görüşülen her Giritli göçmen kendini *Giritli* olarak tarif etmekte birlikte, Davutlar'da yaşayan diğer topluluklarca da *Giritli* olarak adlandırılmaktadırlar. Buna karşın, Giritli göçmenlerde ortak bir soy miti bulunmamaktadır. Hatta aksine, soy kavramı üzerine titizlikle durulmadığı gözlemlenmiştir. Öne çıkan “Girit göçmenliğidir”, yani göç olayı üzerinden ama asla ırksal boyuta varmayan bir soy tanımıdır ve hemen tüm Balkan göçmenlerinde var olan, ‘atalarının Balkanlara Karaman’dan gittiğine” dair anlatıya bu yüzden sıklıkla rastlanmaktadır. Giritli göçmenlerin, Adada Müslümanlığı tercih eden yerel halka gönderme yaparcasına soykütüksel olarak “Rum kökenli” oldukları vurgusu, Davutlar’daki Giritli olmayan ve özellikle 30 yaş altı görüşmeciler tarafından dillendirilen bir olgudur:

⁹²⁷ Dilbilimcilere göre *ada* kavramının, “başkasını, ötekini, yabancıyı” yansıtan kök olan *ad* kelimesinden türediğini belirten *Dal*, özellikle Ege Adalarının Osmanlı idaresine geçmesini takiben, adalı insan yaşam tarzının Osmanlı sosyal yaşamına eklendiğini; *adalılık* olarak tanımlanan bu kavramın aslında coğrafyanın sunduğu olanaklar tarafından yaratılan sosyo-ekonomik neticelerle alakalı olduğunu; bu kavramın, bir adanın sınırlı coğrafyasından kaynaklanan sınırlı ekonomisi sebebiyle, adada yaşayanların anakaraya özellikle temel ihtiyaç maddeleri açısından bağımlılıklarını yansıttığını; bu bağımlılık durumunun da fakirliği ve karanın sunduğu sınırsız doğal kaynaklara tezat olarak yoksulluğu barındırdığını vurgulamaktadır; Dilara Dal (2008), *Adalılık ve Bağımlılık: XVIII. Yüzyılda Sakız Adası ve Batı Anadolu Kıyıları*, **Türkoloji Kültürü**, CİLT: 1, No: 2, Yaz/2008, s. 157-158 (157-166).

⁹²⁸ Çobanoğlu da Girit folklorunu, Kıbrıs ve Rodos gibi diğer ada folklorlarıyla birlikte değerlendirmekte ve “adalılık” kavramı üzerine tespitler yapmaktadır; ayrıntılar için bkz. Özkul Çobanoğlu (1998), *Adalar Türklüğü Folkloru: Kıbrıs ile Midilli, Girit, Sakız, İstanköy ve Rodos Türklerinin Folklorundaki Yapısal ve İşlevsel Ortaklıklar Üzerine Tespitler*, **I. Balkanlar ve Kıbrıs Türk Edebiyatları Sempozyum Bildirileri** (Haz. İ. Bozkurt, A. Dağlı), Gazimağusa, KKTC: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, s. 101-114.

*Bunlar (Giritliler) Rum kökenli. Kesin! Zaten tiplerine bakılınca da rahatlıkla anlaşılıyor. Konuşmaları, yemekleri, hatta yürüyüşleri bile farklı.*⁹²⁹

*Bence Girit'ten gelenler Rum. Ya da anneleri Rum, babaları Türk... Karışmışlar yani. Gerçi kimseyi ilgilendirmez ama (günahı boyunlarına) Rum bunlar.*⁹³⁰

*Önceden Giritlilere “yarım gavur” derlerdi. Ben anlamam Rummuş, Türkmüş! İnsan insandır. Ama değişiklikler; her şeyleri değişik bizden. Bizim büyüklerimiz Bulgaristan'a Karaman'dan gelip yerleşmiş. Onlarda bu var mı yok mu bilemem. Ama olsaydı bizlere daha çok benzerlerdi.*⁹³¹

Giritli Müslümanların “Rum kanı” taşıdıklarına dair düşünceler yeni değildir. Örneğin *Tancoigne*, 1811-1814 yılında Adada yaptığı gözlemlerde Girit Müslümanlarını şu şekilde tarif etmektedir:

“Rum ve Müslüman kanlarının birbirine karışması, Girit'li Türklerin ruhsal yapısı ve hattâ fizikleri üzerinde, burada, başka her hangi bir yerde olduğundan daha belirgin biçimde, etkili olmuştur. Bunlar, kalleşliği, entrikayı, yalanı ve Rumlar'ın doğuştan gelen tüm

⁹²⁹ Enformal Görüşme: Kaynak Kişi, 25-30 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, lise mezunu, esnaf.

⁹³⁰ Enformel Görüşme: Kaynak Kişi 20-25 yaşlarında, erkek, Kuşadası doğumlu, üniversite öğrencisi.

⁹³¹ Enformel Görüşme: Kaynak Kişi 50-55 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, Bulgaristan göçmeni, ilkokul mezunu.

kötülüklerini, Müslüman'ların hoşgörüsüzlüğü, kendini beğenmişliği ve küstahlığı ile birleştirerek bünyelerinde toplamışlardır. Sadece fizyonomileri bile onları her yerde ilk bakışta ele verir; dilleri ve aksanları Rumlarıninkinin aynıdır, o kadar ki, İstanbullu ve Asyalı gerçek Osmanlıları görüp tanımış bir yabancının gözünde bir Giritli Türk, olsa olsa kılık değiştirmiş bir Rum'dur. Boğazına düşkünlüğü ve Muhammet yasalarının yasakladığı bazı etleri ve av hayvanlarını yemesi, onu, Kur'an softaları nezdinde aşağılık kılmaya yeter."⁹³²

Girit kökenlilerin bu konuya yaklaşımları, Davutlar'ın diğer sakinlerinden farklılık taşımaktadır:

*Girit'e Karaman'dan gelip yerleşmişler bizim büyüklerimiz. Biz öz be öz Türk'üz. Kim bize Rum derse yanılır. Hem Rum olsak da ne fark eder ki? Bizdeki vatan sevgisi herkesten daha fazladır. Giritli Türk'tür. Bizim soyumuz Türk'tür.*⁹³³

*Rum da olsak Türk de olsak ne değişecek ki? Zaten biz ordan Türk olduğumuz için kovulmadık mı? Rum olsak burada işimiz neydi?*⁹³⁴

⁹³² J. M. Tancoigne (2003), **İzmir'e, Ege Adalarına ve Girit'e Seyahat - Bir Fransız Diplomatın Türkiye Gözlemleri (1811-1814)** (Çev. Ercan Eyüboğlu), İstanbul: Büke Yayınları, s. 56-57.

⁹³³ Enformel Görüşme: Kaynak Kişi 35-40 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, baba tarafından Girit göçmeni, lise mezunu, işçi.

⁹³⁴ Enformal Görüşme: Kaynak Kişi 30-35 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, Girit göçmeni, lise mezunu, çiftçi.

Giritlilerin ana dillerinden ötürü, onların farklı bir ırksal kökene sahip olduğu vurgusu yapılmış olmasına karşın, Yunanistan’da Türkçe konuşan Pontusluların konuştukları dilin hiçbir zaman farklı bir kökenin belirtisi olarak yorumlanmadığını belirten *Marantzidis*, dildeki farklılığın bu göçmen grupta güçlü bir etnik bilinci yaratmadığının altını çizmektedir. Hatta tersine, Türkçe konuşan Pontuslular için dilleri, eğer kimliklerinden tam bir memnuniyet ve gurur duymak istiyorlarsa, kurtulmaları gereken bir kusur olamaya devam etmişti.⁹³⁵ Giritliler açısından aynı durum söz konusu olmasına karşın onları “ötekileştirenler”, Yunanistan’daki Türkçe konuşan gruplara dair yorumlardan farklı olarak, Giritlilerin soykütüksel kökenlerini geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışma konusu yapmaktadırlar.

Temelde bütün göçmenler, canlarının ve mal varlıklarının açıkça ya da üstü kapalı olarak tehdit edilmesi yüzünden göç etmişlerdir. Göçü tetikleyen bu nedenler, göçmenleri bir kimlik değişimine hazırlamakta etkili olmuştur.⁹³⁶ Davutlar’daki Giritli göçmenler bazında, Giritlilerde göç olayı ile şekillenen ortak bir tarihi söylemin varlığı net olarak saptanmıştır. “Rumların Girit’te taşkınlıkları neticesinde atalarının Ada’dan üst-başlarıyla kaçmak zorunda kalmaları” en yaygın anlatıdır ve göç üzerine kurgulanan bu anlatı, genç kuşaklara değin tüm Giritlilerde paylaşılan ortak tarihi anı niteliğindedir.

Göç olayı üzerinden yüzyılı aşkın bir süre geçmesine ve Anadolu yerel kültürüyle özellikle ilk iki kuşak sonrası yoğun temasa karşın, bu göçmenlere has belli bazı kültürel unsurlar, *Giritlilik* kimliğinin betimleyicisi olmayı sürdürmektedir.

⁹³⁵ Nikos Marantzidis (2005), *a.g.m.*, s. 104-105.

⁹³⁶ Kemal H. Karpat (2010), *a.g.e.*, s. 339.

Kuşaklar arasında değişimler gösteren bu unsurlar, önceki kuşaklarda kimi zaman ana dil kimi zaman Bektaşilik vurgusuyla karşımıza çıkarken, sonraki kuşaklarda kan bağı ya da tavır-davranışla şekillenmekle birlikte, ortak paylaşılan unsur yeme-içme alışkanlığı, yani Girit mutfak kültürüdür. Anadolu’da Giritli göçmen popülasyonunun az ya da çok olduğu her noktada, Giritli kültürünü diğerlerinden farklı kılan ve kuşaklar arasındaki görüş farklılıklarını aşan yegane şey, bu göçmenlere has Girit yemekleridir.

Bir ortak söylem olarak Girit Adası, “atalarının geldiği yurt” olma özelliğini, genç ya da yaşlı kuşak olsun, kesin bir biçimde korumaktadır. İşte bu yüzden *Giritlilik*, diğer Balkan göçmenlerinde rastlanan “göçmen” olgusundan ziyade, coğrafi bir mekâna direkt vurgu yapma niteliğini taşımaktadır. Bu bağlamda bir kaynak kişinin aktarımı, Giritli göçmenlerle Girit Adası arasında kurulan bağı gözler önüne sermektedir:

Ailemin Girit’ten geldiğini bir şekilde ifade ediyorum. Tabii ki arkadaşlar soruyor ‘Aslen nerelisin?’ ‘Kuşadası-Davutlar’ diyorum, ‘Ama kökümüz Girit’ diyorum; ‘Girit göçmeniyiz’ diyorum. Onlar sormuyorlar ama ben söyleme gereksinimi duyuyorum; sonuçta bizler oradan geldik. Sonuçta dedelerimin doğduğu yer orası; sonuçta bizim kökenimiz oraya bağlı olduğundan ‘Aslen Girit göçmeniyiz’ diye ekliyorum. İki arkadaşım var Girit göçmeni. Bir

*arkadaşım, ‘Biz biraz daha araştırmaya kalksak, belki de akraba çıkacağız’ dedi.*⁹³⁷

Giritliler’de bir dayanışma duygusunun varlığından, birbirinden kopuk topluluklar şeklinde farklı coğrafyalarda yaşadıklarından dolayı bahsetmek her ne kadar zor olsa da alan araştırmasının gerçekleştiği Davutlar’da Giritlilerin grup dayanışması sergilediklerini söylemek mümkündür. Siyasette, örneğin muhtar ve belediye başkanı seçimlerinde; ticari faaliyetlerde; doğum, sünnet, düğün, cenaze gibi geçiş törenleri ve ritüellerde bu grup dayanışması hayli yoğun şekilde kendini göstermektedir.

Kottak, her kültürde olduğu gibi bir etnik grubun üyelerinin ortak arka planları nedeniyle kimi inanç, değer, alışkanlık, âdet ve normları paylaştıklarını; kültürel özellikleri nedeniyle kendilerini farklı ve özel olarak tanımladıklarını vurgulamaktadır. Ona göre bu ayırım dil, din, tarihsel deneyim, coğrafi tecrit, akrabalık ya da ırktan kaynaklanabilir.⁹³⁸ Giritlilerin kendilerini “diğerleri”nden ayırdıkları ve “diğerleri”nin de kendilerini Giritlilerden farklı kıldıkları, işte bu noktalardır ve Giritli göçmen topluluğu, Anadolu’da yerleştikleri hemen her mekânda ve bu çalışmanın etnografik verilerinin toplandığı Davutlar’da da -en azından yakın geçmişe kadar- bu yüzden “içe kapanma” durumunda kalmışlardır. *Özbudun*, azınlık grubunun da yer aldığı geniş toplum tarafından dışlanarak içe kapanma durumunda kalmasını, “geleneksel” iç hiyerarşilerin de pekiştiği bir mekân

⁹³⁷ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁹³⁸ Conrad Phillip Kottak (2001), **a.g.e.**, s. 62.

olarak etnik cemaatlerin oluşmasına katkıda bulunduğunun altını çizmektedir.⁹³⁹ Tüm bunlar ele alındığında etniklik ve Giritlilik bağlamında şu sonuçlar ortaya konabilir:

Giritlilik, Girit Adası'ndan göçün ardından daha çok sözlü kültür içinde kendisini ifade etmiş ve bu özelliğini günümüze kadar taşımıştır. Yazılı kültürle birlikte gözlemlenen değişimler içinde en dikkat çekici olanı, Giritli kimliğinin tarihselleştirilmesidir. İnanç farklılıklarından dolayı Adanın Hristiyan ahalisi tarafından “Adadan kovulma miti”, Giritli kimliğinin tarihsel temelini oluşturmaktadır. Ortak bellek ve Rum baskısına dayanan bu kolektif hatıranın oluşumu ve yerine getirilmesi, son dönemlerde yayınlanan basılı eserler yoluyla da daha popüler hâle getirilmektedir.

Bütün özsel kültürler gibi Giritliler de modernleşmenin etkilerini derin bir şekilde yaşamaktadırlar. Ulus-devletin diğer tüm Türkçe dışı dil konuşan topluluklara olduğu gibi Giritliler üzerine yürüttüğü politikasına karşın hiçbir Giritli, Giritli olduğunu söylemekten çekinmemektedir; aksine Giritli kimliklerini vurgulamaktadırlar. Aslına bakılırsa, “Girit göçmeni” olma durumu bile söylemsel bazda “diğerlerinden ayrılma, farklı olma, bir kültürel varlık olma” iddiasını taşımaktadır. Dolayısıyla tüm bunlar düşünüldüğünde, *Giritlilik* üzerine kurgulanmış, hâlâ yaşatılan ve yaşatılması hususunda titizlik gösterilen, kuşaktan kuşağa değişimlerle de olsa aktarılan bir kültürel kimliğin varlığından rahatlıkla söz edilebilir.

⁹³⁹ Sibel Özbudun (2010), *a.g.e.*, s. 59.

5.2.2. “Geri Dönüş İsteği” - Giritliler Diasporik Bir Topluluk Mudur?

“Dönmek, mümkün mü artık dönmek,
Onca yollardan sonra,
Yeniden yollara düşmek?
Neresi sila bize, neresi gurbet
Yollar bize memleket.”⁹⁴⁰

Diaspora, Yunanca kökenli bir kelime olup, *dağılmak*, *yayılmak* anlamına gelmektedir.⁹⁴¹ Babil sürgününden sonra dört bir yana göç eden/etmek zorunda kalan Yahudiler için ilk kez kullanılan diaspora kavramı, günümüzde değişik topraklara yayılan tüm göçmen toplulukların durumunu ifade eder.⁹⁴² Anavatan olmadan diaspora olmayacağı gibi, cebren ya da koşulların dayatması ile anavatandan ayrı düşmek de diasporik olmanın koşuludur. *Yüksel*, anayurda geri dönüş isteğini barındırsın ya da barındırmassın her türlü diasporanın bir anavatanı ve o anavatandan ayrılığı, mekânsal kopuşu imgelediğini belirtmektedir. Ona göre anayurt, diaspora için fiziksel mekânsal bir göstergeden daha fazla öneme sahiptir ve bu önem de ancak anayurdun sembolik anlamda ele alınması ile anlaşılabilir.⁹⁴³

Göçmen kimlikleri ile deneyimlerinin karmaşıklığı, çeşitliliği ve alışkanlığı, günümüz diaspora çalışmalarında, -eski mekanik kurallara ve uluslararası göç modellerine göre- daha gerçekçi bir bakış açısıyla ve ayrıntılı bir şekilde sergilenmektedir.⁹⁴⁴ Bu bağlamda diaspora kavramını teolojik ve klasik olmak üzere iki söyleme dayandıran *Yüksel*, teolojik söylemin cennete ve ana rahmine yönelik

⁹⁴⁰ Murathan Mungan’ın, “Dönmek” adlı şiiri, Derya Köroğlu tarafından bestelenmiş ve Yeni Türkü’nün “Dünyanın Kapıları” adlı albümünde yer almıştır.

⁹⁴¹ Ayhan Kaya (1999), *Türk Diasporasında Etnik Stratejiler ve ‘Çok-KÜLT-ürlülük’ İdeolojisi: Berlin Türkleri*, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 82, s. 38 (23-57).

⁹⁴² Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 140.

⁹⁴³ Yüksel (2010), *a.g.m.*, s. 182,183-186.

⁹⁴⁴ Gordon Marshall (1999), **Sosyoloji Sözlüğü** (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 151’den aktaran Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 140.

ifadeler içerdığını, insanın kökenlerini ve var oluşsal serüvenini bu yolla açıklamaya çalıştığını; klasik diasporanın ise anavatana güçlü bir “geri dönüş miti” ile karakterize edildiğini belirtmektedir. Klasik diaspora ile benzerlikler taşıyan modern diaspora ise, büyük ölçüde sosyo-ekonomik yapıdaki radikal dönüşümlerin bir ürünüdür ve kolonyalizm ve işçi göçü hareketleri ile ortaya çıkmıştır.⁹⁴⁵

Yüksel’e göre, diasporik özne yerleştiği yeni ülkenin sahipleri tarafından kabul görmeyeceğine tam bir inanç beslemekte, bu da onun anılar ve söylenceler aracılığıyla azınlık olma bilincini canlı tutmasına yol açmaktadır. Diasporik toplulukta artan grup içi dayanışma beraberinde içe kapanmayı da getirir. Bu yüzden yerleşilen ülke diaspora kimliği için bir tehdit halini alır. Klasik diasporanın ayırt edici özelliği, bu bağlamda geri dönmek pek mümkün olmasa da anayurda geri dönüş isteğidir. Bu istek, sosyolojik bir kategori olarak toplumsal aidiyetin muhtemel dış tehditlere karşı korunma ihtiyacından kaynaklanır.⁹⁴⁶ Bireyin, fiziksel ve psikososyal güvenliği için kendisini yakın çevresindekilerin davranışları, değerleri ve tutumlarıyla ilişkilendirme içgüdüsüne sahip olduğunu iddia eden *Güleç* ise, her bireyin çevresini şu ya da bu yolla, az ya da çok ama sürekli olarak içselleştirdiğini; aynı şekilde her bireyin edindiği kimlikleri koruma ve güçlendirme, tehdit anında da onu acımasızca savunma güdüsü taşıdığını belirtmektedir.⁹⁴⁷ Dolayısıyla dış tehdit yoksa geri dönüş isteği de yoktur.

⁹⁴⁵ Mezher Yüksel (2010), *a.g.m.*, s. 182,183-186.

⁹⁴⁶ Mezher Yüksel (2010), *a.g.m.*, s. 185-186.

⁹⁴⁷ Cengiz Güleç (2002), *a.g.m.*, s. 64-65.

“Bir tekinlik arayışının, güvende olma isteğinin ve dış tehdide karşı korunma arzusunun geri dönme isteğine yol açtığı açıktır. Diaspora bağlamında meseleye baktığımızda diasporik birey ya da grubun maruz kaldığı tehdit, ötekileşerek yaşamak zorunda kaldığı toplumun onun kimliğine, aidiyetine yönelttiği tehdittir. Yeni vatani yabancı olduğu yerdir. Oraya ait değildir. Birey olarak orada doğup büyümiş olsa bile köklerinin orada olmaması nedeniyle kollektif hafızada onun oraya ait olmasını sağlayacak imkanlardan mahrum kalacaktır. Dahası yaşamakta olduğu yer gerçek aidiyetini tehdit eden yer olacaktır.”⁹⁴⁸

Peki, bu “dış tehdit ve güvende olmama” duygusunun nedeni nedir? Bu durumu *Yüksel*, sosyo-kültürel nitelikli tehdidin kimliğe ve aidiyete yönelmesi ile açıklamaktadır. Geri dönmek istenilen anavatan, aidiyetin ve kimliğin saflığının koruma altında ve güvende olduğu yerdir.⁹⁴⁹ Çünkü *Karpat*’a göre göçmen, iskân edildiği ülke halkı ile kültür, tarihi tecrübe gibi ortak unsurları paylaşıp bile genelde birkaç kuşak sürebilen bir dönem için kendini farklı, kısmen dışlanmış, marjinal biri olarak hissedebilir. Göçmen, bilhassa da göçmen çocukları, ‘dışlanmış muhacir’ olmaktan kurtulabilmek için toplum içinde yükselme, mal-mülk, mevki sahibi olmaya ve böylelikle toplum içinde saygınlık kazanmaya çalışır, eğitim görmeye başlayıp yeni ülkelere genellikle büyük bağlılık gösterebilirler, hatta bazen aşırı

⁹⁴⁸ Mezher Yüksel (2010), *a.g.m.*, s. 185.

⁹⁴⁹ Mezher Yüksel (2010), *a.g.m.*, s. 185.

milliyetçi bile olabilirler. Fakat aynı zamanda bazı göçmenler, göç ettiklerine pişman olup eski ülkelerine dönerler ya da en azından dönmek isteyebilirler.⁹⁵⁰

Girit'te gerçekleşen 'kaçış'ın ardından, göçmenler yerleştikleri Türkiye, Lübnan, Suriye ve Mısır gibi her ülkede bir "Giritli diasporası" oluşturmuşlardır.⁹⁵¹ İlk kuşak, Girit Adasından kaçış nedenlerinin gayet farkında olmalarına rağmen, Anadolu'da yaşadıkları sosyo-ekonomik sorunlardan ve kimliklerine karşı bir tehdidin varlığından dolayı geri dönmek istemişlerdir. İkinci kuşak ise ilk kuşağın Girit'e dair olumlu aktarımlarından etkilenmiş olmalıdır. Sonraki kuşaklar ise, hem göçün üzerinde geçen zamandan hem de sosyo-ekonomik ve kültürel uyum aşamasının gerçekleşmesinden ötürü ve yaşamlarına dair bir tehdit algılaması olmamasından dolayı artık geri dönüş isteği duymamaktadırlar. *Yüksel* bu durumu, klasik diasporik öznenin aksine modern diasporik öznenin geri dönüş mitine pek bağlı olmadığını; sıra özleminin hâlâ varlığına karşın bu özlemin nostalji düzeyinde olup geri dönüşe yol açacak denli güçlü olmadığını belirterek açıklamaktadır. Çünkü iletişim teknolojilerinin gelişmişliği modern diasporik öznenin anavatanı ile olan ilişkisinin değişmesine neden olmuş ve anavatanına referansla kimliğini kurma sürecini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu bağlamda klasik diaspora ile modern diaspora arasındaki fark, modern diasporik öznenin kendi kimliğini, 'öteki'ne karşı katı bir içe kapanma yoluyla kurmak ve korumak yerine kültürler/kimlikler arası etkileşime izin veriyor, dahası bulunduğu ülkedeki üst kimlikle diyaloga girme çabası güdüyor

⁹⁵⁰ Kemal H. Karpat (2010), **a.g.e.**, s. 21.

⁹⁵¹ Bu çalışmada diaspora kimliğine dair tüm çıkarımlar, Türkiye'deki Giritliler adına Davutlar örneğinde sunulmuştur. Lübnan, Libya, Suriye gibi ülkelerdeki diğer Giritli diasporik topluluklarda geri dönüş isteğinin var olup olmadığı, bu topluluklar üzerine bir çalışma yapılmadıkça anlaşılması mümkün görünmemektedir.

olmasıdır. Modern diasporik kimlik, katı bir ‘biz ve onlar’ ayrımı yerine artık melez bir kimlik görüntüsü sergilemektedir.⁹⁵²

Giritli ilk iki kuşak göçmenlerde geri dönüş isteği var ise ve bu istek diaspora kavramı ve psikolojisi ile açıklanabiliyorsa, bu durumda ortada sosyo-kültürel ve kimliksel açıdan göçmenlere karşı bir tehdidin varlığı da söz konusudur. Peki, bu tehdit nedir? Neden Giritli ilk iki kuşak aidiyet duygularını ve kimliklerini güven altında hissetmemişlerdir? Bu durumun kendilerine karşı yerel halk ve resmi idarece hissedilen olumsuz önyargıdan kaynaklanması mümkün müdür? Eğer ortada tehdit olarak algılanılacak kadar önemli ölçüde bir önyargı mevcutsa, bunun başlıca nedeni Giritlilerin ana dilleri olabilir mi?

Davutlar’da gerçekleşen alan araştırmasında, ilk kuşaklarda güçlü bir Adaya geri dönüş isteğinin olduğu gözlemlenmiştir. İlk ve ikinci kuşak Girit göçmenleri - genelde- neden Adaya geri dönmek istemiş olabilirler? Adada gerçekleşen olayları bizzat yaşamış olan ilk kuşak göçmenlerin ve onların bir sonraki kuşağa bu olayları aktarımlarının olduğu bir durumda, geri dönüş isteğinin sebebi diaspora mantalitesinde ve psikolojisinde yatabilir mi? Peki, sonraki kuşaklarda bu isteğin varlığına rastlanmamasının sebepleri neler olabilir? Bu aşamada Giritlilerin kültürel kimliğinin diasporik bir yapı sergileyip sergilemediği üzerinde durmak gerekmektedir. Klasik diasporanın ayırt edici özellikleri⁹⁵³ Girit göçmenlerine uyarlandığı vakit, bu göçmen topluluğun diasporik bir topluluk olup olmadığı açığa çıkmaktadır:

⁹⁵² Mezher Yüksel (2010), *a.g.m.*, s. 187.

⁹⁵³ Klasik diasporanın özelliklerine dair ayrıntılar için bkz. William Safran (1991), *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*, **Diasporas**, Cilt. 1, No: 1, s. 83-84 (83-99).

a. *Topluluğun bir anavatandan en az iki farklı çevresel mekâna yayılmış olması*: Günümüz dünya literatüründe, üç göçmen topluluk üzerine yoğun diaspora çalışmaları gerçekleştirildiği görülmektedir. Yahudi, Ermeni ve Rum göçmen topluluklarına dair bu çalışmaların ortak özellikleri, farklı siyasal ve sosyo-kültürel ortamlardaki toplulukları irdelemeleridir. Girit göçmenleri de Girit Adasından günümüz Türkiye'sine; Libya, Suriye, Lübnan gibi farklı sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel çevrelere göç etmek zorunda kaldıklarından dolayı, *Safran*'ın ortaya koyduğu klasik diasporanın “anavatandan en az iki farklı çevresel mekâna yayılmış olma” durumunu karşılamaktadırlar. Bahsedilen coğrafyalarda - üzerinde çalışma yapılsın ya da yapılmassın- hatırı sayılır bir Giritli göçmen topluluğunun varlığı kayıtlarda mevcuttur.

b. *Topluluğun anavatanları hakkında anılarını, vizyonlarını ve söylencelerini sürdürüyor olması*: Subaşı, bir şekilde terk edilen vatana ilişkin duygu ve düşüncelerin sürekli canlı tutulmasının diaspora halklarının ortak özellikleri olduğunu, bu nedenle de diaspora kavramının, maddi anlamının yanı sıra dinsel, felsefi, siyasal ve eskatolojik⁹⁵⁴ anlamlarının da bulunduğunu belirtmektedir. Öte yandan göç, tehcir ya da başka nedenlerle ülkesinden ayrı kalanlar için önceki yurtları giderek bir efsaneye dönüşmekte ve diaspora gerçeği, gurbeti, seferi ya da sürgünü yaşayanları duygu temelinde birleştirmektedir.⁹⁵⁵ Giritli göçmenler Türkiye, Libya, Lübnan, Suriye, Mısır gibi ülkelerde belirli bir nüfusa sahip komünleri bulunmaktadır. Lübnan'da bulunan Girit göçmenlerine dair yazılı birkaç eser dışında

⁹⁵⁴ Eskatologiya: İnsanın ve evrenin sonunu, ölümden sonraki yaşamı, öteki dünyayı konu alan Tanrıbilim kolu; Ali Püsküllüoğlu (2004), *Eskatologiya*, **Türkçe Sözlük**, Ankara: Arkadaş Yayınevi, s. 461. Kısaca, teoloji ve felsefenin dünyanın sonuna dair öğretilerinin bir bölümüne verilen addır.

⁹⁵⁵ Necdet Subaşı (2005), **a.g.e.**, s. 140.

diğer ülkelerdeki Girit göçmenleri üzerine derinlemesine bir araştırma olmamasına karşın, Türkiye’deki göçmenlerin anavatanları olan Girit Adasına ait anılarını ve söylencelerini kuşaktan kuşağa aktardıkları rahatça söylenebilir. Türkiye’deki Girit göçmenlerine dair yapılan küçük ya da büyük çaplı araştırmalar, aile tarihleri ve sözlü aktarımlar bunu doğrular niteliktedir. Girit’teki yaşam, göç sebepleri, göç sonrası belleklerde tazeliğini korumakta ve tüm bunlar sözlü ya da yazılı olarak bir alt kuşağa geçirilmektedir.

c. *Topluluk bireylerinin, yerleştiği yeni ülkelerin ev sahipleri tarafından tam bir kabul görmediklerine olan inancının varlığı:* Geline ve yerleşilen coğrafyaların farklı özelliklerinden dolayı, göçmen bir topluluğun yeni yerleşim yerlerine uyum süreci sancılı olur; hatta kimi zaman bu süreç hayli vakit de alabilir. Göçmen topluluğun sosyo-ekonomik ve kültürel açıdan “yerli” toplumla benzerlikleri kadar, yerleşilen ülkenin göçmenlere yönelik politik bakışı da bu süreci belirleyen önemli bir faktördür. Giritli göçmenlerin yerleştikleri yeni ülkelerin ev sahipleri tarafından kendilerine tam bir kabulün gösterilmediği, hatta -önceki bölümlerde ayrıntılı olarak verildiği gibi- ana dil meselesi başta olmak üzere sosyo-kültürel özelliklerinden dolayı yadırgandıkları da bilinmektedir. Türkiye örneğinde zamanla bu sorun aşılsa da özellikle ilk iki kuşağa ait göçmenlerin hayli sıkıntı çektikleri alan araştırmasında net bir biçimde ortaya çıkmıştır.

d. *Bir gün anavatana geri dönme isteğinin sürekli canlı tutulması:* “Geri dönüş miti”, diasporanın şüphesiz en ayırt edici özelliğidir. *Clarke*, “uzakta” iken “eve” dönüş isteğini, hafızanın rolüne ve kültürel objelerin ve pratiklerin

sirkülasyonuna bağlamaktadır. Ona göre geri dönüş isteğinin dinamiklerinden biri olan hafıza, eski vatana sürekli gönderme yaptığı için göç olayını hep taze tutmaktadır. Geri dönüş isteğine dair *Clarke*'ın belirttiği ikinci nokta ise müzik, sanat ve sosyal toplantılar gibi toplumsal ve kültürel pratiklerdir ki bunlar, ana dili ve diğer kültürel objeleri vurgulaya geldikleri için kültürel kimliğin kurulumunda anahtar rol üstlenirler.⁹⁵⁶ Anavatana geri dönme isteği, Davutlar örneğinde günümüz açısından geçerli olmasa da birinci ve ikinci kuşak göçmenlerde böyle bir arzunun varlığı, alan araştırması esnasında saptanmıştır. Birinci ve ikinci kuşağın çoğunlukla geri dönme isteğine dair bir beklenti içinde oldukları, alan araştırması sırasında tarihsel bellek üzerine rastlanan ve en çok vurgulanan meselelerden biridir. Fakat sonraki kuşaklar geri dönüşe dair bir beklenti içinde olmamışlardır. Bunda etken, bir kültürel etkileşimin, antropolojik değişle “kültürleşme” sürecinin varlığıdır. Göçün psikokültürel sıkıntıları, uyum aşamasında yaşanan güçlükler ve Anadolu toplumu ile bütünleşme çabaları, ilk kuşaktan sonraki Giritli göçmenlerde geri dönüşün artık mümkün olmadığına yönelik genel bir kanaatin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim İngiltere’deki Türkçe konuşan topluluğa dair bir çalışma gerçekleştiren *Atay* da İngiltere’deki göçmen Türkçe konuşan bu topluluğun geri dönüş isteğine yönelik şu tespitte bulunmuştur:

*“Tüm memleket özlemlerine, yabancı bir ülkede olmanın
psikokültürel sıkıntılarına ve kendilerini çevreleyen ‘Batı’
toplumsallığı ile bütünleşme yolundaki tüm handikaplarına karşı,*

⁹⁵⁶ Anna Clarke (2007), *Cultural Identities in the Context of Migration: Anita Desai’s ‘Bye Bye Blackbird’*, 10th Ege University International Cultural Studies Symposium - When “Away” Becomes “Home”: Cultural Consequences of Migration (4-6 May 2006) (Ed. Günseli Sönmez, Dilek Direnç, Gülden Hatipoğlu), İzmir: Ege University Press, s. 261 (257-264).

Londra'daki göçmenlerin 'geri dönüş' seçeneğini ezici çoğunlukları itibarıyla gündemlerinden çıkarmış olmaları, girilen yolun 'dönüştür'liğini göstermeye yeterli olsa gerekir."⁹⁵⁷

Maalouf ise, "geri dönüş isteği"ne dair göçmen psikolojisini şu cümleleriyle vermektedir:

*"İnsan sığınmacı olmadan önce göçmen olur; bir ülkeye gelmeden önce başka bir ülkeyi terk etmek zorunda kalmışsınızdır ve bir insanın terk ettiği yurduna karşı olan duyguları asla basite alınamaz. Gidilmişse, reddettiğiniz şeyler -baskı, can güvenliği yoksunluğu, yoksulluk, gelecek endişesi- olduğu içindir. Ama bu reddediş sıklıkla bir suçluluk duygusuyla at başı gider. Terk ettiğiniz için kendinizi suçladığınız yakınlarınız, içinde büyüdüğünüz bir ev, nice nice hoş anı vardır. Dil ya da din, müzik, sürgün dostları, kutlamalar, mutfak gibi hiç kopmayan bağlar da vardır."*⁹⁵⁸

Alan araştırmasında, geri dönüş isteğine dair şu aktarımlar gerçekleşmiştir:

Komşuluk ilişkilerinden bahsederlerdi. Rumlarla ilişkileri iyiymiş. Zaman zaman Rumlar babamı dürüst diye ifade ederlermiş. Ticari ilişkileri varmış ama bilmiyorum. Babam öldüğünde 19 yaşındaydım, tam bilemiyorum. Girit'i hep özliyordu. Bir şey oldum mu 'ah Girit,

⁹⁵⁷ Tayfun Atay (2006), **Türkler Kürtler Kıbrıslılar - İngiltere'de Türkçe Yaşamak**, Ankara: Dipnot Yayınları, s.16.

⁹⁵⁸ Amin Maalouf (2004), **a.g.e.**, s. 35-36.

*Girit şöyle Girit böyle' derdi. O zaman pasaportla gelip gitme yoktu.
'Açılsın yollar, pantolonumu satacağım, seni götüreceğim' derdi.
İsterdi ki dostlarını arkadaşlarını, isterdi ki gösterson.*⁹⁵⁹

*Memleketlerini özliyorlardı; şunumuz vardı, bunumuz vardı
diyorlardı. 'Keşke gelmeseydik; Girit'te otursaydık; orası daha
güzeldi' diyordu babaannem. Yaşamları daha güzelmiş.*⁹⁶⁰

Geri dönüş isteği manilere de yansımıştır:

*"Vapuri, vaporakimu, pu pas yalo yalo
An ise ya tin Kriti, nartho ke eĝo nabo."*

*"Vapur, vapurcuğum kıyı kıyı nereye gidiyorsun?
Girit'e gidiyorsan ben de gelip bineyim."*⁹⁶¹

*"İthela du hrono mia fora, çi thalasa na miazio
Na peso me ta kimata, tin Kriti n'agaliatio."*

*"Yılda bir kere olsun, olsaydım deniz gibi
Dalgalara kapılsam, kucaklasam Girit'i."*⁹⁶²

Davutlar örneğinde Anadolu'ya sosyo-kültürel uyum aşamasında belirli bir mesafe alındıktan sonra, özellikle ikinci kuşak sonrası göçmenlerde artık "geri dönüş"e dair bir isteğin varlığına rastlanılmamaktadır. "Geri dönüş", temelli olarak

⁹⁵⁹ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁶⁰ 4 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁶¹ Ali Ekrem Erkal (2008), **a.g.e.**, s. 76.

⁹⁶² Kaynak Kişi Erdoğan Ezer'den aktaran Müfide Pekin (Ed.) (2007), **a.g.e.**, s. 49.

Anadolu’yu terk etme düşüncesinden ziyade, “atalarının geldikleri memleketi görme isteği” şeklinde açıklanabilecek, nostaljik bir “eski vatan özlemi”ne dönüşmüştür:

*Babaannemler gitmek istemez zaten, ama artık düzenleri burada.
Ama onların babaları, tabii ki geldiği yeri görmek ister. Ama bunu
bana söyleyen olmadı.*⁹⁶³

*Onlardan Girit’e gitme gibi bir özlem görmedim. Ben gitmek
istiyorum. Ben lisanı biliyorum; çok iyi biliyorum.*⁹⁶⁴

*Hiç Girit’e gitmedim ama gitmek isterim. Ama cesaretim yok.*⁹⁶⁵

*Girit’e gitmeye niyetim var; arkadaş bulursam gideceğim. Babam da
isterdi, ama genç öldü.*⁹⁶⁶

e. *Bir azınlık olma bilincinin anavatan ile var olan özel ilişki tarafından tanımlanması:* Diaspora olarak tanımlanan birçok göçmen topluluk, kendileri ve/veya yerleştikleri ülkenin halkları ya da idareleri tarafından azınlık statüsünde değerlendirilmektedirler. Türkiye’de resmi düzeyde Giritli göçmenler azınlık statüsünde görünmemektedirler; keza kendilerinin de böyle bir talebi bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu olan “azınlık olma bilinci” değil, kimliksel anlamda bir farkındalıktır. Bu farkındalık kendisini göçmen kimliği ve Girit Adası ile

⁹⁶³ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁶⁴ 8 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁶⁵ 1 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁶⁶ 2 Numaralı Kaynak Kişi

bütünleştirdiği için, diasporanın bu özelliğinin Giritliler için geçerli olduğu söylenebilir.

f. *Topluluğun, anavatanın refahı ve zenginliği için çaba harcanması:*

Göçmen bir topluluğun, anavatan lehine diasporik faaliyetlerde bulunmasına en güzel örnek, Yahudi, Ermeni ve Rum diasporalarının bulundukları ülkelerde, kendi köklerinin dayandığını düşündükleri İsrail, Ermenistan ve Yunanistan'ın çıkarları için yürüttükleri politikalarlardır. Diasporik bir toplumsal yapı sergilemenin diğer bir koşulu olarak *Safran*'ın öne sürdüğü, “anavatanın refahı ve zenginliği için çaba göstermek” Giritli göçmenler için söz konusu bile değildir. Çünkü Adanın Yunanistan'a bağlı olması ve bu ülkeye dair güdülen bir önyargının varlığı buna engel olmaktadır. Birer Türk vatandaşı olarak Giritli göçmenlerde, Girit Adasının refahı ve zenginliği için çaba sarf etme durumuna rastlanılmadığı gibi, Yunanistan ile Türkiye arasındaki zaman zaman şiddeti artan politik çekişmenin varlığı dolayısıyla, bundan özellikle kaçınılmaktadırlar. Enformel bir görüşmede, bir kaynak kişinin aktarımı, Giritli göçmenlerde bu konuda var olan genel düşünceyi örneklemektedir:

Bize yarım gavur da dediler, Rum da. Ama biz Rum olsak ve kendimizi öyle hissetsek, gider Girit'te yaşırdık. Ya da ne bileyim, Yunanistan için faaliyetlerde bulunurduk. Hiçbir Giritli vatanını satmaz; hiçbir Giritli vatan haini değildir. Bir Yunanlı bizi kullanmaya kalksa, onu ilk vuran kişi yine bir Giritli olur. Giritlinin

*aklının ucundan bile geçmez Girit lehine düşünmek. Orası artık bizim değil; biz bunu biliyoruz.*⁹⁶⁷

5.2.3. Kimliğin Yeniden Keşfi

*“Biz, Girit hakkında hiçbir şey bilmezken bile ‘Biz Giritliyiz’ diyorduk”*⁹⁶⁸

Kimlik, kişinin kendini ifade etmesinin bir yoludur. Fakat bir bireyin kendisini tanımlama şekli zamana, mekâna, deneyimlerine, iç ve dış dinamiklere göre değişimler gösterebilir. Bu şekilde kimlik de değişir. Bir bireyin sahip olabileceği birden fazla kimliği olduğunu belirten *Güleç* de, kimliğin çoğulluğunu üç temelde açıklamaktadır: Birincisi, tarihsel olarak insanoğlu her zaman çoğul toplumsal birimlerde yaşamıştır ve bunların her biri de doğası gereği çoğul kimlik birimleridir; kişiler de bu çoğul toplumsal birimlerden etkilenirler. İkincisi, bireysel ve toplumsal yaşam çok boyutludur; tek boyuta indirgenemezler. Dolayısıyla çok boyutluluk çok kimliklilik demektir. Son olarak insan, düşünen, planlayan bilinçli bir varlıktır; yani kendi iradesiyle birden fazla kimlik oluşturabilme yetisine sahiptir. Bu durum da insanların çoğul kimlik birimleri oluşturmasını sağlar.⁹⁶⁹

Giritliler özelinde çoklu kimlik irdelenecek olursa, günümüzde sürekli yenilenen ve tanımlamaları değişen dinamik bir *Giritlilik* kimliğinden bahsetmek mümkündür. Bu dinamizme kaynaklık eden en önemli unsurlar, çağımızın iletişim

⁹⁶⁷ Enformel Görüşme: Kaynak Kişi 30-35 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, Girit göçmeni, lise mezunu, esnaf.

⁹⁶⁸ 28 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁶⁹ Cengiz Güleç (2002), *a.g.m.*, s. 65-66.

olanakları ile göçmenlerin yerleşim yerlerinde kurulan etkin sivil toplum kuruluşlarıdır. Bunlar, *Giritlilik* kimliğinin canlı tutulmasına katkılarının yanısıra kimliğin yeniden keşfine de aracılık etmektedirler.

Çoklu kimlik bağlamında, kuşaklar arasında kimlik algılamasının farklılaşması söz konusudur. Giritlice bilen kuşak için kimliğin baskın unsuru çoğu zaman ana dil iken, sonraki kuşaklar için *Giritlilik* kıstası, kimi zaman kan bağı kimi zaman Girit yemekleri kimi zamansa “içten gelen bir duygu”dur.

*Gençlerde kültür seviyesi çok küçük... Yeni nesilde, araştırma, inceleme yok. Giritlilik kimliğini yeni kuşak taşıyamadı. En büyük sebep yerli halk... Giritlileri aşağı görüyordu, hakir görürdü. Sadece dilden dolayı... Yarı gavur derlerdi. Giritlilerin yemeklerine hayranlardı, kılık kıyafetlerde de ilk önceleri fark vardı ama sonra o da düzeldi. Sadece Giritlice konuşmalarından dolayı... Çocuklarımda, gençlerde Girit'e düşkünlük nerde... Genel olarak yok. Neden koptular? Oradan koptuktan sonra, aradan geçti çok büyük bir süre. Tam manasıyla demirler soğudu; ikisi de... Yani kaynak tutmuyor.*⁹⁷⁰

⁹⁷⁰ 1 Numaralı Kaynak Kişi

Daha eski kuşaklar tersini düşünse de özellikle yeni kuşak Girit göçmenlerinde, Girit Adasına, geçmişe ve kendi köklerine yönelik yoğun bir ilginin varlığından bahsedilebilir.⁹⁷¹ Çağın iletişim olanakları sebebiyle bu kuşakta “atalarının geldiği yere” duyulan ilgi, *Giritlilik* kimliğini canlı tutan etmenlerden biridir ve bu iletişim olanakları, kimlik algılaması ve aktarımında önemli rol üstlenmektedir. Sanal ortamdaki sayısız paylaşım sitelerinin, özellikle son kuşak Giritliler üzerinde hayli etkin olduğu gözlemlenmiştir. Paylaşılan videolar, sözlü tarihe dair kayıt altına alınan mülakatlar, aile fotoğrafları, Girit Adasının tarihi ve göç üzerine tartışma panoları son kuşak Giritlilerin aktif biçimde faaliyet gösterdikleri konulardandır. İnternetteki tartışma ve paylaşım oturumlarında, farklı coğrafyalara yayılmış durumdaki Giritlilerin diğer illerdeki akrabalarını bulma çabalarına, aile tarihini aktarma uğraşlarına da rastlanmaktadır.⁹⁷²

Son kuşak bir Girit göçmeni, Girit’i internet vasıtasıyla araştırıp araştırmadığı sorusuna şu yanıtı vermektedir:

Girit’i merak edip internetten baktım. Deniz kıyısında bir yer ve çok güzel; turistik bir yere benziyor. Onu gördüm. Sürekli ‘Giritliyiz, Giritliyiz’ diyorlar, ben dedim ‘neresi burası?’ Sadece fotoğraflarına bakmak için araştırmalarda bulundum. İnterneti kullanmadan önce, annem babam ne kadar biliyorsa o kadar biliyordum. İlk, dedim ‘Acaba neden geldiler?’ Bir de baktım

⁹⁷¹ “Atalarının geldiği yere” duyulan ilginin, özellikle 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi Anlaşması ile gelenlerde son derece yoğun şekilde olduğu gözlemlenmiştir.

⁹⁷² İnternetteki arama motorlarına “Girit/Girit göçmenleri/Girit Mübadilleri” şeklinde anahtar kelimeler girildiğinde, sanal ortamdaki birçok paylaşım ve tartışma platformalarına ulaşılabilir.

*fotoğraflar güzel... Şu an bulunduğumuz yerden daha güzel görünüyor. Dedim, 'İnsan orayı bırakıp buraya geldiyse, kesin bir şey olmuştur.' Sonradan düşündüm; orayı bırakıp buraya geldilerse, kesin orda onları rahatsız eden, istemedikleri bir şey olmuştur. Ondan sonra araştırdım, orada karışıklıklar, isyan olduğunu, ondan sonra buraya geldiklerini öğrendim.*⁹⁷³

Giritlilerin aktif oldukları, sayısı gün geçtikçe artan sivil toplum kuruluşları ve dernekler de kimliğin gelecek kuşaklara aktarımına dair önemli birer unsurdur. Osmanlı coğrafyasında nüfus hareketleri üzerine çalışmalar yürüten *Karpat*, Balkanlar, Kafkaslar ve/veya Kırım'dan Türkiye'ye gelmiş göçmenlerin çoğunun ve onların torunlarının, köklerinin bulunduğu ülkelerdeki akrabalarıyla ilişkilerini sürdürdüklerini ya da en azından, atalarının topraklarına ait anılarını canlı tuttuklarını belirtmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin geçmişe özlem duymayan bir ulus yaratmak ve laik bir Türk siyasal kimliğini oluşturmak istediğini, bu yüzden de bölgesel ya da diğer "bölücü" ilişkilere dayalı örgütleri yasakladığını öne sürmektedir. Türk hükümetlerinin daha önce yasakladığı etnik-bölgesel türden örgütlenmelerin, günümüzde artık daha rahat biçimde gerçekleştiğini vurgulayıp, özellikle SSCB ve Yugoslavya'nın dağılmasının eski kimlik ve anıları yeniden canlandığından dolayı "Kırım Türkleri", "Kafkasyalılar", "Balkan Türkleri" gibi adlar taşıyan yeni örgütlenmelerin belirlediğini işaret etmektedir.⁹⁷⁴ *Özbudun* ise farklı dillerden yayınların, kültürel derneklerin, araştırma gruplarının ve internet sitelerinin son dönemde birdenbire artmasının, yani "şişeden cini çıkaran" şeyin nedenini, "son Kürt

⁹⁷³ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁷⁴ Kemal H. Karpat (2005b), *Türkler Osmanlı Atalarını Hatırlıyorlar, Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si* (Der. Kemal Karpat), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 13.

isyanı” ya da “Kürt mücadelesi” olarak betimlediği gelişmelerin yol açtığını savunmaktadır.⁹⁷⁵

Günümüzde Giritli göçmenlerin, kurdukları dernekler çatısı altında örgütlenmesinin sebebi Karpat ve Özbudun’un çıkarımları olabilir. Bu derneklerin son on yıllık süreçte, 2000’li yılların başından itibaren oluşmaya başlaması da bu çıkarımları desteklemektedir. Bunun yanı sıra görünen odur ki yakın geçmişte, “Lozan Mübadilleri Derneği”⁹⁷⁶ gibi mübadil ya da tüm Balkanları kapsayan Balkan göçmenleri dernekleri içinde yer bulan Giritliler, günümüzde daha çok “Girit” adı taşıyan örgütlenmelere üye olmakta ve kendi kimliksel oluşumlarını daha net bir biçimde ortaya dökmektedirler.⁹⁷⁷ Günümüzde üyelerinin çoğunluğunu Giritli göçmenlerin oluşturduğu ve isminde “Girit” adı geçen toplam on bir adet dernek faaliyet göstermektedir:

⁹⁷⁵ Sibel Özbudun (2010), **a.g.e.**, s. 35-40.

⁹⁷⁶ İstanbul merkezli Lozan Mübadilleri Derneği, 34-023/146 kod numarası ile kurulmuş, Türkiye genelinde faaliyet gösteren hayli etkin bir sivil toplum kuruluşudur.

⁹⁷⁷ Bu derneklerin organize ettiği Girit seyahatlerine yoğun katılım, Girit göçmenlerinin Adaya ilgisinin birer göstergesidir. Türk-Yunan politik ortamının yumuşadığı günümüzde bu gezilerin sayısı giderek artmaktadır.

Derneğin Adı	Dernek Merkezi
<i>Giritliler Kültür Dostluk ve Yardımlaşma Derneği</i>	Davutlar/Kuşadası, Aydın
<i>Girit Türkleri Kültür ve Dostluk Derneği</i>	İzmir
<i>Girit Göçmenleri Kültür ve Dayanışma Derneği</i>	İzmir
<i>Giritliler Derneği</i>	Antalya
<i>İçel İli Girit Türkleri Dostluk ve Dayanışma Derneği</i>	Mersin
<i>Girit Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği</i>	Tarsus, Mersin
<i>Çukurova Girit Mübadilleri Kültür ve Dayanışma Derneği</i>	Adana
<i>Giritliler Yardımlaşma Derneği</i>	İskenderun, Hatay
<i>Girit ve Rumeli Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği</i>	Gemlik, Bursa
<i>Girit Köylüleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği</i>	Ümraniye, İstanbul
<i>Girit ve Ege Adaları Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Araştırma Derneği</i>	Eminönü, İstanbul

Son kuşak bir Girit göçmeni, göçmen derneklerinin kimlik üzerine katkısını şu şekilde değerlendirmektedir:

*Dernek ya da internet siteleriyle, insanlar birbirleriyle daha iyi tanıyabilecek, akrabalar birbirlerini tanıyabilecek. Beni yaşımda olanlar, benim gibi pek bir bilgiye sahip değiller, kulaktan dolma bilgiye sahipler. Dernek, vesaire ile bilgili kişilerden en azından dinledikleriyle bir şeyler öğrenebilirler. Genç kuşakta, ilgili olan %70'tir. İnsanlar burada kahveye gidiyor, hiçbir şey bildikleri yok. Dernekle, insanlar toplanıp bir şeyler öğrenecekler, bu da çocuklara, o da çocuklarına aktarabilecek.*⁹⁷⁸

⁹⁷⁸ 3 Numaralı Kaynak Kişi

Davutlar'daki Giritliler, dernek başkanı Yunus Çengel öncülüğünde, Türkiye'deki tüm Giritlilere ve bu kültüre ilgi duyanlara yönelik "Giritliler" adlı bir gazete çıkarmaktadırlar. Üç ayda bir yayınlanan ve şu ana dek dört sayısı çıkan gazetenin Girit kültürünü yansıtmayı amaçladığını ve Lübnan, Suriye, Mısır, Libya gibi yurtdışındaki Girit kökenlilere de hitap etmeye başladığını söyleyen Çengel, bir diğer amaçlarının Anadolu ile Girit arasında dostluk köprüleri inşa etmek olduğunu belirtmektedir.⁹⁷⁹

Yunanistan'da da zaman zaman Türkiye'deki Girit göçmenlerine dair haberler yayınlanmaktadır. Günlük Kathimerini Gazetesi, Davutlar'a yerleşen Müslüman Giritlilere dair haberinde onları, "*Hâlâ Giritlice konuşan, madinades söyleyen, zeytinyağı ve ot yiyerek ömrünü uzatan Giritliler*" olarak tarif etmektedir. Gazetenin haberine göre üçüncü ve dördüncü kuşak Giritliler, Girit ile olan ilişkilerini geliştirmek istemektedir.⁹⁸⁰

Tarih, müzik, dil, yemek kültürü üzerine yayımlanan kitap ve makalelerin de son kuşak Giritliler üzerinde hayli etkin olduğu da birer gerçektir. Giritli ailelerin eğitime verdikleri değer ve Giritlilerin okuma-yazma konusundaki istekleri hesaba katıldığında bunların önemi daha da artmaktadır.⁹⁸¹

⁹⁷⁹ 28 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁸⁰ Özlem Yaşayanlar (Çev.) (2011), *Müslüman Türkler-Kathimerini Gazetesi, Giritliler Gazetesi*, 1 ve 2. Sayı, Ocak/Mart 2011.

⁹⁸¹ Armutçu, göçmenlerin Girit'e son dönemlerdeki ilgilerini şu cümleleriyle vermektedir: "*Dedelerinin, ninelerinin kopup geldiği adayı keşfettiler, Girit ruhunu canlandırdılar. Artık 'ailemin evine gidiyorum' turları düzenliyor, Girit yemeklerini gün ışığına çıkarıyor, Girit lokantaları açıyor, Girit kitapları yazıyorlar*"; Emel Armutçu (2004), *Yeni Giritliler*, **Hürriyet / Pazar**, 28.11.2004.

Dış politikada yaşanan bazı siyasi gelişmelerin, özellikle de Kıbrıs meselesinde Girit Adasının Türklerin denetiminden çıkmasına yapılan vurgunun, *Giritlilik* kimliğe etkisi görülmektedir. Girit'teki Müslüman varlığının Adada sahipsiz bırakılmasının ve Osmanlı'nın izlediği yanlış politikaların dile getirildiği çalışmalar, TV programları ve yayınlar,⁹⁸² -ister istemez- Girit kökenlileri etkilemekte⁹⁸³ ve kökenlerine ve kimliklerine bağlılıklarını arttırmaktadır. Kıbrıs meselesi sürüncemede kaldığı müddetçe, bunun Giritliler üzerindeki etkisi devam edecektir.⁹⁸⁴

Giritliler, dilini konuşamadıkları yeni vatanlarında artık kendilerini yabancı hissetmemektedirler. Davutlar'da göçmen derneği vasıtasıyla Girit geceleri düzenlenmekte, şenlikler organize edilmektedir.⁹⁸⁵ Girit tarihi ve göç üzerine,

⁹⁸² Girit ve Kıbrıs Adalarının tarihsel kaderi, ciddi bir biçimde benzerlikler içermektedir. Doğu Akdeniz'i hâkimiyet altına almanın iki anahtarının bu Adalarda olması, Girit ve Kıbrıs'ı tarih boyunca askeri ve siyasi çekişmelerin odağı haline getirmiştir. Dolayısıyla Kıbrıs Adasının geleceğinin tartışıldığı günümüzde, Girit'in Türk hâkimiyetinden çıkışına göndermelerde bulunulup, Kıbrıs'ta aynı hataların yapılmamasının salık verilmesi bu yüzden anlaşılabilir. *Denктаş* çalışmasında, Girit'in Yunanistan'a bağlanmasını amaçlayan "Emersis" ile Kıbrıs'ın İngiliz himayesinden kurtulmasını, sonrasında da Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Yunanistan'a bağlanmasını simgeleyen "Enosis" arasında bir bağ kurmaktadır; Rauf Denктаş (2004), **Kıbrıs Girit Olmasın**, İstanbul: Remzi Kitabevi. Ayşe Nühket Adıyeke ve Nuri Adıyeke'nin çalışmalarında da iki Adanın tarihsel benzeşmelerine vurgular yapılmaktadır; Ayşe Nühket Adıyeke, Nuri Adıyeke (2006), **Fethinden Kaybına Girit**, İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık. Kıbrıs meselesini tartışan çok sayıda internet paylaşım sitelerinde de iki Ada üzerine oynanan oyun arasındaki yöntem benzerliğine atıflar bulunulmakta, hatta Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılım sürecine eleştiriler getirmektedir: "*Rum-Yunan ikilisinin Kıbrıs'ta tezgâhladığı oyun aynen Girit'te oynanan oyundur. (...) Değişen sadece aktörler topluluğudur. Eskiden her devlet kendi adıyla sahnede iken, bugün Avrupa Birliği adı altında gizlenmektedir. (...) Girit'te yaşananları ve dönen oyunları Kıbrıs'ta bilmeyen Türk yoktur. (...) Kıbrıs asla Girit olmayacaktır*"; Ahmet Gülay, www.kibris1974.com/kibris-girit-olmasin, (Görüntüleme Tarihi: 12.04.2010).

⁹⁸³ Kaynak Kişi Günser Bozoklar'ın ifadesini, gerçekleştirdiği çalışmada aktaran Özer, 1974 Kıbrıs çıkartması sırasında çevrelerinde 'yarı gavur' olarak değerlendirilen Giritlilerin kendilerine evde bile Yunanca konuşmayı yasakladıklarını belirtmektedir; Metin Özer (2007), **a.g.e.**, s. 219.

⁹⁸⁴ Girit ve Kıbrıs arasındaki ilintiye dair ayrıca bkz. İdris Aksoy (2006), **Girit ve Girit'teki Ayrılıkçı Hareketlerin Tarihi Süreci ve Kıbrıs'a Yansımaları** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁹⁸⁵ Davutlar'da 16.05.2010 tarihinde düzenlenen "Giritliler Şenliği" afişi için bkz. Etnofotografi - Fotoğraf i.1; Mersin'de 20.02.2011 tarihinde Girit göçmenleri tarafından organize edilen "Yemekli Toplantı" davetiyesi için bkz. EK 8. Kuşadası'nda Prof. Dr. Ayşe Nühket Adıyeke ve Yrd. Doç. Dr.

Davutlar ve Kuşadası’nda paneller tertip edilmektedir. Katılımın hayli yüksek olduğu bu organizasyonlara göçmenler tarafından olumlu tepkiler de gösterilmektedir. Osmaniye Mahallesi özelinde, göçmenlere dair bu gibi etkinliklerin kültürel kimliğin yaşatılması ve alt kuşaklara aktarımında önemli roller üstleneceğine şüphe yoktur.

Nuri Adıyeke tarafından sunumları gerçekleşen “Osmanlı Egemenliğinde Girit ve Sonrası” adlı panel fotoğrafı için bkz. EK 9.

V. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma, “*Girit’ten Anadolu’ya Gelen Göçmen Bir Topluluğun Etnotarihsel Analizi: Davutlar Örneği*” başlığını taşımaktadır ve etnotarihsel bakış açısıyla, her nüfus hareketi gibi çok boyutlu olan bir göçün, tarihsel süreçte göçmen kimliği ile olan ilintisini açıklama niyetindedir. Ele alınan nüfus hareketinin yakın geçmişte değil de günümüzden yaklaşık bir asır öncesinde, 19. yüzyılın sonunda olması, alışlagelmiş göç çalışmalarından farklı bir biçimde olayın ele alınması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla göçmen topluluğun yer değiştirme eylemini gerçekleştirdiği döneme değinilerek ve göç edilen yerin Girit Adası, yerleşilen yerin ise Anadolu olduğunun altı çizilerek disiplinler arası bir çalışma prensibi ortaya konulmuştur.

Göç kavramı, nedeni, sonuçları, büyüklüğü, etkilediği nüfus, gelinen ve yerleşilen coğrafya bakımından sosyoloji, tarih, antropoloji, psikoloji, coğrafya, hukuk gibi birçok sosyal bilimin çalışma sahasına girmektedir ve göç kavramı ve kuramları üzerine bu bahsi geçen bilim dallarında göçün tüm evrelerini kapsayacak biçimde günümüze dek sayısız çalışma gerçekleşmiştir. Bu çalışma her ne kadar “zorunlu iç göç” olayına tarihsel bir örnek verip, “güvenlik nedeniyle ortaya çıkan bir iç göç” adlandırmasıyla göç kavramına yeni bir yaklaşım ortaya koymuş olsa da diğer araştırmalardan bu çalışmayı farklı kılan yan burası değildir. Kezâ, özellikle Osmanlı dönemindeki Girit Adası üzerine de birçok çalışma yayınlanmıştır ve bunların bir kısmı da Girit göçmenlerinin Anadolu’ya -gerek mübadelede gerek mübadele öncesinde- iskânlarıyla ilgilidir. Fakat 1890’larda iskân edilenler hakkında çalışmalar sınırlı sayıdadır. Bu çalışma, Girit göçmenleri ile diğer göçmen ya da yerli

gruplar arasındaki iletişim, etkileşim ve çatışmanın gözlenebileceği özgün bir yer olan Davutlar'a iskân edilenleri ele alması ve bu yerleşim biriminin ve buraya yerleşenlerin yazılı olmayan tarihi üzerine etnotarihsel değerlendirmeler yapmasıyla önem arz etmektedir.

Kültürel kimlik -en dar kapsamıyla-, bir etnik ve/veya azınlık ya da bir göçmen grubun belli bir unsurunun ön plana çıkmasıyla belirginleşmektedir. O grubun kendisine has bir sosyal âdeti ya da âdetleri yaşatmaları da onların kültürel kimliklerini göstermektedir. Bu çalışmada ele alınan “göç ile şekillenen tarihsel bellek, ana dil Giritlice ve bununla bağlantılı müzik, mani gibi her türlü kültürel öge, Bektaşilik ve yemek kültürü” Davutlar'daki Girit göçmenlerinin kültürel kimliklerini yansıtmaktadır. Genel olarak ifade edilirse, Giritlilerin kimliklerini belirlemede, göç olayı ile bütünleşen geçmiş kolektif yaşamlarının tecrübesi ve kültürlerine özgü koşullar etkili olmuştur.

Tarihsel belleğin, bir insan topluluğunun yaşadığı belirli bir yerleşim yerinde oluşması ve kurumsallaşması belli bir zaman diliminde gerçekleşmektedir. Üzerine çalışılan göçmen topluluğun, göç üzerinden yüzyılı aşkın süre geçtiği için tarihsel bellek babında yerleşmiş ve kurumsallaşmış bir kolektif bellekten söz etmek mümkündür. “Güvenlik nedeniyle ortaya çıkan zorunlu iç göç”, bu nüfus hareketinin üzerinden bir asırdan fazla süre geçmesine karşın dördüncü kuşağa dek göçmen kimliğinin bir betimleyicisi olarak hafızalardadır. Anayurdu “dışardan” bir sebeple, istemsiz ve birden bire (ya da göçmenlerin çok sık kullandığı biçimiyle “üst başlarıyla”) terk etmek, daha doğrusu terk etmek zorunda kalmak, göçün yarattığı

psikolojik çöküntüyle birlikte, göç olayı ile şekillenen bir grup kimliğinin oluşumuna ve bunun kuşaktan kuşağa aktarımına sebebiyet vermiştir. Bu olayın yarattığı sarsıntıya ek olarak, kendileri için inşa edilen bir göçmen köyüne (Osmaniye'ye) iskân da tarihsel belleğin oluşumunda bir diğer etkidir. İskânın ve iskân edilen mekânın algısının da “Sultan Hamit Evleri” imgesi ile bütünleştiği görülmektedir. Dolayısıyla göç ve iskân, tarihsel belleği şekillendiren unsurlardır.

Giritlice, Giritlilerin kültürel kimliklerini vurgulayan bir başka öğedir. Anadolu'nun son sözlü dillerinden biri olan Giritlice, göç ile birlikte Anadolu'ya gelmiştir. Anadolu'daki Girit kültürüne dair mani, türkü, çalgı ve dans öğelerin devamlılığı, Giritlicenin varlığı ile yakından bağlantılıdır. Günümüzde Girit'te dahi rastlanılmayan bir asır öncesine ait bu diyalektik, bunu konuşan kişi sayısının hızla azalmasıyla da büyük bir tehdit altındadır. Ana dil meselesi ise, göçmenlerin Anadolu'ya yerleşimleri ardından sosyo-kültürel açıdan karşılarına çıkan en büyük güçlük olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Giritlice, ilk kuşak göçmenlerin genellikle bildikleri tek lisandı. Anadolu'ya gelen ilk kuşağın lisan sorunu, Cumhuriyet sonrası aşılmış, ulus-devlet politikalarının Türkçe konuşmayan topluluklara dair yürüttüğü eğitim de dahil olmak üzere her türlü uygulama; göçmen ailelerin bu dili sonraki kuşağa aktarmada gösterdikleri istemsizlik; Giritlicenin gerek sosyal ilişkilerde gerekse resmi işlerde “geçerli bir dil olmaması”; bu dilin yazılı değil sözlü olarak aktarılması; yaşanan mekânın yeni yerleşimcilerin de gelmesiyle giderek kozmopolit bir yapıya dönüşmesi ve dolayısıyla kültürün melezleşmesi, Giritlicenin alt kuşağa aktarımına sekte vurmuş ve nihayetinde son kuşağa gelindiğinde sadece Türkçe konuşan bir Giritli göçmen topluluğunun belirmesine neden olmuştur.

Burada özellikle üzerine durulan nokta, bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nin, Türkçe konuşmayan her bir topluluğa, özelde de Giritlilere dair politikalarıdır. Girit göçmenlerinin kimliksel değişim ve dönüşüm sürecinde hiç şüphesiz ki Türkiye Cumhuriyeti'nin uyguladığı bu politikaların rolü büyüktür. Müslüman olan her bir topluluğu, etnik köken ayrımı gözetmeksizin “Türklük” şemsiyesi altında toplamayı öngören bu politika, gerek dil ve eğitim gerekse yürüttüğü tüm kültürel uygulamalarla, kimliksel başta olmak üzere her türden ayrılıkları en aza indirgeyip, kendi çizdiği sınırlar çerçevesinde bir vatandaş profili ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu politika zaman zaman ırkçılıkla da suçlanmış, Türkiye Cumhuriyeti'nin homojen toplum yaratma uğruna asimilasyon politikalarını en sert biçimde uyguladığı da iddia edilmiştir. Türkiye'nin, Cumhuriyetin ilk yıllarında ırkçı bir politika uyguladığı görüşlerine karşı çıkan *Aktar*, teknik anlamıyla ırkçılık uygulamalarının ancak modern sanayi toplumundaki devletin gerçekleştirebileceği bir şey olduğunu ve Türkiye'deki milliyetçilerin ve onların ellerindeki devlet yapısının ırkçılık gibi büyük ve ciddi bir politikayı hayata geçirecek donanımına sahip olmadığını vurgulamaktadır. Kaldı ki Anadolu'nun etnik ve dinî yapısını iyi bilen Kemalistler ona göre, böyle bir projenin altından kalkamayacaklarının gayet farkındaydılar.⁹⁸⁶ Gerçekten de eğer uygulanan politika ırkçılık esasına göre olsaydı, “Türklüğün” unsurları net bir biçimde ortaya konur ve -

20. yüzyılda örnekleri görülen ırkçılık politikalarında olduğu gibi- buna uymayan

⁹⁸⁶ Ayhan Aktar (2006), *Tek Parti Döneminde 'İrkçılık' Meselesi, Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 283-284. *Mardin*'e göre Türkiye'de ırkçılığın bir kimlik çerçevesi ve bir iman kaynağı olarak çalışmasını önlemenin tek yolu Türkiye'de kuvvetli bir müşterek kültür kurmakla sağlanacaktı. Fakat insanın günlük yaşayışına nüfuz eden değerleri kabul edilmesi anlamında, Türkiye'de ne 1960'larda ne de bu tarihten yirmi yıl önce homojen bir kültürden bahsetmenin olanaksız olduğunu vurgulamaktadır; Şerif Mardin (2006b), *Türkiye'de İrkçılık, Türk Modernleşmesi - Makaleler 4* (Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 353-354 (347-354).

unsurlar ayıklanmaya çalışılırdı. Yani, ırkçılığın “biz/siz” ayrımı çerçevesindeki “dışlama” güdüsü harekete geçer ve Türk olarak kabul görmeyenler “biz”den olarak algılanmazdı. Oysa Türkiye Cumhuriyeti’nin yaptığı şey ayrılıkları en aza indirgeyip, -özellikle gayrimüslim toplulukları “ötekileştirme”ye dönük politikalarına karşın- ülkede yaşayan tüm etnik ve dinî grupları “Türklük” çatısı altında birleştirmekti. Çünkü çağın bir gereksinimi olan ulusçuluk, birbirinden farklılık gösteren yerel kimlikleri ortak bir zeminde buluşturarak, bu farklılıkların bütünlük adına ikinci plana itilişini de beraberinde getirmiştir.⁹⁸⁷ Bununla birlikte hiçbir devlet, göç yoluyla etnik olarak farklılaşmış bir toplum inşa etmek istemese de, yine de emek piyasasının gerektirdiği politikalar -toplumsal ilişkiler, kamu politikaları, ulusal kimlik ve uluslar arası ilişkilere dönük uzak sonuçlarla birlikte- çoğunlukla etnik azınlıkların oluşmasına neden olur.⁹⁸⁸ Giritlilerin bir etnik azınlık olup olmadığı tartışması bir yana, ortada bir *Giritlilik* algısının olduğu muhakkaktır.

Nasıl ki Yunanistan’daki dili Türkçe olan ve Yunanca bilmeyen göçmenlerin Yunan ulusuna katılımı kendine özgü koşullarda gerçekleştiyse,⁹⁸⁹ Türkçe bilmeyen Giritlilerin de Türk ulusuna katılımı tamamıyla bu topluluğa özgü sosyo-psikolojik ve kültürel nedenlerle gerçekleşmiştir. Bu süreçte devlet politikaları etkin olsa da başat rol oynamamış, bu topluluğun Türk ulusuna katılımı gönüllü gerçekleşmiştir. Bu durum en iyi biçimde, Girit göçmenlerinin Anadolu’da yerleştikleri/yerleştirildikleri her coğrafyada Türkiye Cumhuriyeti’nin ilkelerine bağlılıklarıyla açıklanabilir.

⁹⁸⁷ Himmet Hülür, Gürsoy Akça (2007), *İmparatorluktan Cumhuriyete Siyasal Bütünlük ve Ulusçuluk Söylemi*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı: 22, Güz 2007, s. 317 (311-334).

⁹⁸⁸ Stephen Castles, Mark J. Miller (2008), *a.g.e.*, s. 29.

⁹⁸⁹ Nikos Marantzidis (2005), *a.g.m.*, s. 106.

Davutlar örneğinde Giritlilerin kültürel kimliklerine dair diğer iki unsur Bektaşilik ve yemek kültürüdür. Osmanlı'nın özellikle yeni fethettiği Balkanlarda bu tarikatın etkinliği ve yaygınlığı bilinmektedir. Girit Adasında da Bektaşilik hayli geniş bir taraftar kitlesi bulmuştu ve Anadolu'ya göç eden Giritli Müslümanların kayda değer bir kısmı da bu tarikata bağlılardı. Girit Bektaşiliğini diğer Balkan topraklarındaki Bektaşilikten farklı kılan nokta ise, Adadaki ritüellerin Bektaşiliğin görüldüğü tüm coğrafyalardaki uygulamalarının aksine, Adaya hâkim dil olan Giritlice gerçekleşmesidir. Bektaşilik ve Giritlice ritüeller, göçün ardından Anadolu'ya da ulaşmıştır. Fakat ana dilleri sebebiyle zaten yerel haktan tepki çeken bir göçmen topluluğun yerelden farklılığına, bir de mezhepsel bir takım farklılıklar eklemesi, Giritlilerin yeni yerleşim yerlerine uyum aşamalarını hayli geciktirici bir etki yaratacaktı. Dolayısıyla bu gibi kaygılar ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tekke ve zaviyelere dair yürüttüğü politikalar nedeniyle günümüzde Davutlar'da Bektaşi tarikatına mensup kişilerin sayısının oldukça azalmasına sebebiyet vermiştir. Fakat bu sayıca azalma, dinî ritüellerin gerçekleştiği dil olan Giritlicenin sonraki kuşaklara aktarılmamasının yarattığı bir sonuçtur. Tıpkı mani, türkü, müzik ve dansta olduğu gibi ana dille bağlantılı her bir kültürel öğenin varlığı, bu dilin kullanımının azalmasıyla tehlike altına girmiştir. Bektaşilik de ana dille icra edildiği için, o da bu süreçten etkilenmiştir.

Girit göçmenlerinin ve Girit kültürünün en bilinen yönü, yemekleridir. Kaldı ki Girit göçlerine dair tarihsel çalışmalardan sonra, Girit üzerine gerçekleştirilen araştırmaların çoğu da Girit yemekleri üzerinedir. Buna karşın, klasik bir Akdeniz mutfağı olan Girit mutfağının, *Giritlilik* kimliğiyle ilişkisi üzerine olanlar hayli az

sayıdadır. Oysa kimlik ile mutfak kültürünün yakın ilişkileri vardır ve bu ilişki Giritlilerde kendisini belirgin biçimde göstermektedir. Doğadan topladıkları yabani otları yiyen, salyangoz tüketen bir topluluğun mutfak kültürü nedeniyle “ötekileştirilmesi”, “ötekileştiren unsurun” sahiplenilmesine yol açmıştır. Giritlileri “diğer”lerinden farklı kılan bu unsur da böylelikle, Giritli kültürel kimliğinin ön plana çıkarılan bir ögesi olmuştur. Ana dilin ve bu dille bağlantılı tüm kültürel öğenin giderek kaybolması da bu topluluğun diğer tüm kültürel öğelerden yemek kültürlerini kendilerini betimlemede daha çok vurguluyor olması sonucunu doğurmuştur.

Sonuç olarak, Osmaniye Köyüne yerleşimin ardından göçmenlerin bir an önce üretime geçmesiyle -en azından kıtlık gibi tehlikenin arz etmediği- göreceli ekonomik refah ve iyi konut olanakları sayesinde, Giritli göçmenlerin Anadolu ile bütünleşmeleri daha çok maddi kültür yolu ile gerçekleşmiş; sosyal ve davranışsal bütünleşme ise Girit’e kıyasla toplumsal güven ve huzurun sağlanmasına karşın çok daha yavaş bir seyir izlemiştir. Bunda en önemli etken, yerel halkla kıyaslandığında Giritli göçmenlerin kültürel farklılıklarıdır. Ana dil, müzik, dans, giyim-kuşam, yemek, dinî inanış, üretim modelleri olarak özetlenebilecek bu farklılıklar nedeniyle Osmaniye Köyüne yerleştirildikten sonra Giritli göçmenler, çevre yerleşim birimlerindeki diğer Giritli komünlerle iletişim kurmalarına karşın yine de sosyo-kültürel olarak içe kapalı bir topluluk görünümü sergilemişlerdir. 1960’lara değin devam eden bu durum, Davutlar’ın diğer yerleşimcileriyle iletişim, etkileşim, evlilik yoluyla akrabalık ilişkileri ve özellikle karşılıklı ekonomik çıkarlar neticesinde değişime uğramıştır. *Giddens*’ın da dediği gibi, geçmişteki küçük, kapalı (*isolated*)

toplumların çoğunu tanımadığımız için, onları dinamik halleriyle araştırmamız, geçirdikleri değişimleri belirlememiz imkânsızdır. Ancak, günümüzdeki hâlleriyle inceleyerek, onları bir arada tutan şeyleri açığa çıkarabilir; iç-bütünlüklerini sağlayan faktörleri göstererek istikrarlarının kaynaklarını ortaya koyabiliriz.⁹⁹⁰ Giritliler özelinde bu iç-bütünlüklerini sağlayan faktörler, ana dilin kişilerce kullanıldığı sürece dek Giritlice ve bu dille bağlantılı olan her türlü kültürel öğelerdir. Bunlar mani, türkü, müzik ve dans şeklinde sıralanabileceği gibi, bunlara Bektaşî olanlar için ana dillerinde yaptıkları ibadeti de eklenebilir. Fakat gerek ulus-devletin, ulus yaratma projeleri ve ana dili farklı topluluklar üzerine politikaları gerekse Giritli göçmenlerin diğer gruplarla ve resmi idareyle ilişkilerindeki toplumsal ihtiyaçları gereği, bu dilin kullanımı kuşaklar boyunca giderek azalmıştır. Bunlara ek olarak, ana dillerinden ötürü diğer yerleşimciler tarafından bilinçli ya da bilinçsiz gerçekleşen bir toplumsal baskıyı da hesaba katmak gereklidir. Günümüzde ise Türkçe ve Giritliceyi konuşabilen çift dilli kimselere ancak en yaşlı kuşakta rastlanabilmektedir. Bu durumda Giritli göçmenlerde kimlik adına en çok vurgulanan unsur, dille bağlantılı kimliksel tanımlamaların yetmediği durumlarda, yemek kültürüdür. Bu sebeple Giritli göçmen kimseler kendilerini tanımlarken ve başkaları tarafından tanımlanırken, yemek kültürü beklenmedik ölçüde ön plana çıkmaktadır.

Nüfus hareketleri sonucunda günümüz Anadolu toplum yapısının oluştuğunu iddia etmek yanlış olmaz. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma süreciyle birlikte, “yitirilen topraklardan” Anadolu'ya yönelik Müslüman, Anadolu'dan

⁹⁹⁰ Anthony Giddens (2005), **a.g.e.**, s. 376.

İmparatorluktan kopan parçalara doğru ise gayrimüslim topluluklarının yoğun göçleri meydana gelmiştir. Balkanlar, Kırım ve Kafkasya'dan Anadolu'ya yönelik göçleri, 19. yüzyıl boyunca gözlemlenen en büyük demografik gelişme olarak niteleyen *Somel*, bütün bu nüfus hareketi günümüz Türkiye sınırları dâhilindeki kırsal kesimin nüfus kombinasyonunu azımsanmayacak ölçüde değiştirdiğini savunmaktadır.⁹⁹¹ *Kocacık* ise, çalışma kapsamında ele alınan Girit göçmenlerinin de dahil olduğu 1878-1900 yılları arasındaki göçlerin, sayıca diğer yıllardaki göçlerden en fazla olanı olduğunu belirttikten sonra, bu göçlerin Anadolu'nun toplum yapısındaki değişimlere yol açan ilk etkileri yaptığını ve bugünkü yapının oluşmasında temel görevi gördüğünü eklemektedir. Ona göre bu göçlerin önemi, kendisinden sonraki dış göç biçimindeki diğer nüfus hareketleri ile birlikte Türkiye'nin sadece toplumun sınıfsal yapısında değil, toplumsal-ekonomik yapısındaki etkileri ile beraber düşünüldüğünde daha iyi anlaşılmaktadır.⁹⁹² Göç ve göçmen kavramına farklı bir bakış açısıyla yaklaşan *Maalouf* ise, hepimizin köklerimizin dayandığı topraklara hiç de benzemeyen bir evrende yaşamaya zorlandığımızı; hepimizin başka diller, başka ağızlar, başka işaretler öğrenmek zorunda kaldığımızı; hepimizin kimliğimizi tehdit altında olduğu izlenimine kapıldığımızı söylemektedir. Ona göre bu yüzden göçmen statüsü, sadece doğup büyüdüğü yerden koparılan insanlar kategorisiyle sınırlı değildir; sadece bir örnek değeri kazanmıştır.⁹⁹³ Günümüz Türkiye'sinin toplumsal yapı çözümlemelerinde bu gerçeklerin de dikkate alınması, daha bilimsel değerlendirmelerin yapılabilmesine katkı sağlayacaktır.

⁹⁹¹ Selçuk Akşin Somel (1997), *a.g.m.*, s. 77.

⁹⁹² Faruk Kocacık (1997), *a.g.m.*, s. 142.

⁹⁹³ Amin Maalouf (2004), *a.g.e.*, s. 35.

Ele alınan göçmen topluluğun ana dili, dini inanışı ve yemek kültürü, bu topluluğun ayırt edici özelliği olarak öne çıkmıştır. Ancak, Girit göçmen kültürüne dair çalışmaların, Giritli göçmen topluluğu için neler ifade ettiği ve bunların tarihsel olarak nasıl bir ilişki ortaya koyduğu ileride yapılacak çalışmalarla açığa çıkarılmalıdır. Özellikle yeni kuşak Giritli göçmenlerin kimlik algılayışı, bu konuda gerçekleşecek başka çalışmalara kaynaklık edecektir.

KAYNAKÇA

Arşivler

(Kullanılan arşiv belgelerine dair ayrıntılar, dipnotlarda verilmiştir.)

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivi

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi

Davutlar Belediyesi Arşivi (Arşiv tasnifli değildir)

Kuşadası İlçe Nüfus Müdürlüğü Arşivi, Davutlar Nüfus Kütükleri, Cilt No: 13.

Devlet Kayıtları ve İstatistikler

Aydın Vilayet Salnamesi, 1326 Hicrî (1908).

Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı (1981), **Özdeyişleriyle Atatürk**, Ankara: Genelkurmay Basımevi.

Resmî Gazete, *Soy Adı Nizamnamesi*, Sayı: 2885, 20 Aralık 1934.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (2000), **Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi** (2. Baskı), İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

T.C. Başbakanlık İstatistik Genel Direktörlüğü (1936), **1935 Yılı İzmir Vilayeti Genel Nüfus Sayımı**, Sayı: 75, Cilt: 29, İstanbul: Devlet Basımevi.

T.C. Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü (1938-39), **İstatistik Yıllığı**, Cilt: 10, Ankara: Hüsnütabiat Basımevi.

T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (1983), **1980 Yılı Aydın İli Genel Nüfus Sayımı - Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri**, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.

T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (1988), **1985 Yılı Aydın İli Genel Nüfus Sayımı - Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri**, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.

T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (1993), **1990 Yılı Aydın İli Genel Nüfus Sayımı - Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri**, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.

T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (2002), **2000 Yılı Aydın İli Genel Nüfus Sayımı - Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri**, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) 2009 Nüfus Verileri

T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Cilt: 9, Devre: 2, İçtima: 49, (30.10.1340 / 1924), Ankara: T.B.M. Meclisi Matbaası.

T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Cilt: 10, Devre: 2, İçtima: 3, (6.11.1340 / 1924), Ankara: T.B.M. Meclisi Matbaası.

Kitaplar ve Makaleler

Abacı, Zeynep Dörtok (2009), *Balkan Savaşları'na Kadar Kırım ve Kafkasya'dan Yapılan Göçler: Osmanlı Devleti'nin Yaptığı Düzenleme ve Uygulamaların Kriz Yönetimi Açısından Değerlendirilmesi*, **Bursa'nın Zenginliği Göçmenler** (Ed. Zeynep Dörtok Abacı), Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, s. 58-72.

Açıkses, Erdal (2006), *Amerikalı Misyonerlerin Samsun ve Çevresindeki Faaliyetleri*, **Geçmişten Günümüze Samsun I.Kitap**, Samsun Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Eğitim Hizmetleri Daire Başkanlığı, Samsun, s. 175-197.

Âdem, Mahmut (2000), **Atatürkçü Düşünce Işığında Eğitim Politikamız**, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları.

Adıyeke, Ayşe Nükhet (1991), *Türk Basınında Girit'in Yunanistan'a Katılması (1908-1913)*, **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 47-70.

Adıyeke, Ayşe Nükhet (1993), *Girit'in Mehmet Ali Paşa Yönetimindeki Durumuna Dair Bir Rapor*, **Belgeler**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 293-315.

Adıyeke, Ayşe Nükhet (2000), **Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896-1908)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Adıyeke, Ayşe Nükhet - Adıyeke, Nuri (2000), *Yunan İsyanı Sırasında Girit'te İrtidad Olayları*, **Kebikeç (İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi)**, Sayı: 10, s. 107-113.

Adıyeke, Ayşe Nükhet - Adıyeke, Nuri (2006), **Fethinden Kaybına Girit**, İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık.

Adıyeke, Ayşe Nükhet (2006a), *1881 Yılında Girit Vilayetinde Yapılan Nüfus Sayımı ve Tartışmalı Sonuçları*, **Fethinden Kaybına Girit** (Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke), İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, s. 163-170.

Adıyeke, Ayşe Nükhet (2006b), *Rum Milliyetçiliğinin Gelişme Döneminde Girit'te Oluşan Türk Milliyetçiliği*, **Fethinden Kaybına Girit** (Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke), İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, s. 171-186.

Adıyeke, Ayşe Nükhet - Adıyeke, Nuri (2007), *Türk Denizcilik Tarihi Açısından Girit Savaşı ve Önemi*, **Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 9, Yıl: 5, s. 1-9.

Adıyeke, Ayşe Nükhet - Adıyeke, Nuri (Haz.) (2011), **Girit Nikâh Defteri (1916-1921) ve Girit'teki Aile Adları**, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları.

Adıyeke, Nuri (2002a), *Girit Seferine Konulan Nokta - Kandiye'nin Fethi ve Psikolojik Sonuçları*, **13. Uluslararası Türk Tarih Kongresi Bildiriler Kitabı** (4-8 Ekim 1999), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, Cilt: 3, Kısım: 1, s. 153-161.

Adıyeke, Nuri (2002b), *Girit Nikâh Defterleri ve Girit'te Evlilikler*, **Kebikeç (İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi)**, Sayı: 13, s. 39-47.

Adıyeke, Nuri (2006), *Girit Savaşları ve Hristiyan Orduları*, **Fethinden Kaybına Girit** (Ayşe Nükhet Adıyeke, Nuri Adıyeke), İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, s. 27-42.

Alan, Gülbadi (2001), *Protestan Amerikan Misyonerleri, Anadolu'daki Rumlar ve Pontus Meselesi*, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 10, Yıl: 20, s. 183-208.

Ak, Seyit Ali (2004), **Girit'ten İstanbul'a Bahaettin Rahmi Bediz**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Akçiçek, Eren (1994), *Girit Türkleri'nin Mutfağı, Yedikleri Otların Beslenme ve Sağlık Yönünden Değerlendirilmesi*, **Standart**, Şubat 1994.

Akçura, Yusuf (1940), **Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)**, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Akdoğan, Nuran Savaşkan (2009), *'Madamlar Yavaş Yavaş Ortadan Kayboluyorlar': Erken Cumhuriyet Dönemi Kampanyaları ve Yahudi Kimliği, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 148-177.

Akgül, Mehmet (2009), *Din Anlayışı ve Dinî Hayat*, **Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)** (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 423-450.

Akın, Himmet (1968), **Aydınöğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Akkayan, Taylan (2002), *Türkiye’de İç Göçler ve Sorunlar*, **Antropoloji**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sayı: 15/2002, s. 29-61.

Aktar, Ayhan (1996), *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uygulanan ‘Türkleştirme’ Politikaları*, **Tarih ve Toplum**, Cilt: 26, Sayı: 156, s. 324-338.

Aktar, Ayhan (2000), **Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktar, Ayhan (2006), *Tek Parti Döneminde ‘İrkçilik’ Meselesi*, **Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aladağ, Ertuğrul (1995), **Andonia - Küçük Asya’dan Göç**, İstanbul: Belge Yayınları.

Alexiou, Margaret (2002), **After Antiquity: Greek Language, Myth, and Metaphor**, New York, USA : Cornell University Press.

Alkan, Mehmet Ö. (2005), *İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim*, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si** (Der. Kemal Karpat), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 73-242.

Altındal, Aytunç (2010), **Devlet ve Kimlik**, İstanbul: Destek Yayınevi.

Andrews, Peter Alford (1992), **Türkiye’de Etnik Gruplar** (Çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık.

Arabacı, İsmail (2009), **Türklerin ve Türkiye’nin Toplum Yapısı**, İstanbul: Yayın B.

Arı, Kemal (2003), **Büyük Mübadele - Türkiye’ye Zorunlu Göç (1923-1925)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Arı, Kemal (2005), *Bir Tarih Araştırma Konusu Olarak Mübadele*, **Yeniden Kurulan Yaşamlar - 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi** (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 387-400.

Arı, Kemal (2008), *Göçmen ve Sığınmacı Eylemlerinin Kavramsal Tanımı Tarihsel Yönden Analizi*, **Yalvaç Gelişim Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 1-2, Haziran 2008/Aralık 2008, s. 39-50.

Arı, Kemal (2010a), **Türk Devrim Tarihi I - Temelleri, Gelişimi ve Oluşumu**, İzmir: Zeus Kitabevi.

Arı, Kemal (2011), **Türk Devrim Tarihi II - Oluşumu, Öğretisi ve Ülküsü**, İzmir: Burak Kitabevi.

Armağan, A. Munis (2009), **Ege Tarihi Coğrafyası - Boylar, Aşiretler, Obalar, Kentler, Köyler, Tarihi Semtler**, İzmir: Özden Ofset.

Arslan, Hüseyin (2001), **16. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskân, Göç ve Sürgünler**, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Arslan, İsmail (2002), *XIX. Yüzyıl Osmanlı Tarihi Kaynakları Arasında Temettuat Defterlerinin Yeri ve İçdiç (Selimağa) Temettuat Defteri Örneği*, **Balıkesir Üniversitesi (BAU) Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, V/8, Balıkesir: BAU Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 57-86.

Ashkenazi, Michael - Jacob, Jeannne (2001), **The Essence of Japanese Cuisine: An Essay on Food and Culture**, Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press.

Atay, Tayfun (2000), *Kavramlar Kargaşası, Bilim Dalları Çatışması - Dünyada ve Türkiye’de ‘Sosyal İçerikli’ Antropolojiyi Adlandırma Sorunu*, **Folklor/Edebiyat**, Sayı: 22 (Sosyal Antropoloji Özel Sayısı-Nermin Erdentuğ Anısına), 2000/2, Ankara, s. 135-161.

Atay, Tayfun (2004), **Din Hayattan Çıkar - Antropolojik Denemeler**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Atay, Tayfun (2005), *Ermeni Sorunu Tarihî Olduğu Kadar, Yaşayan Bir Sorundur: Belge, Belleği Değiştiremez*, **Birikim**, Sayı: 193/194, Mayıs-Haziran 2005, s. 146-148.

Atay, Tayfun (2005), **Göl ve İnsan - Beyşehir Gölü Çevresinde Doğa-Kültür İlişkisi Üzerine Antropolojik Bir İnceleme**, Ankara: Kalan Yayınları.

Atay, Tayfun (2006), **Türkler Kürtler Kıbrıslılar - İngiltere’de Türkçe Yaşamak**, Ankara: Dipnot Yayınları.

Atsız, Nihal (1933), **Çanakkale’ye Yürüyüş**, İstanbul: y.e.y.

Atsız, Nihal (1992), **Makaleler III**, İstanbul: Baysan Basımevi.

Auge, Marc - Colleyn, Jean Paul (2005), **Antropoloji** (Çev. İsmail Yerguz), Ankara: Dost Dost Kitabevi Yayınları.

Avagyan, Arsen - Minassian, Gaidz F. (2005), **Ermeniler ve İttihat ve Terakki İşbirliğinden Çatışmaya**, İstanbul: Aras Yayınları.

Aydın, Mehmet (1997), **Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli** (Ethem Ruhi Fırlalı, Mehmet Aydın) içinde *Hacı Bektaş-ı Velî’de Dinî Boyut*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Aydın, Suvai (2009), **Terzinin Biçtiği Bedene Uymazsa - Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine**, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Yayınları.

Aytaş, Süreyya (2007), **Bitmeyen Muhacirlik**, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları.

Balta, Evangalia - Milas, Herkül (1996), *1923 Mübadelesinin Tarihsel Sorunları Üzerine Düşünceler - Bir Destan ve Sözlü Tarih*, **Tarih ve Toplum**, Cilt: 25, Sayı: 149, s. 261-271.

Banoğlu, Niyazi Ahmet (2005), **Tarihte Girit ve Osmanlılar Dönemi**, İstanbul: Kırmızı Beyaz Yayınları.

Barkan, Ömer Lütfi (1950), *Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler*, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: XI, İstanbul: İstanbul Üniversitesi s. 524-569.

Barkan, Ömer Lütfi (1980), **Türkiye’de Toprak Meselesi - Toplu Eserler I**, İstanbul: Gözlem Yayınları

Barth, Frederik (Der.) (2001), **Etnik Gruplar ve Sınırları** (Çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan), İstanbul: Bağlam Yayınları.

Başaran, Mehmet (2000), **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Tire**, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları.

Bates, Daniel G. - Plog, Fred (1990), **Cultural Antropology** (3rd Ed.), New York, USA: Mc.Graw-Hill Inc.

Bayhan, Vehbi (1997), *Türkiye’de İç Göçler ve Anomik Kentleşme*, **II. Ulusal Sosyoloji Kongresi - “Toplum ve Göç”** (20-22 Kasım 1996, Mersin), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ve Sosyoloji Derneği, s. 178-193.

Baykara, Tuncer (1988), **Anadolu’nun Tarihi Coğrafyasına Giriş: Anadolu’nun İdari Taksimatı**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Baykara, Tuncer (1993), **Türk İnkılap Tarihi ve Atatürk İlkeleri**, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Baykara, Tuncer (2006), **Atatürk ve XX. Yüzyıl Türk Tarihi Araştırmaları**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Bayraktar, Hilmi (2007), *Kırım ve Kafkasya’dan Adana Vilayeti’ne Yapılan Göç ve İskânlar (1869-1907)*, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 22, s. 405-434.

Becermen, Metin (2010), *Başka Kültürlerle Diyalog*, **Özne Dergisi**, 13. Kitap-Güz 2010, s. 33-41.

Beratlı, Nazım (2008), **Kıbrıslı Türkler'in Kökenleri ve Kıbrıs'ta Bektaşilik**, İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Berber, Engin (2007), *Arşivler ve Arşiv Belgeleri, Türk Dış Politikası Çalışmaları - Cumhuriyet Dönemi İçin Ulusal Rehber* (Der. Engin Berber), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 1-37.

Berkes, Niyazi (2002), **Türkiye'de Çağdaşlaşma** (Haz. Ahmet Kuyaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Beyoğlu, Süleyman (2000), *Girit Göçmenleri (1821-1924)*, **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, Sayı: 2, s. 123-138.

Bilgin, Nuri (1999), **Demokrasi, Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet**, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Bilgin, Nuri (2006), *Cumhuriyetçi Yurttaşlık Modeli ve Yeni Meydan Okuyuşlar*, **Demokrasi Platformu**, Din, Kimlik ve Kültür Özel Sayısı, Yıl:2, Sayı:5, s. 1-17.

Birge, John Kingsley (1965), **The Bektashi Order of Dervishes** (2. Baskı), London, UK: Luzac&Co.

Bochenski, Joseph M. (2008), **Çağdaş Düşünme Yöntemleri** (Çev. Talip Kabadayı, Mustafa Irmak), Ankara: BilgeSu Yayınları.

Bora, Tanıl (1997), *Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik*, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** (Haz. Nuri Bilgin), İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 53-62.

Boran, Behice (1945), **Toplumsal Yapı Araştırmaları (İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bozkurt, Gülnihal (1989), **Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Boztemur, Recep (2005), *Nationalism and Religion in the Formation of Modern State in Turkey and Egypt Until World War I*, **JSRI (Journal for the Study of Religion and Ideology)**, No: 12, Winter/2005, s. 27-40.

Boztemur, Recep (2006), *Tarihsel Açıdan Millet ve Milliyetçilik: Ulus-Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi*, **Doğu-Batı**, Yıl: 2006, Sayı: 38, s. 161-180.

Braude, Benjamin (2001), *Millet Sistemi'nin İlginç Tarihi*, **Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu** (Ed. Hasan Celâl Güzel), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 315-354.

Braudel, Fernand (1980), *History and the Social Sciences: The Longue Duree*, **On History** (İngilizce'ye Çev. Sarah Matthews), Chicago: University of Chicago Press.

Braudel, Fernand (1989), **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası** (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul: Eren Yayıncılık.

Browning, Robert (1983), **Medieval and Modern Greek** (2. Baskı), Cambridge: Cambridge University Press.

Budak, Ertan (y.y.y.), **Davutlar Broşürü**, Kuşadası: Davutlar Kültür, Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları.

Bulgaristan'daki Müslüman Türkler'in Dramı - The Tragedy of the Muslim Turks in Bulgaria (1985), İstanbul: Türkiye-Suudi Arabistan Dostluk ve Kültür Derneği Yayınları.

Bulut, Taner (2007), *Resmi ve Yarı Resmi Yayınlar*, **Türk Dış Politikası Çalışmaları - Cumhuriyet Dönemi İçin Ulusal Rehber** (Der. Engin Berber), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 39-87.

Castles, Stephen - Miller, Mark J. (2008), **Göçler Çağı - Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri** (Çev. Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Caymaz, Birol (2007), **Türkiye Vatandaşlık, Resmi İdeoloji ve Yansımaları**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Chambers, Ian (1995), **Göç, Kültür ve Kimlik** (Çev. İsmanil Türkmen, Mehmet Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clark, Bruce (2008), **İki kere Yabancı - Kitleli İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi?** (Çev. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Clarke, Anna (2007), *Cultural Identities in the Context of Migration: Anita Desai's 'Bye Bye Blackbird'*, **10th Ege University International Cultural Studies Symposium - When "Away" Becomes "Home": Cultural Consequences of Migration** (4-6 May 2006) (Ed. Günseli Sönmez, Dilek Direnç, Gülten Hatipoğlu), İzmir: Ege University Press, s. 257-264.

Copeaux, Etienne (2000), **Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine** (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Coulon, Alain (2010), **Etnometodoloji** (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Küre Yayınları.

Couzinios, Efthimios N. (1969), **Twenty Three Years in Asia Minor (1899-1922)**, New York, USA: Vantage Press.

Cüceloğlu, Doğan (2010), **İnsan ve Davranışı - Psikolojinin Temel Kavramları** (19. Basım), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Çağaptay, Soner (2006), **Türkiye’de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik - Türk Kimdir?** (Çev. Özgür Bircan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çapa, Mesut (2009), *Ders Kitapları*, **Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)** (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 2, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 685-692.

Çelik, Birten (2009), *Cumhuriyet ve Devlet: Ulus-Devletin Yaratılması*, **Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)** (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 145-152.

Çelik, Gülfettin (2002), *Osmanlı Toplumsal Sisteminin Bir Göstergesi Olarak XIX. Yüzyılda Osmanlı Ulaşım Ağının Yeniden Oluşumu ve Nüfusun İskanı*, **Türkler**, Cilt: 13, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 936-941.

Çerezcioğlu, Aykut B. (2010), *İzmir Makedon Göçmenlerinde Etnik Kimliğin Bir İşaretleycisi Olarak Müzik*, **Folklor/Edebiyat**, Cilt: 16, Sayı: 62, 2010/2, s. 85-100.

Çetin, Necat (2010), *Rumeli Pomak Muhacirlerinin İskan Edildiği Osmaniye (Kavakalan) Köyü (İzmir, Bayındır Çınardibi) ve 1904 Yılı Nüfus Sayımı*, **Balkanlar - Orada Kalanlar & Oradan Gelenler**, Samsun: Samsun Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Derneği, s. 13-27.

Çevikel, Nuri (1999), *Kıbrıs Eyaletinde Müslim - Gayrı Müslim İlişkileri*, **Osmanlı**, Cilt: IV, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 277-286.

Çobanoğlu, Özkul (1998), *Adalar Türklüğü Folkloru: Kıbrıs ile Midilli, Girit, Sakız, İstanköy ve Rodos Türklerinin Folklorundaki Yapısal ve İşlevsel Ortaklıklar Üzerine Tespitler*, **I. Balkanlar ve Kıbrıs Türk Edebiyatları Sempozyum Bildirileri** (Haz. İ. Bozkurt, A. Dağlı), Gazimağusa, KKTC: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, s. 101-114.

Çobanoğlu, Özkul (1999), **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Özkul (2009a), *Kültür, Millî Kültür ve Kültür Tarihi Kavramsallaştırmaları Bağlamında Kültür Tarihi Araştırmaları*, **Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)** (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 43-48.

Çobanoğlu, Özkul (2009b), *Türk Halkbilimi Çalışmaları Kadrosuna Göre Atatürk Döneminde Araştırma Eğilimleri ve Sonuçları Üzerine Genel Bir Değerlendirme, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)*, Cilt 3, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 1053-1168.

Çoker, Fahri (Haz.) (1996), **Türk Parlamento Tarihi - TBMM IV. Dönem (1931-1935)**, C. 1, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları.

Dal, Dilara (2008), *Adalılık ve Bağımlılık: XVIII. Yüzyılda Sakız Adası ve Batı Anadolu Kıyıları*, **Türkoloji Kültürü**, CİLT: 1, No: 2, Yaz/2008, s. 157-166.

Damalı, Atom (2005), **Osmanlı-Girit Sorunu - Sultan'ın Kermesi**, İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı.

Dayı, Hüseyin (2006), **Milletleşmelerin Işığında Türkler ve "Ötekiler"**, İstanbul: Okumuş Adam Yayınları.

Denктаş, Rauf (2004), **Kıbrıs Girit Olmasın**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Deringil, Selim (1991), *19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler*, **Prof. Dr. Bekir Kütüoğlu'na Armağan**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tarih Araştırma Merkezi, s. 435-443.

Devlet, Nadir (2005), *The Question of National Identity Among Turkic Peoples After Dissolution of the USSR*, **Studies in the Politics, History and Culture of Turkic Peoples**, İstanbul: Yeditepe University Press, s. 323-334.

Doğan, İsmail (2009), *Atatürk'ün Eğitim Vizyonu*, **Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)** (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 2, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 667-674.

Doğan, Nuri (1994), **Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)**, İstanbul: Bağlam Yayınları.

D'ohsson, Mouradgea (y.y.y), **XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler** (Çev. Zerhan Yüksel), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Dragonas, Thalia - Ersanlı, Büşra - Frangoudaki, Anna (2005), *Greek and Turkish Students' Views on History, the Nation and Democracy*, **Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey: Social and Historical Studies on Greece and Turkey Series**, (Ed. Faruk Birtek, Thalia Dragonas), New York, USA: Routledge Taylor&Francis Group, s. 161-189.

Dündar, Fuat (2000), *Balkan Savaşı Sonrasında Kurulmaya Çalışılan Muhâcir Köyleri*, **Toplumsal Tarih**, Sayı: 82, s. 52-54.

Dündar, Fuat (2001), **İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eagleton, Terry (2000), **The Idea of Culture**, Oxford: Blackwell Publishing.

Edgar, Andrew-Sedgwick, Peter (2007), **Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar** (Çev. Mesut Karaşahan), İstanbul: Açılım Kitap.

Elliadi, Michael Nicholas (1933), **Crete, Past and Present**, London, UK: Health Cranton Ltd.

Elmacı, M. Emin (2010), *Türk Vatandaşı Yaratma Sürecinde İzmirli Museviler ve Türkçe Konuşma*, **İzmirli Olmak Sempozyum Bildiri Kitabı (22-24 Ekim 2009)**, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi, s. 317-352.

Carol R. Ember, Melvin Ember (1973), **Antropology**, New York, USA: Appleton Century Crofts.

Emgili, Fahriye (2006), *Tarsus'ta Girit Göçmenleri (1897-1912)*, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, Vol. 25, No:39, s. 189-197.

Ercan, Yavuz (2001), *Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi)*, **Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu** (Ed. Hasan Celâl Güzel), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 333-354.

Erdal, İbrahim (2006), **Mübadele - Uluslaşma Sürecinde Türkiye ve Yunanistan (1923-1925)**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Eren, Ahmet Cavit (1966), **Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri - Tanzimat Devri İlk Kurulan Göçmen Komisyonu, Çıkarılan Tüzükler**, İstanbul: Nurgök Matbaası.

Eren, Hasan (1999), **Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü**, Ankara: Bizim Büro Basım Evi.

Ergir, Ertuğrul Erol (2000), **Giritli Mustafa**, İzmir: Tükelmat A.Ş.

Ergül, Ali (2007), **Kuşadası - İlk Çağlardan Cumhuriyet Dönemine Kadar Siyasal ve Sosyo-Ekonomik Yaşam (I. Bölüm)** (2. Baskı), İzmir: Ergül Turizm Gıda Maddeleri Tic. Ltd. Şti.

Eriksen, Thomas Hylland-Nielsen, Finn Sivert (2010), **Antropoloji Tarihi** (Çev. Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

Erim, Nihat (1953), **Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri: Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları**, Cilt: I, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Erkal, Ali Ekrem (2008), **Geleneksel Kültürüyle Türk Girit - Üçüncü Kitap: Toplum**, İzmir: Grafmat Basım ve Reklam San. Tic. Ltd. Şti.

Erkan, Süleyman (2000), *The Interference of Foreign Countries in the Ottoman Policy of Settling Immigrants at the End of 19th Century*, **The Great Otoman-Turkish Civilisation** (Ed. Kemal Çiçek, vd.), Vol. II, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 557 (555-574).

Erozan, Ekrem (1949), **Tarihi Ege Adalarından Kıbrıs, Girit, Sisam, Rodos, Sakız, Midilli Tarihleri**, İzmir: Kardeşler Basımevi.

Ertan, Temuçin Faik (2009), *Cumhuriyet'in İlanını Hazırlayan Gelişmeler, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)* (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 95-106.

Evans-Pritchard, Edward E. (1962), *Anthropology and History, Essays in Social Antropology*, London, UK: Faber and Faber.

Faroghi, Suraiya (1994), **Osmanlı'da Kentler ve Kentliler-Kent Mekânında Ticaret Zanaat ve Gıda Üretimi** (Çev. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Faroghi, Suraiya (2003), **Anadolu'da Bektaşilik** (Çev. Nasuh Barın), İstanbul: Simurg Yayınları.

Fırlalı, Ethem Ruhi (1997), **Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli** (Ethem Ruhi Fırlalı, Mehmet Aydın) içinde *Hünkâr Hacı Bektaş Velî*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Fisher, Claude (1988), *Food, Self and Identity*, **Social Sciences Information**, 27/2, s. 275-292.

Giddens, Anthony (2005), **Sosyal Teorilerin Temel Problemleri - Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki** (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gökaçtı, Mehmet Ali (2004), **Nüfus Mübadelesi - Kayıp Bir Kuşağın Hikayesi**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gökalp, Ziya (1974), **Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak** (Sadeleştiren: Ferhat Tamir), İstanbul: Türk Kültür Yayınları.

Gönüllü, Ali Rıza (2009), *Antalya'ya İskân Edilen Muhacirler (1878-1923)*, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 26, s. 293-325.

Göyünç, Nejat (1975), *XVI. Yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu: Kanunî Süleyman ve ve II. Selim Devirleri*, **Türkiye İktisat Tarihi Semineri**,

Metinler Tartışmalar, 8-10 Haziran 1973 (Der. Osman Okyar ve Ünal Nalbantoğlu), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 71-98.

Greene, Molly (2000), **A Shared World - Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean**, New Jersey, USA: Princeton University Press.

Grimm, Jakob Karl Ludwig (1984), **On the Origin of Language** (Trans. Raymond A. Wiley), Leiden, the Netherlands: E.J. Brill Press.

Gündüz, Mustafa - Yetim, Nalan (1997), *Terör ve Göç*, **II. Ulusal Sosyoloji Kongresi - “Toplum ve Göç”** (20-22 Kasım 1996, Mersin), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ve Sosyoloji Derneği, s. 109-116.

Güleç, Cengiz (2002), *Türkiye’de Kültürel Kimlik Sorunu*, **Antropoloji**, Sayı: 15/2002, Ankara, s. 63-78.

Güner, Zekai - Kabataş, Orhan (1990), **Milli Mücadele Dönemi Beyânnâmeleri ve Basını**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Güneş, Günver (1999), *Türk Devrimi ve İzmir Türk Ocağı*, **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 8, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, s. 115-135.

Güneş, Günver (2001), *Cumhuriyet’in İlk 50 Yılında Kuşadası’nın Tanıtılmasında Propaganda Araçları Kermeslerden Festivallere*, **Geçmişten Geleceğe Kuşadası Sempozyumu Kitabı** (23-26.02.2000, Kuşadası), İzmir: Kuşadası Belediyesi, s. 547-551.

Güvenç, Bozkurt (1985), **Kültür Konusu ve Sorunlarımız** (2. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Güvenç, Bozkurt (1991), **İnsan ve Kültür**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Güvenç, Bozkurt (1993), **Türk Kimliği - Kültür Kaynağının Kaynakları**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Güvenç, Bozkurt (1997), *Göç Olgusu ve Türk Toplumunu*, **II. Ulusal Sosyoloji Kongresi - “Toplum ve Göç”** (20-22 Kasım 1996, Mersin), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ve Sosyoloji Derneği, s. 21-25.

Güvenç, Bozkurt (2005), *‘Küreselleşen Dünya Köyü’nde Antropolojinin Yeri ve Geleceği*, **Gelenekten Geleceğe Antropoloji** (Haz. Belkıs Kümbetoğlu, Hande Birkalan Gedik), İstanbul: Epsilon Yayıncılık, s. 43-50.

Güvenç, Bozkurt (2009), *Kültür, Kimlik ve Kimlikler*, **Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 31-38.

Habermas, Jürgen (2002), “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak - Siyaset Kuramı Yazıları (Çev.: İlknur Aka), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Halaçoğlu, Ahmet (1994), **Balkan Harbi Sırasında Rumeli’den Türk Göçleri (1912-1913)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Halaçoğlu, Yusuf (1991), **XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi** (2. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Halman, Talât (2005), *Kaç/Göç: Göçebe Kültürü ve Türk Kültürü*, **Türk(iye) Kültürleri** (Der. Gönül Putlar, Tahire Erman), Ankara: Tetragon Yayınları, s. 67-76.

Hançerli, H. Yüksel (2011), **Girit Mutfağının Çukurovadaki İzleri**, Adana: Hançerli Yayınları.

Hançerlioğlu, Orhan (1996), **Toplumbilim Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hall, Stuart (1997), *Introduction: Who Needs Identity?*, **Questions of Cultural Identity** (Ed. Stuart Hall, Paul Du Gay), London, UK: Sage Publications, s. 1-17.

Hall, Stuart (1998), *Kültürel Kimlik ve Diaspora*, **Kimlik - Topluluk, Kültür ve Farklılık** (Çev. İrem Sağlam), İstanbul: Sarmal Yayınları, s. 173-192.

Hall, Stuart (2003), *Cultural Identity and Diaspora*, **Theorizing Diaspora** (Ed. Jana Evans Braziel, Anita Mannur), Madlen, USA: Blackwell Publishing, s. 231-239.

Hatemi, Hüsrev (1995), *Beslenme ile Kültür İlişkileri*, **Sanat Dünyamız Dergisi**, Sayı: 60-61, 1995 Güz, s. 125-129.

Hatıplı, Mustafa (2003), **Selanik’ten Edirne’ye İnsan Ziyatlığı**, İstanbul: Assos Yayınları.

Haviland, William A. - Prins, Harald E. L., vd. (2008), **Kültürel Antropoloji** (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Hentsch, Thierry (1996), **Hayali Doğu - Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı** (Çev. Aysel Bora), İstanbul: Metis Yayınları.

Hızlan, Doğan (2007), *Zeytinyağı İle Ot Buluşunca*, **Girit Yemekleri - Bir Ege Lezzeti** (Ayşe İpek Uraz, Asuman Burgucuk) içinde Önsöz, İstanbul: Karakutu Yayınları.

Hülür, Himmet - Akça, Gürsoy (2007), *İmparatorluktan Cumhuriyete Siyasal Bütünlük ve Ulusçuluk Söylemi*, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 22, Güz 2007, s. 311-334.

Işık, Caner (2011), *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Muhabbet: Ruhsal Bir Bilgi Ortamı*, **Millî Folklor**, Yıl: 23, Sayı: 89, s. 147-158.

İçduygu, Ahmet - Ünalın, Turgay (1998), **Türkiye’de İçgöç: Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri**, *Türkiye’de İçgöç Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri Konferansı; 6-8 Haziran 1997 Bolu-Gerede*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, s. 38-55.

İnalcık, Halil (2002), *Osmanlı Medeniyeti ve Saray Patronajı*, **Osmanlı Uygarlığı** (Haz. Halil İnalcık, Günsel Renda), Cilt: 1, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.13-27.

İnalcık, Halil (2009), *Çiftliklerin Doğuşu: Devlet, Toprak Sahipleri ve Kiracılar*, **Osmanlı’da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım** (Ed. Çağlar Keyder, Faruk Tabak), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

İnan, Afet (1969), **Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk’ten El Yazıları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İpek, Nedim (1995), *Balkanlar, Girit ve Kafkaslar’dan Anadolu’ya Yönelik Göçler ve Göçmen İskan Birimlerinin Kuruluşu (1879-1912)*, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 1, Isparta, s. 197-221.

İpek, Nedim (1996), *Göçmen Köylerine Dair*, **Tarih ve Toplum**, Cilt: 25, Sayı: 150, s. 335-341.

İpek, Nedim (1999), **Rumeli’den Anadolu’ya Türk Göçleri (1877-1890)** (2. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İpek, Nedim (2000), **Mübadele ve Samsun**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İpek, Nedim (2008), *Mübadil Deyimine Dair*, **Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı (8-9.12.2007)**, Samsun: Samsun Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Derneği Yayınları, s. 157-160.

İzbek, Tanju (1996), *Cunda’da Yaşayan Girit Manileri*, **Tarih ve Toplum**, Cilt: 26, Sayı: 156, s. 369-375.

Kafllı, Kadircan (1966), **Türkiye’ye Göçler**, İstanbul: Çeltüt Matbaacılık.

Kalafat, Yaşar (2008), **Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları - Teori ve Metod** (3. Baskı), Ankara: Berikan Yayınları.

Kaplan, Ayten (2007), *Etnografik Müzik Araştırması*, **Karadeniz Araştırmaları**, Sayı: 12, Kış 2007, s. 113-126.

Kaplan, Mehmet (1992), **Kültür ve Dil**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2006), **Hanya Girit Mevlevîhânesi**, İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, Melika (2008), **Girit Kandiye’de Müslüman Cemaati 1913-1923**, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Karabaş, Seyfi (1981), **Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru**, Ankara: ODTÜ Fen ve Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Karakoç, Fulya Düvenci - Tunçdöken, Funda Düvenci (2008), **Mudanya’nın Akdenizli Konukları Giritliler**, Bursa: Gaye Kitabevi.

Karpat, Kemal H. (1974), **The Ottoman State and Its Place in World History**, Leiden, The Netherlands: E.J. Brill Press.

Karpat, Kemal H. (2003), **Osmanlı Nüfusu (1830-1914) - Demografik ve Sosyal Özellikleri**, (Çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Karpat, Kemal H. (2004), **Balkanlar’da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk** (Çev. Recep Boztemur), Ankara: İmge Kitabevi.

Karpat, Kemal H. (2005a), *Tarihte Süreklilik, Kimlik Değişimi Ya Da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak*, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si** (Der. Kemal Karpat), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 19-50.

Karpat, Kemal H. (2005b), *Türkler Osmanlı Atalarını Hatırlıyorlar*, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si** (Der. Kemal Karpat), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Karpat, Kemal H. (2006), **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma** (Çev. Dilek Özdemir), Ankara: İmge Kitabevi.

Karpat, Kemal H. (2009), **Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji** (Çev. Güneş Ayas), İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, Kemal H. (2010), **Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler** (Çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Timaş Yayınları.

Kasaba, Reşat (1998), *Göç ve Devlet: Bir İmparatorluk-Cumhuriyet Karşılaştırması*, **“Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar” - I. Uluslararası Tarih Kongresi** (24-26 Mayıs 1993), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 336-343.

Kasaba, Reşat (2009), *Batı Anadolu’da Göçmen Emeği*, **Osmanlı’da Toprak Mülkiyeti ve Tarım**, (Ed. Çağlar Keyder ve Faruk Tabak), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kaya Ayhan (1999), *Türk Diasporasında Etnik Stratejiler ve ‘Çok-KÜLT-ürlülük’ İdeolojisi: Berlin Türkleri*, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 82, s. 23-57.

Kaya, Ayhan (2006), *Göç: Güvenlik ve Korkunun İktidarı*, **Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiri Kitabı** (8-11 Aralık 2005), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, s. 23-28.

Kaya, Ayhan (2011), **Türkiye’de Çerkezler - Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kaya, Önder (2005), **Tanzimat’tan Lozan’a Azınlıklar**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Keser, İnan (2010), **Göç ve Zor - Diyarbakır Örneğinde Göç ve Zorunlu Göç**, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Keyman, E. Fuat (2009), *Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek*, **Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 50-59.

Khella, Karam (2005), **Üniversalist Tarih** (Çev. İsmail Kaygusuz), İstanbul: Su Yayınevi.

Kılıç, Aylin - Özer, Utku (2006), *Ulusçuluk Literatürü ve Türkiye’de Ulusal Kimlik İnşası*, **Bilgi ve Bellek - İstanbul Üniversitesi Türk Devrim Tarihi Çalışmaları Dergisi**, Yıl: 3, Sayı: 6, s. 16-45.

Kıran, Zeynel - Kıran, Ayşe (2006), **Dilbilimine Giriş**, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Kıray, Mübeccel (1964), **Yedi Yerleşme Noktasında Turizmle İlgili Sosyal Yapı Analizi**, Ankara: Turizm ve Tanıtma Bakanlığı.

Kıray, Mübeccel (1998), **Örgütlemeyen Kent: İzmir** (2. Baskı), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Kışlalı, Ahmet Taner (1994), **Atatürk’e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği**, Ankara: İmge Kitabevi.

Kirişçi, Kemal (2005), *Eski ve Yeni Göç Modelleri İle Türkiye’nin Ulusal Kimliği*, **Türk(iye) Kültürleri** (Der. Gönül Putlar, Tahire Erman), Ankara: Tetragon Yayınları, s. 79-101.

Kitromilides, Paschalis M. (2005), *Küçük Asya Araştırmaları Merkezi ve Küçük Asya’da Yunan Kültür Geleneği*, **Yeniden Kurulan Yaşamlar - 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi** (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 27-37.

Kocabaşoğlu, Uygur (1989), **Kendi Belgeleriyle Anadolu’daki Amerika-19.Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Amerikan Misyoner Okulları**, İstanbul: Arba Yayınları.

Kocacık, Faruk (1997), *1878-1900 Yıllarında Balkanlar'dan Anadolu'ya Yönelik Göçlerin Anadolu'daki Sürekli Yerleşme Yerleri ve Toplumsal Yapıya Etkileri*, **II. Ulusal Sosyoloji Kongresi - "Toplum ve Göç"** (20-22 Kasım 1996, Mersin), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ve Sosyoloji Derneği, s. 137-146.

Koçdemir, Kadir (2009), *Eğitim-Kültür Politikaları (1920-1938): Islahâttan İnkılaba, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)* (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 2, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 679-684.

Kodaman, Bayram (1993), **1897 Türk-Yunan Savaşı (Tesalya Tarihi)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Koloğlu, Orhan (1998), *Arap Harflerini Kullanmayan "Millet"lerdeki Dil Sorunlarının Osmanlı'nın Son Yüzyıldaki İç Gerginliklere Katkısı*, **"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar" I. Uluslararası Tarih Kongresi (24-26 Mayıs 1993) Kongre Kitabı**, Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 72-90.

Korkmaz, Zeynep (1992), **Atatürk ve Türk Dili - Belgeler**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz, Zeynep (2002), *Atatürk ve Dil Devrimi, Türkler* (Ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Cilt: 18, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 54-64.

Korkmaz, Zeynep (2008), *Cumhuriyet Dönemi Kültür Politikasında Türk Dilinin Yeri, Cumhuriyet ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi - Cumhuriyetin 85. Yılına Armağan Uluslararası Sempozyum Bildirileri (14-16 Mayıs 2008, Ankara)* (Haz. Remzi Demir, Doğan Atılğan), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 39-47.

Kottak, Conrad Phillip (2001), **Antropoloji - İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış**, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Köprülü, Orhan Fuat (1980), *Usta-zâde Yunus Bey'in Meçhul Kalmış Bir Makalesi: Bektaşiliğin Girid'de İntişârı*, **Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 8-9 (Ayrı Basım), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, s. 37-86.

Kurat, Yuluğ Tekin (2001), *Çok Milletli Bir Ulus Olarak Osmanlı İmparatorluğu, Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu* (Ed. Hasan Celâl Güzel), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 355-365.

Küçük, Murat (2006), **Bir Nefes Balkan - Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk'ta Bektaşilik** (2. Baskı), İstanbul: Horasan Yayınları.

Küçük, Murat (2011), **Lâmekân**, İstanbul: Horasan Yayınları.

Kümbetoğlu, Belkıs (2008), **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Lapidus, Ira M. (2010), **İslâm Toplamları Tarihi - Cilt 2: 19. Yüzyıldan Günümüze** (Çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları.

Larrain, Jorge (1994), **Ideology and Cultural Identity - Modernity and the Third World Presence**, Cambridge: Polity Press.

Lewis, Bernard (1961), **Emergence of Modern Turkey**, London, UK: Oxford University Press.

Lewis, Goffrey (2009), *Dil Reformu Toplumunu Nasıl Böldü?* (Çev. Nazan Haydari Pakkan, Gönül Putlar), **Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 121-133.

Maalouf, Amin (2004), **Ölümcül Kimlikler** (19. Baskı) (Çev. Aysel Bora), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Magie, David (2003), **Anadolu'da Romalılar 3 - Batı Anadolu Kent Devletleri**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Marantzidis, Nikos (2005), *Yunanistan'da Türkçe Konuşan Pontuslular ve Uyum Sorunları*, **Yeniden Kurulan Yaşamlar - 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi** (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 97-109.

Mardin, Şerif (2003), *Adlarla Oynamak*, **Kültür Fragmanları - Türkiye'de Günlük Hayat** (Der. Ayşe Saktanber, Deniz Kandiyoti), İstanbul: Metis Yayınları, s. 127-140.

Mardin, Şerif (2006a), *Türkiye'de Gençlik ve Şiddet* (Çev. Mustafa Erdoğan), **Türk Modernleşmesi - Makaleler 4** (Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 249-287.

Mardin, Şerif (2006b), *Türkiye'de Irkçılık*, **Türk Modernleşmesi - Makaleler 4** (Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 347-354.

Mardin, Şerif (2009), *Kimlik ve Söylemlerde Katmanlar*, **Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 61-66.

Matossian, Mary Kilbourne - Villa, Susie Hoogasian (2006), **1914 Öncesi Ermeni Köy Hayatı** (Çev. Altuğ Yılmaz), İstanbul: Aras Yayıncılık.

Mavromatis, Yorgos (2005), *Yunanistan'da Hristiyan Göçmenler ve Müslüman Azınlıklar - Eğitimin Millî Homojenleşmedeki Rolü, Yeniden Kurulan Yaşamlar - 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 357-364.

Meray, Seha L. (Çev.) (y.y.y.a), **Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar-Belgeler** Birinci Takım, Cilt: 1, Kitap: 2 (3. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Meray, Seha L. (Çev.) (y.y.y.b) **Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar-Belgeler** İkinci Takım, Cilt: 2 (3. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Melikoff, Irene (2000), *Early Otoman Sultans and the Bektashis, The Great Otoman-Turkish Civilisation* (Ed. Kemal Çiçek, vd.), Vol. II, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 495-497.

Memişoğlu, Hüseyin (2005), **Balkanlarda Pomak Türkleri**, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Mengü, Güven (2002), *Dil, Kültür ve Düşünce İlişkisine Antropolojik Bir Bakış, Antropoloji*, Sayı: 14/2002, Ankara, s. 67-80.

Mitchell, Jon P. (1997), *A Bridge Too Far? The Relationship Between History and Antropology, Contemporary European History*, Volume: 6, s. 405-411.

Monaghan, John - Just, Peter (2007), **Sosyal ve Kültürel Antropoloji** (Çev. Hakan Gür), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Morris, Brian (2004), **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler** (Çev. Tayfun Atay), Ankara: İmge Kitabevi.

Nahya, Nilüfer (2009), *Türkiye'de Alternatif Kimlik Oluşumları: Ankaralı Protestanlar Örneği, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 231-243.

Neyzi, Leyla (2004), **"Ben Kimim?" - Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996), **Türk Sufiliğine Bakışlar** (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (2010), **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri** (8. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (2011), **Türkler, Türkiye ve İslâm - Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri** (11. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Oral, Mustafa (2005), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Antalya'da Yunan Karşıtı Sosyal Hareketler - Giritli Göçmenler ve Kemalist Hamallar*, **Toplumsal Tarih**, Sayı: 138, s. 60-68.

Oyangen, Knut (2009), *The Gastrodynamics of Displacement: Place-Making and Gustatory Identity in the Immigrants' Midwest*, **Journal of Interdisciplinary History**, Volume: 39, Number:3, Winter 2009, s. 323-348.

Oktik, Nurgün (2007), *Ne Oralı Ne Buralı: İki Kültürlü Olmak*, **10th Ege University International Cultural Studies Symposium - When "Away" Becomes "Home": Cultural Consequences of Migration** (4-6 May 2006, İzmir) (Ed. Günseli Sönmez, Dilek Direnç, Gülden Hatipoğlu), İzmir: Ege University Press, s. 171-180.

Oran, Baskın (2007), *Önsöz, Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci* (Haz. Samim Akgönül, Çev. Ceylan Gürman), İstanbul: İletişim Yayınları.

Orhonlu, Cengiz (1987), *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İşkânı*, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Ortaylı, İlber (2008a), *Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları, Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi - Seçme Eserler III*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 61-69.

Ortaylı, İlber (2008b), *Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi, Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi - Seçme Eserler III*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 101-109.

Örnek, Sedat Veyis (1995), *Türk Halkbilimi*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özbek, Nadir (2002), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet - Siyaset, İktidar ve Meşrutiyet 1876-1914*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özcan, Yusuf Ziya (1998), *İçgöç Tanımı ve Verileri İle İlgili Bazı Sorunlar, Türkiye'de İçgöç Sorunsal Alanları ve Araştırma Yöntemleri Konferansı Bildirileri* (6-8 Haziran 1997 Bolu-Gerede), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, s. 78-90.

Özbudun, Ergun (1997), *Millî Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu, Demokrasi ve Kimlik* (Haz. Nuri Bilgin), İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 63-70.

Özbudun, Sibel (2002), *Kültür Hâlleri - Geçmişte, Ötelerde, Günümüzde*, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Özbudun, Sibel (2004), *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ankara: Ütopya Yayınları.

Özbudun, Sibel - Şafak, Balkı - Altuntek, N. Serpil (2007), **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, (2. Baskı) Ankara: Dipnot Yayınları.

Özbudun, Sibel (2010), **Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları**, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Özer, İnan (2004), **Kentleşme Kentlileşme ve Kentsel Değişme**, Bursa: Ekin Kitabevi.

Özer, Metin (2007), **Unutulan Girit**, İzmir: Umay Yayınları.

Özmen, Abdurrahim (2009), *Etnik ve Kültürel Kimliklerin Dışlanma üzerinden Kurulması: Tur Abidin Süryanileri*, **Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 195-203.

Özmen, İsmail (2000), **Simgeler Kenti Bektaşılık - Antropolojik, Etnografik ve Felsefi Bir İnceleme**, 2. Cilt, Ankara: Matsa Basımevi.

Öztürk, Adil Adnan (2001), *Balkanlar ve Girit'ten Kuşadası'na Yapılan Göçler*, **Geçmişten Geleceğe Kuşadası Sempozyumu Kitabı** (23-26.02.2000, Kuşadası), İzmir: Kuşadası Belediyesi, s. 265-275.

Öztürk, Yaşar Nuri (1990), **Tarih Boyunca Bektâşilik**, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

Öztürkmen, Arzu (2009), **Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik** (3.Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Pala, İskender (2004), *Crete and Poems*, **IInd National Symposium on the Aegean Island** (2-3 July 2004, Gökçeada/Çanakkale), (Ed. İdris Bostan, Sertaç Hami Başeren), İstanbul: Turkish Marine Research Foundation, s. 112-119.

Pamuk, Akif - Alabaş, Ramazan (2008), *Tarih Eğitimi ve Vatandaşlık Algısı: Trabzon Örneği*, **21. Yüzyılda Kimlik, Vatandaşlık ve Tarih Eğitimi** (Ed. Mustafa Safran, Dursun Dilek), İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, s. 23-37.

Peker, Mümtaz (1998), *İzmir'e Göçler ve Mekan Olgusu*, **II. Uluslar arası İzmir Sempozyumu - Tebliğler** (Haz. Necmi Ülker), İzmir: Ege Üniversitesi İzmir Araştırma ve Uygulama Merkezi, s. 91-101.

Pekin, Müfide (Ed.) (2007), **Belleklerdeki Güzellik: Girit-Maniler, Atasözleri, Deyimler, Tekerlemeler**, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları.

Peller, Gary (1995), *Race Consciousness, After Identity* (Ed. Dan Danielsen, Karen Engle), New York, USA: Routledge Press, s. 67-82.

Polat, İlknur (1986), *Türk-Yunan İlişkileri Çerçevesinde Rum Eğitim-Öğretim Kurumlarının Yeri ve Önemi, Üçüncü Askeri Tarih Semineri Bildirileri (Türk-Yunan İlişkileri)*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, s. 440-453.

Sadoğlu, Hüseyin (2003), **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Safran, Mustafa (2008), *Türkiye’de Tarih Eğitimi ve Öğretimi*, **21. Yüzyılda Kimlik, Vatandaşlık ve Tarih Eğitimi** (Ed. Mustafa Safran, Dursun Dilek), İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, s. 13-20.

Safran, William (1991), *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*, **Diasporas**, Cilt. 1, No: 1, s. 83-99.

Sarınay, Yusuf (1994), **Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Sarınay, Yusuf (2006), *Türk Arşivleri ve Ermeni Meselesi*, **Bellekten**, Cilt: 70, Sayı: 257, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sarısır, Serdar (2006), **Demografik Oyun Sürgün (1919-1923)**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Saydam, Abdullah (1997), **Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sevin, Veli (2001), **Anadolu’nun Tarihi Coğrafyası**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sepetcioğlu, Tuncay Ercan (2007), *Batı Anadolu’da Yunan İşgalinin Temel Argümanları ve Milli Mücadelede Nazilli Cephesi*, **Milli Mücadelede Aydın Cephesi II - Milli Mücadelede Nazilli Cephesi ve Önderleri Paneli Bildiri Kitabı**, Aydın: Aydın İli ve İlçeleri Kültür ve Eğitim Derneği, s. 69-85.

Sepetcioğlu, Tuncay Ercan (2010), *Merzifon Amerikan Koleji’nin Etkilerine Dair Bir Örnek: Alaçamlı Rumlar*, **Geçmişten Günümüze Merzifon** (Ed. Hasan Babacan), Ankara: Merzifon Belediyesi Kültür Yayınları, s. 333-364.

Serçe, Erkan (2010), *II. Meşrutiyet Döneminde İzmir*, **Değişen İzmir’i Anlamak** (Ed. Deniz Yıldırım, Enver Haspolat), Ankara: Phoenix Yayınevi.

Sezen, Tahir (2006), **Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)**, Ankara: TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.

Silbermann, Alphons (2002), **Bütün Giritliler Yalan Söyler - Önyargılarla Yaşama** (Çev. Yasemin Bayer), İstanbul: Telos Yayıncılık.

Simmel, Georg (1971), *The Stranger 1908, On Individuality and Social Forms - Selected Writings* (Ed. Donald N. Levine), Chicago, USA: The University of Chicago Press.

Smith, Anthony D. (1991), **National Identity**, London, UK: Penguin Books.

Smith, Michael Llewellyn (2002), **Yunan Düşü**, (Çev. Halim İnal), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Somel, Selçuk Akşin (1997), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği, Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (Haz. Nuri Bilgin), İstanbul: Bağlam Yayınları.

Sofuoğlu, Adnan (1994), *Anadolu Üzerindeki Yunan Hedefleri ve Mütareke Dönemi Fener Rum Patrikhane'sinin Faaliyetleri*, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, Cilt:10, Sayı: 28, Mart 1994, s. 211-256.

Strobon (2000), **Geographika - Antik Anadolu Coğrafyası**, (Çev. Adnan Pekman), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Su, Süreyya (2009), **Hurafeler ve Mitler - Halk İslâmında Senkretizm**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Subaşı, Necdet (2004), **Gündelik Hayat ve Dinsellik**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Subaşı, Necdet (2005), **Alevi Modernleşmesi - Sırrı Fâş Eylemek**, Ankara: Kitâbiyat Yayınları.

Svoronos, Nikos (1988), **Çağdaş Hellen Tarihine Bakış** (Çev. Panoyot Abacı), İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık.

Şenel, Alâeddin (1998), **Siyasi Düşünceler Tarihi** (Kısaltılmış 7. Baskı), İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şener, Cemal (2006), **Türkiye'de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar**, İstanbul: Etik Yayınları.

Şimşek, Selami (2007), *Doğu Akdeniz'de Tahrip Olan Bir Kültür Mirası: Girit'te Tarikatlar ve Tekkeler*, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 32, s. 215-244.

Tahmiscizade Mehmet Macid (1977), **Girit Hatıraları** (Haz. İsmet Miroğlu, İlhan Şahin), İstanbul: Terciman Gazetesi Yayınları.

Tancoigne, J. M. (2003), **İzmir'e, Ege Adalarına ve Girit'e Seyahat - Bir Fransız Diplomatın Türkiye Gözlemleri (1811-1814)** (Çev. Ercan Eyüboğlu), İstanbul: Büke Yayınları.

Tanoğlu, Ali (1954), *İşkân Coğrafyası - Esas Fikirler, Problemler ve Metod*, **İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası**, Cilt: 11, s. 1-32.

Tansel, Fevziye Abdullah (1952), **Ziya Gökalp Külliyyatı-1, Şiirler ve Halk Masalları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Tatcı, Mustafa - Kurnaz, Cemal - Aydemir, Yaşar (2001), **Giritli Salacıoğlu Mustafa ve Mesnevileri**, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Taylor, Charles (2010), *Tanınma Politikası* (Çev. Yurdanur Salman), **Çokkültürcülük - Tanınma Politikası** (Haz. Amy Gutmann), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tekeli, İlhan (2006), *Yerleşme Yapıları ve Göç Araştırmaları*, **Değişen Mekân - Mekânsal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış: 1923-2003** (Ed. Ayda Eraydın), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 68-83.

Tekeli, İlhan (2008), **Göç ve Ötesi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Temren, Belkıs (2003), **Bektaşî ve Alevî Kültüründe Nefesler ve İşlevleri - Halkbilimi Araştırmaları**, İstanbul: E Yayınları.

Tomenendal, Kerstin (2009), *Avusturya Penceresinden Tarihten Günümüze Avrupa'da Imago Turci*, **Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili** (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 373-383.

Todorov, Tzevetan (1993), **On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought** (Çev. Catherine Porter), Cambridge: Harvard University Press.

Trix, Frances (2009), **The Sufi Journey of Baba Rexheb**, Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press.

Trudgill, Peter (2003), *Modern Greek Dialects - A Preliminary Classification*, **Journal of Greek Linguistics** 4, London, UK: John Benjamins Publishing Company, s. 45-64.

Tukin, Cemal (1945), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Girit İsyanları - 1821 Yılına Kadar Girit*, **Belleten**, Cilt: 9, Sayı: 34, s. 136-206.

Tuncer, Hüner (2003), **Doğu Sorunu ve Büyük Güçler (1853-1878) - Osmanlı'nın Kader Yılları**, Ankara: Ümit Yayıncılık.

Tunç, Serpil (2010), *Hak Olarak Konukseverlik ile Etik Olarak Konukseverliği Günümüzün Göç Problemleri Çerçevesinde Düşünmek*, **Özne Dergisi**, 13. Kitap-Güz 2010, s. 43-58.

Tunçdöken, Funda Düvenci (2008), *Mudanya’da Girit Kültürü*, **Mudanya’nın Akdenizli Konukları Giritliler** (Haz. Fulya Düvenci Karakoç, Funda Düvenci Tunçdöken), Bursa: Gaye Kitabevi, s. 87-188.

Tural, Sadık (1997), **Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli** (Ethem Ruhi Fığlalı, Mehmet Aydın), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, içinde “Sunuş” yazısı, s. n.b.

Turan, Çimen - Pekin, Müfide - Güvenç, Sefer (Ed.) (2007), **Belleklerdeki Güzellik-Mübadele Türküleri**, İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı Yayınları.

Uraz, Ayşe İpek - Burgucuk, Asuman (2007), **Girit Yemekleri - Bir Ege Lezzeti**, İstanbul: Karakutu Yayınları.

Uslan, Servet (1997), *Cumhuriyet Dönemindeki Kültür Politikaları*, **Antropoloji**, Sayı: 13, s. 257-270.

Uyguç, Arif A. (2005) **Aydın Ağzı ve Sözlüğü**, Aydın: Tunç Ofset ve Matbaacılık.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1943-44), **Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları**, C.1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 148-150.

Üreten, Hüseyin (2003), *Panionion Birliği’ne Bağlı Üç Kayra Kenti ve Attika-Delos Deniz Birliği*, **Aydın Kültür, Sanat Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 25, s. 14-17.

Ürük, Yaşar (2010), *Göçler Şehri İzmir*, **BatıSöz**, Yıl: 3, Sayı: 14, Nisan/Mayıs 2010, s. 26-30.

Üstel, Füsun (1999), **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Ankara: Dost Kitapevi.

Üstel, Füsun (2004), **İmparatorluk’tan Ulus-Devlet’e Türk Milliyetçiliği (1912-1931)** (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Üstel, Füsun (2009), **“Makbul Vatandaş”ın Peşinde - II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi** (4. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (2003), **Bildiğimiz Dünyanın Sonu** (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.

Williams, Chiris (2003), *The Cretan Muslims and the Music of Crete*, **Greece and the Balkans-Identities, Perceptions and Cultural Encounters Since the Enlightenment** (Ed. Dimitris Tziouvas), Hampshire-UK: Ashgate Publishing Limited, s. 208-222.

Yalçın, Durmuş - Akbıyık, Yaşar - Özkaya, Yücel, vd. (Haz.) (2010), **Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.

Yalman, Nur (2009), *Kimlik ve Bilinç, Kimlikler Lütfen - Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* (Der. Gönül Putlar), Ankara: ODTÜ Yayıncılık, s. 39-49.

Yapıcı, Asım (2004), *Din, Kimlik ve Ön Yargı - Biz ve Onlar*, Adana: Karahan Kitabevi.

Yapucu, Olcay Pullukçuoğlu (2001), *İzmir Vilayet İstatistiklerine Göre Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kuşadası, Geçmişten Geleceğe Kuşadası Sempozyumu Kitabı* (23-26.02.2000, Kuşadası), İzmir: Kuşadası Belediyesi, s. 305-310.

Yavi, Ersal - Yavi, Necla (1988), *Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Yılında Aydın*, Ankara: Aydın Valiliği.

Yeğen, Mesut (2005), *Yurttaşlık ve Türklük, Türk(iye) Kültürleri* (Der. Gönül Putlar, Tahire Erman), Ankara: Tetragon Yayınları, s. 103-124.

Yenisoy, Hayriye Süleymanoğlu (2005), *Edebiyatımızda Balkan Türkleri'nin Göç Kaderi*, Ankara: Toplumsal Gelişim Derneği Yayınları.

Yeneroğlu, Elif (2001), *Aydın Vilayeti Salnamelerinde Kuşadası Kazası, Geçmişten Geleceğe Kuşadası Sempozyumu Kitabı* (23-26.02.2000, Kuşadası), İzmir: Kuşadası Belediyesi, s. 219-224.

Yentürk, Aybala (2005), *Girit Toprağını Hatırlatan Ot Yemekleri, Yemek ve Kültür Dergisi*, Sayı: 4, İstanbul: Çiya Yayınları.

Yentürk, Aybala (2010), *Girit Toprağını Hatırlatan Ot Yemekleri, "İzmirli Olmak" Sempozyum Bildiri Kitabı (22-24 Ekim 2009)*, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi, s. 485-490.

Yiğit, Ali Ata (2009), *Atatürk Dönemi Kültür Politikası, Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk Dönemi (1920-1938)* (Ed. Osman Horata vd.), Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 73-84.

Yüksel, Mezher (2010), *Diaspora Üzerine Alternatif Bir Tartışma, Özne Dergisi*, 13. Kitap-Güz 2010, s. 181-188.

Zırh, Besim Can (2008), *Euro-Alevis: From Gastarbeiter to Transnational Community, The Making of World Society - Perspectives From Transnational Research*, (Ed. Remus Gabriel, Eva Gerharz, Gilberto Rescher, Monika Salzbrunn), New Brunswick, ABD: Transaction Publishers, p. 103-132.

Zürcher, Erik Jan (2005), *Jön Türkler, Müslüman Osmanlılar ve Türk Milliyetçileri: Kimlik Politikaları, 1908-1938, Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si* (Der. Kemal Karpat), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 261-292.

Yayınlanmamış Çalışmalar ve Tezler

Adıyeke, Ayşe Nükhet (1988), **Girit'in Yunanistan'a İlhakı Sırasındaki Girit'teki Türkler** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Akay, Nilay (2006), **Orhun Abideleri Üzerine Bir Sentaks Çalışması** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aksoy, İdris (2006), **Girit ve Girit'teki Ayrılkçı Hareketlerin Tarihi Süreci ve Kıbrıs'a Yansımaları** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arı, Kemal (2010b), "Osmanlı Devletinde Göçlerle Aktarılan Besin Kültürü ve Bunun Türk Yemek Kültürüne Etkileri" (Yayınlanmamış Bildiri Metni), **Birinci Türk Mutfak Kültürü Sempozyumu (Osmanlı Mutfak Kültürü)**, (14-15 Ekim 2010, Bilecik).

Arslan, Sevim (1988), **Mehmet Kamil Paşa'nın Aydın Valiliği**, (Basılmamış Lisans Bitirme Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Bayraktar, Elif (2005), **The Implementation of Ottoman Religious Policies in Crete 1645-1735: Men of Faith As Actors in the Kadı Court** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Belen, Nezahat (2004), **1900-1973 Yılları Arası Kuşadası'nda Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Yaşam** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Birkök, Mehmet Cüneyt (1994), **Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çağlayan, Savaş (2007), **Bulgaristan'dan Türkiye'ye Göçler (Bulgaristan Halk Cumhuriyeti'nin İlanından Günümüze)** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çevik, Züriye (2007), **Osmanlı'nın Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi: 'Muhacir' Gazetesi (1909-1910)** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çilingir, Vasfi (1997), **Girit Türklerinde Musiki Kültürü** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Damlapınar, Mustafa (2009), **Konya'nın Ilgın İlçesinde Bulgaristan'dan Göçen Orhaniye Köyü İle Kafkasya'dan Göçen İhsaniye Köyünün Sosyo Kültürel ve Dini Hayat Açısından Karşılaştırılması Göçü** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Demir, Fevzi (1988), **Aydın Vilâyetinde 1912 Meclis-i Mebusan Seçimleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

Duymaz, Şevki (2003), **II. Abdülhamid Dönemi İmar Faaliyetleri (Türkiye Örneği)** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Elmacı, Mehmet Emin (1996), **Bosna-Hersek'in Avusturya Tarafından İlhakı ve Doğurduğu Tepkiler (1908-1912)** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Eren, Emine (2008), **Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı ve Mısır Meselesi** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gülsoy, Ersin (1997), **Girit'in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Tesisi (1645-1670)** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Işık, Caner (2008), **“Derviş Ruhan” Örneğinde Alevi-Bektaşî Dervişlik Geleneği** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İnan, Süleyman (2007), *Osmanlı Dönemi Aydın Vilayeti Yıllıklarına Göre II. Abdülhamid Döneminde Acıpayam (1876-1909), I. Acıpayam Sempozyumu (1-3 Aralık 2003) Basılmamış Bildiri Kitabı*, Denizli, s. 1.

Karan, Niyazi (2006), **Girit'in Yunanistan'a İlhakına Türk Kamuoyunun Tepkisi** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kiper, Nilgün (2006), **Resettlement of Immigrants and Planning in İzmir During the Hamidian Period** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü.

Özdemir, Mustafa (2005), **Aydın Vilayeti Salnamesi ve Tahlili (H. 1306-M. 1888)**, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Özmen, Abdürrahim (2006), **Tur Abidin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özgür, Ulvi (2007), **Bulgaristan Türkleri'nin 1950-1951 Yıllarında Türkiye'ye Göçleri** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Öztürk, Adil Adnan (1990), **1877-1878 Savaşından, Balkan Savaşına Kadar İzmir'de Göçmen Sorunu**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Sepetcioğlu, Tuncay Ercan (2004), **1924 Mübadillerinin Yeni Sosyal Çevreye Uyum Süreçlerinin Halkbilimsel Yönden İncelenmesi** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sepetcioğlu, Tuncay Ercan (2007), **Girit'ten Söke'ye Mübadele Öyküleri** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, Kadir (2008), **Aydın Örneğinden Hareketle Göç ve Kentle Bütünleşme: Kemer ve Osman Yozgatlı Mahalleleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahinbaş, İlksen (2007), **Zorunlu Göç Olgusu Bağlamında Bulgaristan Türkleri** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şenışık, Pınar (2007), **The Transformation of Ottoman Crete: Cretans, Revolts and Diplomatic Politics in the Late Ottoman Empire, 1895-1898** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Telci, Cahit (1999), **XV- XVI. Yüzyıllarda Ayasuluğ Kazâsı** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Urhan, Vahit Cemil (2006), **1908-1913 Tarihlerinde Girit Olayları** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Valadakis, Kalliope (2010), **Daughters Out of Line: The Marriage Plot in Three Paradigmatic Texts of the Cretan Renaissance, Erotokritos, Panoria and Vasileus O Rodolinos** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), New Jersey, USA: Graduate School of New Brunswick Rutgers, the State University of New Jersey.

Ansiklopedi, Ansiklopedi Maddeleri ve Sözlükler

Atay, Tayfun (2003), *Tarikatler*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 781-783.

Aydın, Suavi (2003), *Etnotarih*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 288-289.

Aydın, Suavi (2003), *Göç*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 341-342.

Aydın, Suavi (2003), *Kültürleme*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 536-537.

Aydın, Suavi (2003), *Manavlar*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 566-567.

Aydın, Suavi (2003), *Ulus*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 841-850.

Aydın, Suavi (2003), *Tarihsel Antropoloji*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 781.

Brettell, Caroline B. (1996), *Migration*, **Encyclopedia of Cultural Anthropology** (Ed. David Levinson, Malvin Ember), Volume 3, New York, USA: Henry Holt and Company, Inc., s. 793-796.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi 9. Cilt (1992), *Girit*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., s. 4583-4585.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, 8. Cilt (1992), *Etnosentrizm*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., s. 3875.

Devellioğlu, Ferit (1998), *İhtida*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 500.

Devellioğlu, Ferid (1988), *İrade*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 531.

Devellioğlu, Ferid (1988), *İstifham*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 545.

Devellioğlu, Ferid (1988), *Muhacir*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 794.

Devellioğlu, Ferid (1988), *Mübadele*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 835.

Devellioğlu, Ferid (1988), *Mülteci*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 861.

Devellioğlu, Ferid (1988), *Postnişin*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1040.

Devellioğlu, Ferid (1988), *Teaviün*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1240.

Devellioğlu, Ferid (1988), *Temettuat*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1288.

Devellioğlu, Ferid (1988), *Tesanüt*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1308.

Devellioğlu, Ferid (1988), *Zaviye*, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1410.

Dictionnaire Larousse Ansiklopedik Sözlük 3. Cilt (1994), *Girit*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., s. 933.

Dictionnaire Larousse Ansiklopedik Sözlük 5. Cilt (1994), *Minos*, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., s. 1679.

Emiroğlu, Kudret (2003), *Beslenme*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 134-136.

Emiroğlu, Kudret (2003), *Yiyecek*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 914-915.

Eren, Ahmet Cevat (1988), *Pomaklar*, **İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 9, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 572-575.

Eren, Hasan (1978), *Pomaklar*, **Türk Ansiklopedisi**, Cilt: 27, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 83-84.

Ersoy, Erhan (2003), *Transhüman*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları s. 811.

The Encyclopedia of Islam (1913), Volume I, *Crete*, London, UK: Luzac Co. Pub., s. 878-880.

Essential English Dictionary (1994), *Emigré*, London, UK: HarperCollins Publishers, s. 251.

Essential English Dictionary (1994), *Migration, Migrant*, London, UK: HarperCollins Publishers, s. 493.

Essential English Dictionary (1994), *Refugee*, London, UK: HarperCollins Publishers, s. 664.

Finnegan, Ruth (1996), *Oral Tradition*, **Encyclopedia of Cultural Anthropology** (Ed. David Levinson, Melvin Ember), Volume: 3, New York, USA, Henry Holt and Company, s. 887-891.

Özmen, Abdurrahim (2003), *Etnoloji*, **Antropoloji Sözlüğü** (Haz. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 284-285.

Pakalın, Mehmet Zeki (1993), *Bektaşî*, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 196-202.

Pakalın, Mehmet Zeki (1993), *Çiftlik*, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 364-369.

Püsküllüoğlu, Ali (2004), *Eskatologya*, **Türkçe Sözlük**, Ankara: Arkadaş Yayınevi, s. 461

Yurt Ansiklopedisi (1982) II. Cilt, *Aydın*, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, s. 994.

Gazeteler

Ahenk, 15 Kânun-u Evvel 1899 Rumî; 12 Şaban 1317 Hicrî, Sayı: 1015.

Ahenk, 25 Mayıs 1316 (25 Mayıs 1900).

Ahenk, 7 Kânun-u Sâni 1900 Rumî; 6 Ramazan 1317 Hicrî (7 Ocak 1900), Sayı: 1035.

Ahenk, 29 Teşrin-i Evvel 1316 (11 Kasım 1900).

Ahenk, 29 Kânun-u Evvel 1316 (11 Ocak 1901).

Ahenk, 16 Teşrin-i Evvel 1317 (29 Aralık 1901).

Anadolu Gazetesi, 3 Kânun-u Sâni 1928.

Armutçu, Emel (2004), *Yeni Giritliler*, **Hürriyet / Pazar**, 28.11.2004.

Bekraki, Ali (2011), *Unutulan Girit Göçü*, (Çev. Tuncay Ercan Sepetcioğlu), **Giritliler Gazetesi**, Mart 2011.

Giritli Yemekleri Görücüye Çıktı, **Giritliler Gazetesi**, 1. Sayı, Ocak 2011.

Öz, Işıl (2009), *Şarkılar Mübadiller İçin Kültürel Miras*, **Turkish Journal**, 26.12.2009.

Tuntaş, Hasan (2011), *Babannemin Kırkbir Sultan Mevritleri*, **Giritliler Gazetesi**, Sayı: 3, Mayıs 2011.

Türkoğlu, Bilal - Cimbis, Tanas (2011) **Giritliler Gazetesi**, 2. Sayı, Mart 2011.

Yaşayanlar, Özlem (Çev.) (2011), *Müslüman Türkler-Kathimerini Gazetesi*, **Giritliler Gazetesi**, 1 ve 2. Sayı, Ocak/Mart 2011.

İnternet Kaynakları

Gülay, Ahmet (2010), www.kibris1974.com/kibris-girit-olmasin, (Görüntüleme Tarihi: 12.04.2010).

McCarthy, Justin (2010), **Forced Migration and Mortality in the Ottoman Empire - An Annotated Map**, Washington: Turkish Coalition of America, s. 3 (www.tc-america.org. Son Görüntüleme Tarihi: 12.01.2011).

www.guzelcamli.bel.tr (Son Görüntüleme Tarihi: 10.12.2010)

EKLER

EK 1: DAVUTLAR VE YAKIN ÇEVRESİ GÖÇ KRONOLOJİSİ (19. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE)

DÖNEM	GELEN / GİDEN TOPLULUK	GÖÇ NEDENİ
1820-1840	Mora'dan Kuşadası'na Rumca konuşan Müslüman topluluk	Yunan Krallığı'nın kurulması ardından, Müslümanlara yönelik baskı
19. yüzyılın ortaları	Ege Adaları ve Orta Yunanistan'daki Rum Ortodoks topluluk	Tanzimat Dönemi Batı Anadolu'daki üretim faaliyetleri nedeniyle daha çok iş gücü olarak
19. yüzyılın ortaları	Doğu Anadolu ve Doğu Karadeniz'den Batı Anadolu'ya yönelik Müslüman topluluk	Tanzimat Dönemi Batı Anadolu'daki üretim faaliyetleri nedeniyle daha çok iş gücü olarak
1877 – 1878	Müslüman Çerkez topluluk	Osmanlı-Rus Savaşı ile önce Kafkaslardan Balkanlar'a, sonrasında Batı Anadolu ile birlikte Davutlar'a
1896 - 1898	Girit'teki Müslüman topluluk	Girit olayları sonucu, Girit'ten Davutlar, Kuşadası ve Söke'ye
1908 - 1914	Girit'teki Müslüman topluluk	Girit Adasının Yunanistan'a ilhakını takiben, Girit'ten Davutlar, Kuşadası ve Söke'ye devam eden Müslüman göçü (Önceki göç dalgasından daha az sayıda ve daha çok aile birleşmesi biçiminde)

1908 - 1914	Rumeli'deki Müslüman topluluk	Avusturya-Macaristan'ın Bosna-Hersek'i ilhakıyla birlikte, buradaki Türk ve Boşnakların Kuşadası, Söke gibi yerleşim yerlerine nakilleri
1912-1915	Rumeli'deki Müslüman topluluk	Balkan Savaşları ile birlikte, Osmanlı'nın kontrolünden çıkan Rumeli topraklarında Müslüman nüfusa yapılan baskı
1916	Güzelçamlı'nın da dâhil olduğu tüm Ege kıyı şeridinden Ege Adalarına ve Anadolu içlerine Rum tehciri	Savaş esnasında sorun yaşanmaması için İttihat ve Terakki'nin nüfus politikaları sonucu
1919 - 1920	Rum Ortodoks topluluk	Ege'de Yunan işgali sebebiyle, Batı Anadolu Rum nüfusunun artırılması amaçlı
1920 - 1921	Davutlar, Söke, Kuşadası'ndaki Müslüman topluluk	Yunan işgal kuvvetlerinden kaçan, Giritlilerin de dâhil bölge Müslümanlarının daha güvenli olarak addettikleri İtalyan işgal bölgesine, kısa süreli (6 ay kadar) göçleri (özellikle Aydın/Yenipazar, - akrabaları olanlar için- Antalya ve Mersin)
1922	Rum nüfus	Büyük Taarruz sonucu (30 Ağustos 1922), Yunan askerleri ile birlikte, Türk kuvvetlerinden kaçan Rumların Güzelçamlı da dâhil olmak üzere, bölgeyi terk edişi

1923 - 1926	Müslüman topluluk	Mübadele ile Ege Adaları, Girit ve Trakya'daki Yunanistan Türklerinin Kuşadası, Söke, Selçuk, Didim ve Güzelçamlı'ya yerleştirilmesi
1932	Bulgaristan'daki Müslüman topluluk	Akköy'e Bulgaristan'dan gelen Türklerin yerleşimi
1939	Bulgaristan ve Romanya'daki Müslüman topluluk	Davutlar'a Bulgaristan ve Romanya'dan gelen Türklerin yerleşimi
1940 - 1950	Davutlar halkı (özellikle erkek nüfus)	Davutlar'dan büyük şehirlere (özellikle İzmir'e) ekonomik amaçlı, mevsimlik ya da kısa süreli işçi göçü
1942 - 1943	Sisam Adası Rumları	İtalyan ve Alman işgalinden kaçan Sisam Adası Rumlarının Davutlar, Güzelçamlı ve Kuşadası'na kaçışları
1940 - 1950	İç Anadolu halkı	Konya'dan gelen tarım işçilerinin Davutlar ve Söke'ye yerleşimi. Giritliler tarafından "Kırlı" olarak adlandırılan Konyalılar, Konya'nın Bozkır ilçesinden Davutlar'a göç etmişlerdir. (Aydın ili civarında dışarıdan gelen herkese, özellikle de pamuk tarlalarında çalışmak üzere gelen ama sonrasında bölgeye yerleşen işçi ve ailelerine "Kırlı" (Gırlı) denmektedir.)

1969 - 1970	Yurt dışına çalışmak üzere giden nüfus	Davutlar ve Osmaniye Mahallesi'nden yurt dışına işçi göçü (Club MED aracılığı ile Fransa, İsviçre ve diğer Avrupa ülkelerine hizmet sektöründe çalışmak üzere gerçekleşen geçici göç). Aynı tarihlerde, bölgeden özellikle Almanya'ya vasıfsız işçi göçü
1970'lerden itibaren (özellikle 1980'lerin ortasında ve 2000'lerden sonra)	Doğu ve Güneydoğu'dan özellikle Kürt kökenliler	Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan (özellikle Ağrı, Mardin ve Muş) gelen iç göç
1980'lerden itibaren	Yazlıkçılar	Bölgenin turizme açılmasından sonra, iç turizme yönelik mevsimsel ve geçici yerleşme
2000'lerden itibaren	Avrupa ülkeleri vatandaşları	Yabancıların (özellikle Alman, İrlandalı ve Fransız) turizm ile başlayan, sonrasında kalıcı nitelik de taşıyan göçleri

EK 2: KUŞADASI – DAVUTLAR – OSMANİYE MAHALLESİ MÜLAKAT SORULARI

MÜLAKAT SORULARI: Girit Göçmenleri İçin

BÖLÜM A: Tarihsel Süreç – Girit

1. Aileniz Girit’te hangi kent/kasaba ya da köyde yaşamaktaydı? Yaşadıkları yerde Türk (Müslüman), Rum (Ortodoks) nüfus karışık halde mi yaşamaktaydı; yoksa yerleşim yeri homojen bir özellik mi sergilemekteydi?
2. Girit’teki ekonomik yaşamlarına dair aktarımlarda bulunabilir misiniz? Geçim kaynakları ne idi? (tarım/hayvancılık/ticaret)
 - Tarım ise, hangi ürünler ve bu ürünlerin yan mamulleri (örn: zeytincilik ise, zeytinyağı; bağ ise şarapçılık var mıydı?)
 - Hayvancılık ise, küçükbaş/büyükbaş hayvan yetiştiriciliği; hangisi? Yan mamuller nelerdi? (örn: Keçi besiciliği ise, peynircilik var mıydı?)
 - Ticaret ise, hangi ürünler satılıyordu; iç ticarete mi yönelikti, dışa mı? Avrupa ülkeleri, Afrika ve Ortadoğu, Anadolu ile ticari ilişkileri var mıydı?
3. Ailenizin Girit’teki aile lakabı ne idi; bunu biliyor musunuz?
4. Adanın diğer halklarıyla komşuluk ilişkileri ne ölçüdeydi? İyi anlaşabiliyorlar mıydı? Dilsel iletişim ne boyuttaydı? (Giritlilerin hemen tamamının Giritlice konuştuğu biliniyor; Türkçe ya da Arapça konuşan/yazabilen aile büyükleri var mıydı?)

5. Girit'teki isyanlar sırasında (19. yüzyıl sonları), yaşamları ne şekilde değişimler gösterdi? Rum çetelerinin baskınlarına maruz kaldılar mı; kaldılsa, bundan ne derece etkilendiler?
6. Aile büyükleri, Girit'teki -eğer varsa- yaşanan acılara dair aktarımlarda bulundular mı; bunu ne sıklıkla yaparlardı?
 - Ne gibi aktarımlarda bulundular? (örn: mani /maninades, şiir, şarkı/türkü, hikâye şeklinde miydi, yoksa düz anlatımı mı tercih ederlerdi?)
 - Bunları kaç kuşak sürdürdüler?
 - Bunları, Türkçe ya da Giritlice aktarabilir misiniz?
 - Girit'te yaşanan acılara dair aktarımların, "Giritlilik" kimliğine etkisi/katkısı sizce nedir?
7. Ailenizin, Girit'i terk etmesinin asıl nedeni -sizce- nedir?
 - Rum çetelerinin ya da Girit (özerk) yönetiminin baskısı/uygulamaları mı?
 - Ekonomik sebepler mi?
 - Daha önce Anadolu'ya göç etmiş akrabaların olması mı?
 - Anadolu'da Müslüman çoğunluğun olması mı?
 - Sizce, Müslüman olmanın göçteki etkisi nedir?
8. Akrabalarınızdan ya da diğer Adalılardan Girit'te kalan olmuş mu?
 - Kalan olmuşsa, onlarla daha sonrasında iletişim olmuş mu?

9. Ortadoğu ve Afrika'ya (özellikle Suriye ve Mısır'a) göç eden/etmek zorunda kalanlar var mıdır? Bu konuda aile büyüklerinden size aktarım oldu mu? Onlarla daha sonrasında iletişim gerçekleşmiş mi?
10. Ailenizin Girit'ten ne şekilde Anadolu'ya geldiğini biliyor musunuz?
- Yüksek ihtimal gemilerle gelen aileniz, kent/kasaba/köy halkıyla beraber mi, yoksa ayrı ayrı deniz vasıtalarıyla mı Anadolu'ya geldiler?
11. Göçmen grup yanlarına bir şey alabilmişler midir; yoksa bu göç hareketi tam manasıyla bir "kaçış" mıdır?

BÖLÜM B: Tarihsel Süreç – Anadolu

12. Aileniz Anadolu'da ilk nereye ayak basmışlardır? (örn: İzmir limanı, Kuşadası)
13. Geldiklerinde ne durumdaydılar? Göç yolu boyunca ne tür sıkıntı çekmişlerdir? (örn: yolculuk esnasında ölümler, susuzluk, açlık gibi sorunlar olmuş mudur?)
14. Aileniz niçin Davutlar'ı yerleşim yeri olarak seçmiştir? Buraya yerleşim, isteklerine bağlı olarak mı, yoksa Osmanlı yönetiminin yönlendirmesi ile mi gerçekleşmiştir?
15. Davutlar'da ilk olarak nereye, hangi koşullarda yerleşmişlerdir?
16. Burada karşılaştıkları sosyo-ekonomik ne gibi sorunlar olmuştur?
- En büyük sorun olarak hangisi öne çıkmıştır?

- Kendilerine devlet ya da yardım kuruluşlarından yardım/katkı sağlanmış mıdır? Sağlanmışsa, bunlar nelerdir; miktarları nedir? (örn: verilen arsa, ağaç miktar/sayıları)
- Yeme, içme alışkanlıkları; giyim, kuşam ve genel olarak yaşam biçimleri bağlamında ne gibi farklılıklar gözlemlemişlerdir?
- Bu gibi sorunların üstesinden gelebilmişler midir; ne şekilde gelmişlerdir?

17. Dil problemi ne şekilde kendini göstermiştir? Yerli halk ya da diğer göçmen gruplarla iletişimlerini ne şekilde gerçekleştirmişlerdir?

18. Yerli halk ya da diğer göçmen gruplar tarafından, Giritlilere yönelik aşağılama/yakıştırmalarda bulunulmuş mudur? Oldu ise, bunlar ne şekilde idi?

19. Osmanlı zamanında yapılan göçmen evlerinin ve kurulan Osmaniye (Hamidiye) Mahallesi'nin hangi tarihte, hangi kaynakla ve nasıl oluşturulduğunu biliyor musunuz?

20. Davutlar'a yerleşen/yerleştirilen göçmenlerden başka yere göç edenler olmuş mudur? Olduysa, nereye ve niçin?

BÖLÜM C: Gündelik Yaşam Uygulamaları - Davutlar

21. Aileniz Davutlar'a yerleştğinde, geçimlerini ne şekilde gerçekleştirmişlerdir?

- Girit'teki geçim kaynakları ile farklılıklar var mıydı?

22. Yerli halk tarafından ne şekilde karşılanmışlardır? Onlarla komşuluk ilişkileri ne şekilde idi?

23. Soyadı Kanunu çıktığında, aileniz bu soy ismini niçin almıştır?

24. Sosyo-ekonomik yaşantılarında yerli halk tarafından dışlanma olmuş mudur?
(örn: üretilen malların alınmaması ya da ederinden ucuza alınması; işletilen bakkaldan yerli halk tarafından alışveriş yapılmaması...)
25. Gündelik yaşam uygulamalarında, Girit kültürünü uygulayabilmişler midir; bu, ne şekilde gerçekleşmiştir?
- Düğünlerde, sünnet törenlerinde Girit müziği ve oyunları sergileyebilmişler midir?
 - Giyim kuşam alışkanlıklarında değişimler olmuş mudur?
 - Mutfak kültürünü ne şekilde devam edebilmişlerdir?
 - Tüm bunların uygulamalarında, Devlet kurumları ve yerel halktan bir tepki doğmuş mudur?
26. Yerli halk ile evlilik/akrabalık bağı –ilk başta- kurulabilmiş midir? Karma evlilikler gerçekleşti ise, nasıl; gerçekleşmediyse neden?
27. Aileniz, Girit kökenli olduğu için Devlet kurumları tarafından herhangi bir ayrımcılığa/kayırmaya maruz kalmış mıdır?
28. Komşu yerleşim birimleri ile iletişim ne şekilde olmuştur? (örn: Kuşadası, İzmir ve Aydın ile ticari/kültürel bağ ne şekilde gerçekleşmiştir?)

BÖLÜM D: Kültürel Kimlik

29. Aile mesleğini sürdürüyor musunuz?
30. Ailenizin Giritlilik üzerine size aktarımları nelerdir? Aile içinde sürekli olarak “Girit kökenliliğe” dair bir vurgu var mıydı?
31. Giritlice biliyor musunuz? Bu dili aile içinde kullanır mıydınız/kullanıyor musunuz?

32. Giritliceyi bilmenin sizce bir avantajı/dezavantajı var mı? Bu dili bilmenin bir göçmen kökenliye ne gibi artı ve eksileri mevcut?
33. Girit kökenli genç kuşağın tutum ve davranışlarındaki değişimi nasıl değerlendiriyorsunuz? Ne gibi değişimler mevcut? Sizce onlar bu kültürü yaşatıyorlar mı; yaşatabilecekler mi?
34. Evliliğinizi bir Giritli ile mi gerçekleştirdiniz? Çocuğunuza en iyi eş olarak, yine bir Giritliyi mi uygun görürsünüz?
35. Doğum, sünnet, askere gitme, düğün ve cenaze törenlerinde ne gibi Girit kültürü izleri var? Sizce, bu törenlerde, Girit kültürünü yaşatma ve sürdürmeye dair bir istek mevcut mu?
36. Sizce bir Giritli nasıl anlaşılır? (giyim/kuşam/davranış biçimi, vs.)
37. Bir Giritli nasıl olmalıdır?
38. Size göre “göçmen” nedir?
39. Sizin için “Giritlilik/Adalılık” ne ifade ediyor? Giritli olmaktan övünür müsünüz?

MÜLAKAT SORULARI: Girit Göçmenleri Haricindekiler İçin

1. Ailenizde göçmenlik var mı? Göçmen kökenli iseniz, aileniz nereden, ne tarihte Davutlar’a yerleşmiştir?
2. Davutlar’ın yerli halkındansanız, buraya yerleşen göçmenler hakkında neler düşünüyorsunuz?
 - Göçmenleri sizden ayıran özellikler var mı?
 - Onların ne gibi gelenek ve görenekleri, sizden ayrılıyor?

- Davutlar'da yaşayan Giritli göçmenler hakkında, ailenizden aktarımlar mevcut mu?
 - Giritliler ne zaman, ne şekilde buraya yerleşmişlerdir; geldiklerinde ne hâldeydiler? Bu konuda bilginiz var mı?
 - Giritliler nasıl insanlardır? Onlarla anlaşabiliyor musunuz?
3. Giritlilerin karakteristik özellikleri mevcut mudur? Karşınızdaki bir kişinin Giritli olduğunu anlayabilir misiniz; ne şekilde anlarsınız?
 4. Ailenizde, bir Girit kökenli ile evlilik yapan biri var mı? Var ise, bu evlilik gerçekleşirken, ailenizin tutumu ne şekilde olmuştu?
 5. Çocuğunuzun bir Girit kökenli ile evlenmesini uygun görür müsünüz?

MÜLAKAT SORULARI: Bektaşilik

1. Davutlar'da kaçınıcı kuşak Giritlisiniz?
2. Aileniz Girit'in hangi şehrinden buraya gelmiş; biliyor musunuz?
3. Ailenizde Bektaşilik var mıydı?
4. Bektaşi olan anımsadığınız en büyük aile büyüğü kimdi?
5. Bu kimliği -korkusuzca ve çekinmeden- açıklayabiliyorlar mıydı?
6. Evinizde Bektaşiliğe dair ne tür izler bulunuyordu/halen de bulunmakta? (Hz. Ali'nin resmi, vs.)
7. Davutlar'daki Giritlilerin ne kadarı Bektaşi idi? Aile büyükleriniz, daha önceki yıllarda buna dair belli bir oran vermişler miydi? (Mahallede şu kadar Bektaşi vardı; ya da 3-5 aile Bektaşi'ydi gibi...)
8. Hangi merkezdeki dergâha bağlıydılar?
9. İbadetlerini nerede ve nasıl gerçekleştiriyorlardı?

10. Davutlar'daki Bektaşı dedesi kimdi ve bu dini kimliği kimden, nasıl almıştı?
11. En son Bektaşı dedesi kimdi? Kaç yılında vefat etti?
12. Davutlar'da (ya da Davutluların katıldığı) en son Bektaşı ayini ne zaman, nerde gerçekleşti?
13. Davutlar'daki Giritliler, Bektaşiliği neden sürdüremediler? Bu, kendi tercihleri miydi, yoksa devlet kurumlarından, halktan tepki mi almışlardı? Tepki almışlarsa, bu ne şekilde gerçekleşti?
14. Halen Davutlar'da kaç aile Bektaşı kültürünü sürdürebiliyor?
15. Selçuk'taki dergâha halen katılanlar var mı? Varsa, kaç kişiler?
16. Bektaşilik, Giritli olmanın önemli bir unsuru mu? Bektaşilik, Giritli olma ile nasıl ilişkili? Bir Giritli için Bektaşı olmak ne kadar önemlidir?
17. Gelecek kuşağa Bektaşiliği öğretebiliyor musunuz? Yapabiliyorsanız nasıl?
18. Gelecek kuşakların Bektaşı kimliğini öğrenmesini ve yaşatmasını ister misiniz? Yoksa çoğunluğa uymak daha mı iyi?
19. Sizce yakın gelecekte, Bektaşilik Davutlar'da hepten yok olacak mı?
20. Bektaşiliğin yok olmaması için özel bir önlem alıyor musunuz? Alıyorsanız, bunlar nelerdir?

EK 3: KAYNAK KİŞİ DİZİNİ*Formel Görüşmeler:*

<u>KAYNAK</u> <u>KİŞİ NO</u>	<u>ADI VE SOYADI</u>	<u>DOĞUM TARİHİ</u> <u>VE YERİ</u>	<u>CİNSİYETİ</u>	<u>MESLEK VE</u> <u>EĞİTİM DURUMU</u>	<u>MEDENİ</u> <u>DURUM VE</u> <u>ÇOCUK SAYISI</u>	<u>GÖRÜŞME TARİHİ</u> <u>VE YERİ</u>
1	HÜSEYİN ÇOBAN	1931 / DAVUTLAR (Mart 2011'de vefat etti)	ERKEK	ÇİFTÇİ / EMEKLİ İLKOKUL	EVLİ 2 KIZ ÇOCUK	18.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
2	HÜSEYİN YILDIZ (Mavro)	1933 (1935) / DAVUTLAR	ERKEK	ÇİFTÇİ / EMEKLİ EĞİTİM ALMAMIŞ	EVLİ 3 KIZ ÇOCUK	19.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
3	HÜSEYİN ÇENGEL	1990 / DAVUTLAR	ERKEK	ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİSİ	BEKÂR	22.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
4	NECMİYE ERSİN	1925 / SÖKE (Kasım 2009'da vefat etti)	KADIN	EV HANIMI / EĞİTİM ALMAMIŞ	DUL 4 KIZ 3 OĞLAN	23.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN

5	ZEYNEP ERSİN (Erturan)	1925 / DAVUTLAR (2009 Sonbaharında vefat etti)	KADIN	EV HANIMI / İLKOKUL (3.SINIF)	DUL 2 KIZ 2 OĞLAN	24.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
6	SIDIKA MERCAN (Ersin)	1955 / DAVUTLAR	KADIN	EMEKLİ / İLKOKUL	EVLİ 2 KIZ 1 OĞLAN	24.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
7	SEVDA MERCAN	1986 / DAVUTLAR	KADIN	ÜNİVERSİTE MEZUNU	BEKÂR	24.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
8	MEHMET YILMAYAN	1926 / SÖKE	ERKEK	EMEKLİ ÖĞRETMEN / Köy Enstitüsü Mezunu	EVLİ 2 KIZ BİR OĞLAN	22.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
9	NİYAZİ ÇENGEL	1930 / DAVUTLAR	ERKEK	ESNAF / EMEKLİ İLKOKUL MEZUNU	EVLİ 3 KIZ 3 OĞLAN	25.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
10	ZEHRA TAŞDELEN (Balat)	1923 / DAVUTLAR	KADIN	EV HANIMI İLKOKUL (3. SINIF)	DUL 1 KIZ 1 OĞLAN	27.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN

11	ZEHRA YETİŞ (Şenol)	1926 / DAVUTLAR (Ağustos 2011'de vefat etti)	KADIN	EV HANIMI / İLKOKUL (3. SINIF)	DUL 3 KIZ 1 OĞLAN	26.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
12	HÜSEYİN YORULMAZ	1937 / DAVUTLAR	ERKEK	MÜZİSYEN / İLKOKUL	EVLİ 2 KIZ 2 OĞLAN	28.08.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
13	ETHEM KUTSİGİL	1939 / RODOS - YUNANİSTAN	ERKEK	EMEKLİ ÖĞRETMEN / ÜNİVERSİTE MEZUNU	EVLİ 2 KIZ	29.08.2009 / SELÇUK - İZMİR
14	HÜSNİYE ÇAVUŞOĞLU (Yeşilova)	1932 / DAVUTLAR	KADIN	EV HANIMI / İLKOKUL MEZUNU	DUL 5 KIZ	05.09. 2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
15	ŞÜKRAN KIRACI (Yorulmaz)	1949 / DAVUTLAR	KADIN	PANSİYON İŞLETMECİSİ / İLKOKUL MEZUNU	DUL 2 KIZ	25.08.2009 / KUŞADASI - AYDIN

16	HALİL İBRAHİM ÇENGEL	1952 / DAVUTLAR	ERKEK	TURİZM / ORTAOKUL MEZUNU	EVLİ 2 OĞLAN	30.08.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
17	SELMA (Salime) YÜREK (Erturan)	1923 / DAVUTLAR	KADIN	EV HANIMI / İLKOKUL (3. SINIF)	DUL 3 KIZ 1 OĞLAN	25.08.2009 / KUŞADASI - AYDIN
18	İBRAHİM YÜREK	1945 / DAVUTLAR	ERKEK	İŞÇİ (FRANSA) / İLKOKUL	EVLİ 3 OĞLAN	25.08.2009 / KUŞADASI - AYDIN
19	EMİNE ERAVCI (Şengün)	1922 / SÖKE	KADIN	EV HANIMI / İLKOKUL	DUL	28.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
20	SİNEM ÇENGEL (Saka)	1982 / DAVUTLAR	KADIN	EV HANIMI / LİSE	EVLİ 1 OĞLAN	DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
21	FATMA YEŞİLOVA (Yıldırım)	1916 / DAVUTLAR (Mayıs 2011'de vefat etti)	KADIN	EV HANIMI / İLKOKUL (3. SINIF)	DUL 2 KIZ 2 OĞLAN	26.08.2009 DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN

22	ALİ ÜRETMEN	1942 / DAVUTLAR (Aralık 2011’de vefat etti)	ERKEK	TURİZM (KASAP) - EMEKLİ / İLKOKUL	EVLİ 1 KIZ 1 OĞLAN	05.09.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
23	YÜKSEL ERSİN	1977 / DAVUTLAR	ERKEK	ESNAF / LİSE	BEKÂR	30.08.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
24	ZEHRA BERBEROĞLU (Yeşilova)	1923 / DAVUTLAR	KADIN	EV HANIMI / İLKOKUL (3. SINIF)	DUL 1 KIZ 1 OĞLAN	05.09.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
25	GÖNÜL ÜRETMEN (Berberoğlu)	1952 / DAVUTLAR	KADIN	EMEKLİ / İLKOKUL	EVLİ 1 KIZ 1 OĞLAN	05.09.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
26	SEVİM SEYMAN	1951 / SÖKE	KADIN	EMEKLİ (HOLLANDA) İLKOKUL	DUL	23.07.2009 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN

27	MEHMET CEBECİ	1916 / GİRİT – IRAKLİO - LARANİ	ERKEK	EMEKLİ / ÇİFTÇİ EĞİTİM ALMAMIŞ	DUL	29.08.2009 / SELÇUK - İZMİR
28	YUNUS ÇENGEL	1977 / DAVUTLAR	ERKEK	YÜKSEK OKUL MEZUNU / EMEKLİ	EVLİ 1 OĞLAN	DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
29	HAYDAR ÖLMEZ	1936 / AYDIN	ERKEK	SERBEST MUHASEBECİ / LİSE	DUL 1 KIZ 1 OĞLAN	05.12.2010 / DAVUTLAR - KUŞADASI - AYDIN
30	ALİ BEKRAKİ	1971 / LÜBNAN	ERKEK	ÜNİVERSİTE MEZUNU / TIP DOKTORU	EVLİ	İnternet Vasıtasıyla
31	MUSTAFA BİRİNCİOĞLU	1963 / SÖKE	ERKEK	ÜNİVERSİTE MEZUNU / TIP DOKTORU	EVLİ 2 OĞLAN	08.12.2010 / AYDIN
32	BİLAL TÜRKOĞLU	1941 / SÖKE	ERKEK	İLKOKUL MEZUNU / EMEKLİ	EVLİ	20.03.2008 / SÖKE

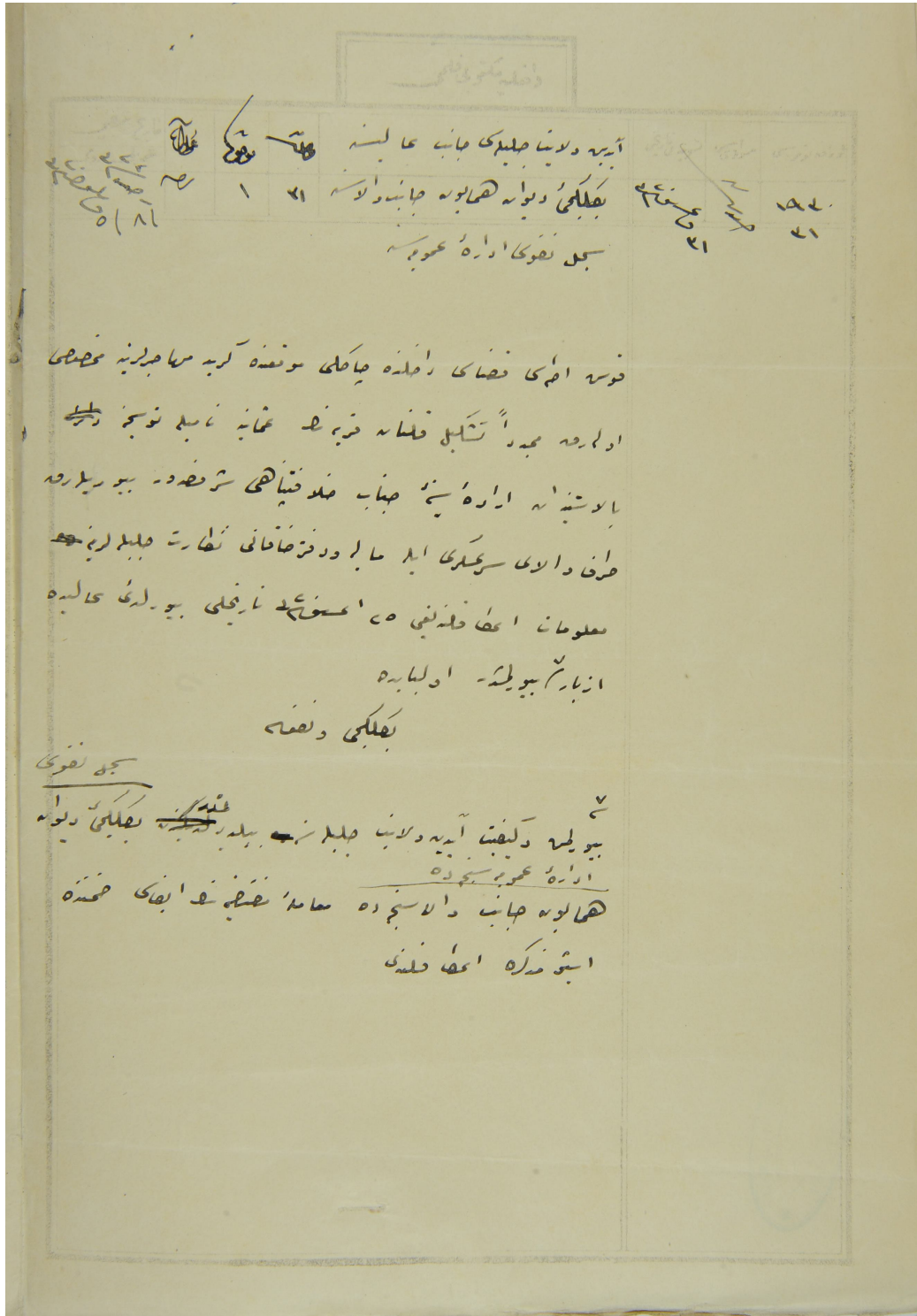
Enformel Görüşmeler:

1	20-25 yaşlarında, erkek, Kuşadası doğumlu, üniversite öğrencisi
2	50-55 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, Bulgaristan göçmeni, ilkokul mezunu.
3	35-40 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, baba tarafından Girit göçmeni, lise mezunu, işçi.
4	30-35 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, Girit göçmeni, lise mezunu, çiftçi.
5	30-35 yaşlarında, erkek, Davutlar doğumlu, Girit göçmeni, lise mezunu, esnaf.
6	25-30 yaşlarında, erkek, Kuşadası doğumlu, üniversite öğrencisi.
7	20-25 yaşlarında, erkek, Aydın doğumlu, üniversite öğrencisi.

Meclis-i Mahsus-u Vükela'da alınan 20 Muharrem 1317 tarihli karar uyarınca şimdiye kadar İzmir'e gelmiş ve miktarı 21 bini bulan Girit göçmenlerinin Aydın İzmir ve ve Antalya gibi sahil boylarına yerleştirilmeleri kararlaştırılmış olmasına rağmen; gerek Yunan tehlikesi var olması, gerekse de İngiltere sefareti baş tercümanının hariciye nazırı paşaya yaptığı ihtar ve kullandığı ifadeler dikkate alınmak zorundadır. Aydın vilayetinde şu ana kadar muhacirlerin iskanları için harcanmış olan 100 Bin liranın heba olmaması bağlamında, yapılan masraflar oranında Aydın Vilayeti'ne muhacir iskan edilmesi; bunlar dışında kalan muhacirlerin ise Anadolu dâhilindeki vilayetlere dağıtılması daha uygun olacaktır. Emir ve ferman padişah efendimizindir.

21 Muharrem 1317 Hicrî / 1 Haziran 1899 Miladî

Kuşadası kazası dahilinde Çanlı mevkiinde Girit muhacirlerine mahsus olarak müceddiden teşkil kılınan karyenin Osmaniye namı ile tevessimine dair belge



EK 6: B.C.A. 30.11.1.0.335.21.1.6265 (14.6.1968) s. 2.

Davutlar'da bir belediye teşkilatı kurulması hususunda Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay, Başbakanı Süleyman Demirel ve İçişleri Bakanı Faruk Sükan'ın imzalarının olduğu belge

T. C.
İÇİŞLERİ BAKANLIĞI
Mahalli İd.Gn.Md.



K A R A R

6265

I - Aydın İlinin Kuşadası İlçesine bağlı Davutlar Bucakının Merkezi Davutlar Köyünde belediye kurulması, Danıştay Üçüncü Dairesinin 16.4.1968 tarih ve 1968/214-196 sayılı kararı üzerine, 1580 sayılı kanunun 7469 sayılı kanunla değişik 7 nci maddesine göre uygun görülmüştür.

2 - Bu Kararı İçişleri Bakanı yürütür.

14 Haziran 1968

Cumhurbaşkanı

Başbakan

S. Demirel

İçişleri Bakanı

Faruk Sükan

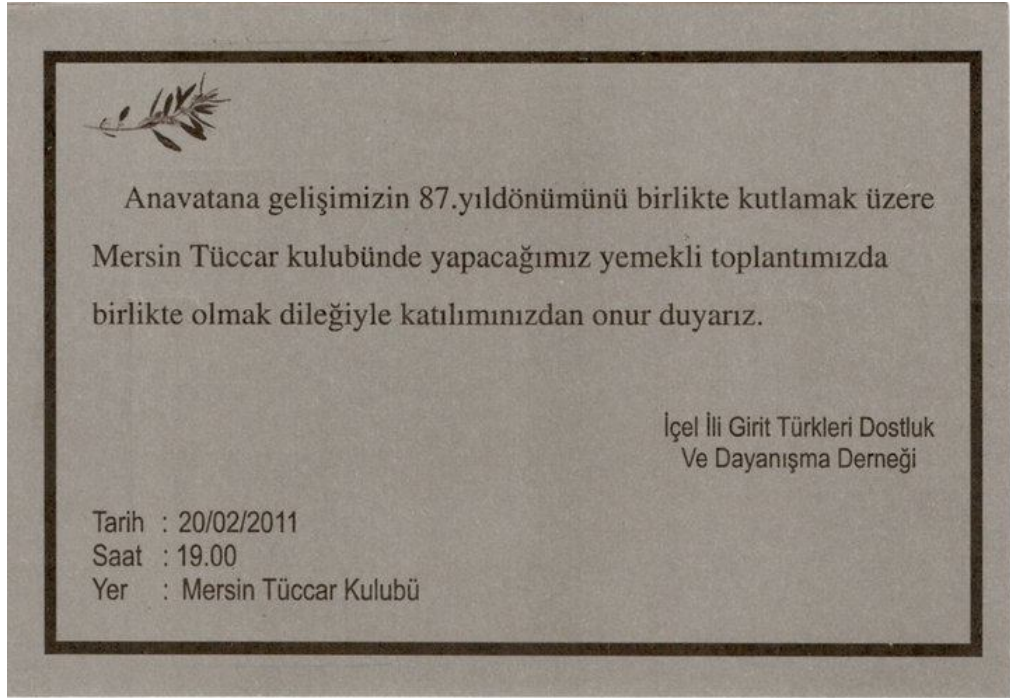
930 11 1 335 21 1

EK 7: DAVUTLAR'DA GÜNÜMÜZDE SIKÇA KULLANILAN GİRİTLİCE KELİMELER VE KELİME GRUPLARI

NO	GİRİTLİCE	TÜRKÇE	NO	GİRİTLİCE	TÜRKÇE
1	Aciganes	“Çingene”	40	Kopşa	“Buyurun”
2	Anakata olmak	“Hayrete düşmek; altüst olmak”	41	Kopşašto Kalo	“Hadi hoşça kal; güle güle”
3	Arenayza	“Cadalo; cadı”	42	Kritikos / Kritiki	“Giritli; Giritlice”
4	Askalibrus	“Şevketi bostan otu”	43	Kuleraça	“Giritli kurabiyesi”
5	Astaşa	“Acı turp otu; tatlı turpun filizi”	44	Kuzulasçes	“Delirdi! Delirdi yine!”
6	Cereta Padermo	“Ya kerataya bak!”	45	Mamaka	“Uyuşuk”
7	To Cereta	“Seni gidi seni!”	46	Marata	“Arapsaçı otu”
8	Aft ile	“İstiyor da istiyor; doymak bilmiyor!”	47	Meğalo	“Büyük”
9	Akom	“Yeter! Yeter artık! Sus! Biraz bekle!”	48	Mimilis	“Sus pus olma durumu”
10	Bambul	Bir tür ot	49	Mipşases	“Tutma beni!”
11	Bodiko	“Fare”	50	Mitirlos	“Koca çeneli; çok konuşan”
12	Çenifte	“Gelin olasin!”	51	Nafama Psomi	“Yemek yiyelim”
13	Ebora	“Hastayım”	52	Naletinaşize	“Lanet olsun! Kahretsin!”
14	Eçeksanye	“Baksana şuna ya! Şuraya bak!”	53	Namna	“Lapa yemek”
15	Eçhame	“Hadi ya! Hayret!”	54	Ne	“Evet”
16	Eğö	“Ben”	55	Nifi	“Gelin”
17	Eksepiresu	“Yeter! Tekrarlayıp durma!”	56	Nikoçera	“Becerikli”
18	Ela	“Gel”	57	Ohçes	“Hayır”
19	Ela pay	“Gel buraya!”	58	Omorfoine	“Çok güzel”
20	Emma to kapsur	“Hayret! Şaşırdım!”	59	Omorfo	“Güzel”
21	Endaksi	“Tamam”	60	Ya Padermo yavlo saperno	“Şeytanlar alsın götürsün!” (Küfür)
22	Eşete ya	“Allah’a ısmarladık”	61	Pandomina	“Kavga, gürültü, çingar”

23	Fayi	“Yemek”	62	Papues	“Büyük pabuç”
24	Fovate:	“(O kişi) korkuyor”	63	Payaftos	“Gidiyoruz; kaçıyoruz!”
25	Gamoto	<i>Fıralamak, azarlamak</i>	64	Poli	“ok”
26	Gamoto eratasu	“Ya kerataya bak!”	65	Poşi kalo ezinie	“Yemek çok güzel oldu.”
27	İdakanis sumera	“Günlerden ne?”	66	Pupas	“Nereye (gidiyorsun)?”
28	İferamu	“Getir”	67	To Rufşana	“O... kadın”
29	Kala	“İyi”	68	Sanapal	“Yeter artık! Biktırdın!”
30	Kalimera	“Merhaba; iyi günler”;	69	Siga	“Yavaş”
31	Kalimerana başlarım	“Başlarım senin en iyi gününe!”	70	Sinavri	Bir çeşit ot
32	Kakomira	“Zavallı!”	71	E puna Separne izyavol	“şeytanlar alsın seni!”
33	Kapsaeş	“Sıcak!”;	72	Somata	“Yalan”
34	Poli kapsaeş	“ok sıcak oldu!”	73	Sopene	“Sus! Açığa ıkarma!”
35	Katze	“Otur”	74	Soris?	“Bak; görüyor musun?”
36	Katurli	“Tuvaleti gelmek”	75	Sibesera	“D�n�r”
37	Kiley	“Alamak”	76	Tete	“Teyze; hala”
38	Kodepsi	“Alı koyma, göz kulak olma”; (şımaran çocuğa yönelik olarak) “Morasi! Git annene söyle, kodepsiyi versin!”	77	Trmidina	“Kaşıntı tutmak”
			78	Varamen	“Hamile”
			79	Yaytone	“Bak şuna!”
			80	Ya da?	“Neden?”
39	Kopel	“ocuk”	81	Yamato	“S...r git!”

EK 8: MERSİN'DEKİ GİRİT GÖÇMENLERİNİN YEMEKLİ TOPLANTI DAVETİYESİ



EK 9: KUŞADASI'NDA DÜZENLENEN “OSMANLI EGEMENLİĞİ'NDE GİRİT VE SONRASI” PANELİ



ETNOFOTOGRAFİ⁹⁹⁴

a. Davutlar - Osmaniye Mahallesi



Fotoğraf a.1

Fotoğraf a.1 / a.2: Davutlar, Ege Denizi kıyısındaki geniş ovaya bakan bir yamaçta konuşlanmıştır. Bu durum, hem tarım hem de turizm açısından Beldeye büyük olanaklar sağlamaktadır. İç turizmde saygın bir adı olan Davutlar'ın asıl zenginliği, barındırdığı tarihidir.



Fotoğraf a.2

⁹⁹⁴ Bu bölüm fotoğraflarından siyah-beyaz olanlar, gerek Osmaniye Mahallesiindeki alan araştırması esnasında kaynak kişilerden elde edilmiş, gerekse Sayın Yunus Çengel'in özel arşivinden alınmıştır. Diğer fotoğrafların çekimi, tarafımdan gerçekleştirilmiştir.



Fotoğraf a.3

Fotoğraf a.3 / a.4: Osmanlı'nın "zor yılları"nda Anadolu'ya akın akın gelen "İmparatorluğun yitik vatanlarının evlatları"nın, kendilerine yurt belledikleri yeni yerleşim birimlerinden biridir Davutlar'daki Osmaniye Mahallesi ya da diğer adıyla "Giritli Mahallesi".



Fotoğraf a.4



Fotoğraf a.5

Fotoğraf a.5 / a.6: 1969 yılında belediye teşkilatı kurulan Davutlar'da modern binalarla birlikte, göçmen konutlarının da görülebileceği geleneksel yapı hâlâ canlılığını korumaktadır.



Fotoğraf a.6



Fotoğraf a.7

Fotoğraf a.7 / a.8: Fakat yüzyılı aşkın süredir ayakta kalmayı başarabilen göçmen konutları, zamana giderek yenik düşmektedir.



Fotoğraf a.8



Fotoğraf a.9

Fotoğraf a.9 / a.10: Osmaniye Mahallesi'nde mekânsal değişim, turizmin bölgeye gelmesiyle başlamış, 1960'lardaki geleneksel yapı da giderek bozulmaya yüz tutmuştur. Tüm değişimlere karşın göçmen kültürünün izleri her bir sokakta, 2010 yılında bile hâlâ yaşamaktadır.



Fotoğraf a.10



Fotoğraf a.11

Fotoğraf a.11: Osmaniye Mahallesiindeki göçmen izleri o kadar çok belirgindir ki, belli başlı caddelerin isimleri bile Giritli göçmen ailelerin adlarını taşımaktadır.



Fotoğraf a.12

Fotoğraf a.12: Cumhuriyet Meydanı, Giritli, Göçmen ve Çerkez Mahalleleri arasında yer alan ve Davutlar halkının özellikle resmi bayramlarda bir araya geldikleri bir merkezdi. Beldenin giderek büyümesiyle birlikte merkez eski canlılığını kaybetmiştir.



Fotoğraf a.13

Fotoğraf a.13: Davutlar’ın tarihi aslında bir göç tarihidir. Burada gerçekleşen en son toplu iskân olayı 1939 yılında meydana gelmiştir. Bu göçmenler için devlet tarafından yapılan mahalle orijinal özelliklerini çoğunlukla korumaktadır. Bulgaristan ve Romanya’dan gelen bu göçmenlere ev sahipliği yapan mahalle, günümüzde “Yeni Mahalle” olarak kayıtlarda geçse de halk arasındaki adı “Göçmen Mahallesi”dir.



Fotoğraf a.14

Fotoğraf a.14: Davutlar’da “geleneksel” ve “modern” hemen her tür göçün örneklerini görmek mümkündür. Osmaniye Mahallesi’ndeki “İrlandalıları Sitesi”, dilsel, etnik ve kültürel yeni ve farklı bir unsurun, göçlerle şekillenen Beldenin gelecekteki yaşayabileceği değişim ve dönüşümün bir habercisi gibidir.

b. Osmaniye Mahallesinde Gündelik Yaşam



Fotoğraf b.1

Fotoğraf b.1 / b.2: Osmaniye Mahallesinde günün her saatinde, kapı önünde ya da ana caddeden evin arka bahçesine açılan ve “hayat” adı verilen dar koridorda zamanını geçiren mahalle sakinlerine rastlamak olasıdır.



Fotoğraf b.2



Fotoğraf b.3

Fotoğraf b.3 / b.4: Kadınlar “hayat”ta zaman geçirirken, Osmaniye Mahallesinin en eski kahvehanesi olan “Yorulmaz Kahvehanesi” ise Giritli göçmen erkek nüfusun en büyük toplanma yeridir. Bu durum ne geçmişte ve günümüzde değişime uğramıştır.



Fotoğraf b.4



Fotoğraf b.5

Fotoğraf b.5 / b.6: Fakat Giritliler için ev, çok önemli bir imgesel değere sahiptir. Giritliler, -kendi ifadeleriyle- evcimendirler. Kahvaltı, öğle ve akşam yemekleri evde, tüm aile bireylerinin katılımıyla gerçekleşir. Göçmen evlerindeki odalar ise, hem birer yatak odası hem de misafirin ağırlanacağı mekân görevini görürler.

Göçmen evleri, bu geleneksel yapıyı yansıtıcı özelliklerini hâlâ korumaktadır.



Fotoğraf b.6

c. D    n ve S  nnet



Foto  raf c.1

Foto  raf c.1 / c.2: Osmaniye Mahallesiinde, d    nler gibi geleneksel t  renlerde Girit gelenekleri s  rd  r  l  r, Girit m  zi  i   alınır, Girit dansları oynanırdı. K  lt  r  n ta  ıyıcı fakt  r   ana dilin, yani Giritlicenin konu  lmasının giderek azalmasıyla g  n  m  zde Girit m  zi  ine, t  rk  lerine ve danslarına   zel e  lenceler dı  ında rastlanılmamaktadır.



Foto  raf c.2



Fotoğraf c.3

Fotoğraf c.3: Fakat yine de nişan ve düğün eğlenceleri, geçmişte ve günümüzde tüm mahallelinin bir arada bulunduğu etkinliklerdir.

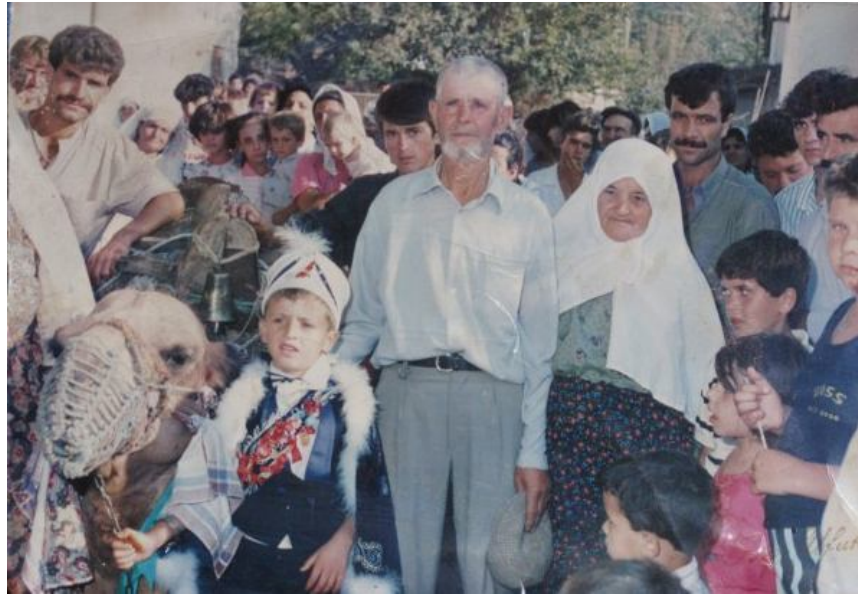


Fotoğraf c.4

Fotoğraf c.4 / c 5: Göçün ardından uzun bir müddet Giritli göçmenler, ana dilin, gelenek ve göreneklerin farklılığından dolayı, kendileri gibi Giritli göçmenlerle akrabalık bağları kurmuşlardır. Günümüzde böyle bir kısıtlama söz konusu olmasa da yine de -kendi ifadeleriyle- “Giritliye en çok yakışan, yine bir Giritli eştir.”



Fotoğraf c.5



Fotoğraf c.6

Fotoğraf c.6: Sünnetlerde de Giritli kültürünün yanı sıra Batı Anadolu'nun etkilerini görmek olasıdır.

Kaynak kişiler sünnet düğününü şu sözlerle anlatmaktadır:

*"Sünnetlerde, vazgeçilmez, keşkek, pilav, tavuk olur. Deve vardı, deve ile gezdim ben. Devenin üzerinde, halılar vardı, yemeni tarzında işlemeler vardı. Süslenmişti deve."*⁹⁹⁵

Girit adetleri, sünnet ve düğünlerde sürdürülüyor. Eskiden sünnette Araplar gibi entari giyilirdi; yoksulluk vardı. Sünnet bir gündü. Parası olan davul zurna tutardı; olmayan sünneti yapar giderdi. Sünnet çocuğuna kına gecesi yapılırdı.

*Çocuklara kına yakılırdı. Sağ el ortaya kına yakılırdı.*⁹⁹⁶

⁹⁹⁵ 3 Numaralı Kaynak Kişi

⁹⁹⁶ 2 Numaralı Kaynak Kişi

d. Ekonomi



Fotoğraf d.1

Fotoğraf d.1: Akdeniz ikliminin egemen olduğu Davutlar ve civarının tarımsal en büyük geliri zeytin ve incir üretiminden elde edilmektedir.



Fotoğraf d.2

Fotoğraf d.2: Buna karşın tütün tarımı, turizmin başlamasına kadar Davutlar ekonomisinin başlıca gelir getiren unsurlarından biriydi.



Fotoğraf d.3

Fotoğraf d.3 / d.4: Davutlar, domatesi ile ünlüdür. Osmaniye Mahallesiinde evlerinin önüne açtıkları tezgahta ürettikleri sebzeleri pazarlayan Giritli göçmenlere rastlandığı gibi (üstte), çoğunlukla Bulgaristan göçmenlerinin yerleştiği Davutlar’a yakın bir yerleşim yeri olan Didim’e bağlı Akköy’de de çiftçiler, yol kenarlarında sebze-meyve satarak aile ekonomilerine katkı sağlamaktadır.



Fotoğraf d.4



Fotoğraf d.5

Fotoğraf d.5 d.6: Turizm, Davutlar ekonomisinin özellikle 1980’lerden sonra başlıca gelir getiren faaliyeti olmuştur. Turizmde özellikle son yıllarda büyük ivme kazanan Davutlar, doğal güzellikleriyle de dikkat çekmektedir.



Fotoğraf d.6



Fotoğraf d.7

Fotoğraf d.7 / d.8: Kuşadası, Davutlar'ın yönetsel olarak bağlı bulunduğu ilçe merkezi olması yanında, sosyal yaşam ve ticaret açısından da Davutlar için bir merkezdir. Osmaniye Mahallesi sakinleri de resmi işlerini bağlı bulundukları Kuşadası'nda gerçekleştirmektedir.



Fotoğraf d.8

e. El Sanatları



Fotoğraf e.1

Fotoğraf e.1 / e.2 / e.3 / e.4: Girit, el sanatları bakımından hayli zengin örneklerin sunulduğu bir yerdir. Göçmenlerin yanlarında Girit'ten getirebildikleri birkaç kişisel eşyanın içinde bu “el emeği göz nuru” eserler de bulunmaktadır.



Fotoğraf e.2



Fotoğraf e.3



Fotoğraf e.4



Fotoğraf e.5

Fotoğraf e.5 / e.6: Giritliler, el işleri özellikle de dantelleriyle de ünlüdür. Günümüzde Osmaniye Mahallesindeki hemen her evde Girit usulü dantellere rastlanmaktadır.



Fotoğraf e.6

f. Girit Mutfak Kültürü



Fotoğraf f.1

Fotoğraf f.1: Daha çok düğünlerde hazırlanan, içinde el yapımı küçük kurabiyelerin de olduğu “çerez” adı verilen yiyeceğe, artık günümüzde pek rastlanmamaktadır.



Fotoğraf f.2

Fotoğraf f.2: Salyangoz yemeği (Hohulus), ot yemekleri ile birlikte Giritlileri, yerel Anadolu mutfağından en ayırt edici yiyeceklerden birisidir.

Bu yüzden de çok “yadırganmışlardır.”
Günümüzde çok az aile bu yemeği yapmaktadır.



Fotoğraf f.3

*Fotoğraf f.3 / f.4: “Yan Kesme Kurabiye” (Strayokofta),
Giritlilerin övündükleri bir başka hamur işidir.*



Fotoğraf f.4



Fotoğraf f.5

Fotoğraf f.5: Lor pidesi, Girit mutfağında hamur işi olarak Davutlar'da en çok yapılan yiyecektir. Bazen kadınlar toplanarak, işbölümü halinde lor pidesini birlikte pişirirler.

g. Giyim Kuşam



Fotoğraf g.1

Fotoğraf g.1: Kara bıyık, körüklü çizme Giritli erkeğinin baş göstergelerinden biriydi.



Fotoğraf g.2

Fotoğraf g.2: Bunun adına “fıyaka ve çalım” deseler de Giritli erkeği her zaman bakımlı olurdu.



Fotoğraf g.3

Fotoğraf g.3: Kadınlar ise, yerel Anadolu halkından daha farklı giyinseler de en belirgin özellikleri, üzerlerine geçirdikleri Girit üstlüğüydü.

h. Göç ve Tarih



Fotoğraf h.1

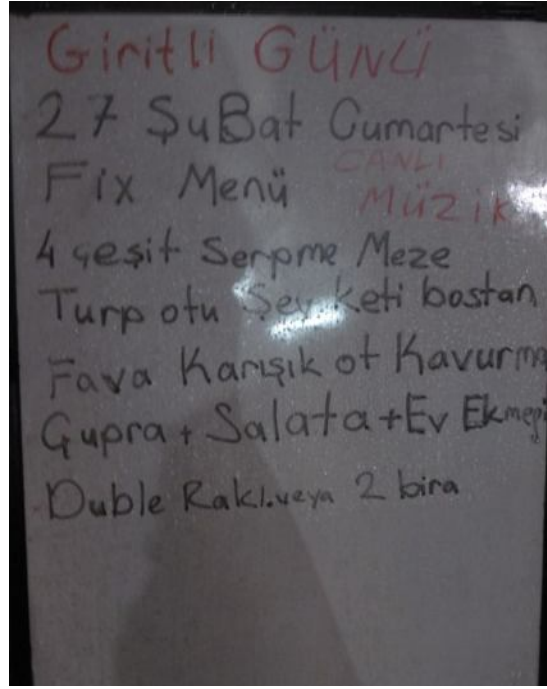
Fotoğraf h.1: Onlar, yüzyıllarca yaşadıkları Adalarını, ansızın terk etmek zorunda kaldılar. Anadolu’da dillerinden, gelenek ve göreneklerinden dolayı horlandıkları, “yarım gavur” diye çağrıldıkları da oldu. Sefalet de çektiler, fakirlik de... Fakirliğin izleri, çıplak ayaklarda bu yüzden gizlidir.



Fotoğraf h.2

Fotoğraf h.2: Ama hep birlik oldular, bağlarını hep güçlü kıldılar. Onları güçlü kılan, aile bağlarıyla birlikte dayandıkları *Giritli* kimliği oldu. Tıpkı birinci kuşak Giritli kadının, çevresine Türkiye doğumlu diğer Giritlileri topladığı gibi...

i. Kimliğin Peşinde



Fotoğraf i.1

Fotoğraf i.1: Menüde Girit yemekleri var: “Turp otu, şevketi bostan, fava, ot kavurma...”



Fotoğraf i.2

Fotoğraf i.2: Eğlencede de müzik var, dans var, mani var.



Fotoğraf i.3

Fotoğrafi.3 / i.4: Giritliler Şenliğinde bir göçmen mani okurken, Giritlice anlayabilen kuşak okunan manileri ilgiyle dinliyor.



Fotoğraf i.4

j. “Göçenler”in Ardından



Fotoğraf j.1

Fotoğraf j.1 / j.2: Davutlar mezarlığındaki eski mezar taşları, bu yerleşim yerinin tarihine dair bilgiler sunmaktadır.



Fotoğraf j.2



Fotoğraf j.3

Fotoğraf j.3 / j.4 / j.5: Girit göçmenlerinin mani geleneğine, mezar taşlarında Giritlice yazılmasalar da rastlamak mümkündür. Bu mezar yazıtlarında kimi zaman ölüm nedeni kimi zamansa kişinin mesleki ve diğer bilgileri olabilmektedir.



Fotoğraf j.4



Fotoğraf j.5



Fotoğraf j.6

Fotoğraf j.6 / j.7: Mezar taşlarında Giritlilik kimliğine dair çok ender bilgilere rastlanılsa da diğer göçmen gruplar, geldikleri yerlere dair bilgileri mezar taşlarına işlemişlerdir. Ay-yıldız altında “Göçmen Mahallesi”nden bir Romanyalı göçmenin mezar taşı ve bir başka ay-yıldız daha...



Fotoğraf j.7



Fotoğraf j.8

Fotoğraf j.8: Davutlar’a yönelik göçler sadece Balkanlar ve Kafkaslardaki “kaybedilmiş topraklar”dan değil Anadolu’dan da gerçekleşmiştir. Davutlar Mezarlığında bunun en büyük şahididir.

k. Kaynak Kişiler



Fotoğraf k.1

Fotoğraf k.1: Alan araştırması sırasında Osmaniye Mahallesinin en yaşlı kişisi olan Fatma Yeşilova, Mayıs 2011 tarihinde hayata gözlerini yumdu.



Fotoğraf k.2

Fotoğraf k.2: Fatma Yeşilova kızı ile...



Fotoğraf k.3

Fotoğraf k.3: Zeynep Ersin, Osmaniye Mahallesinde yaşadığı tüm anlarıyla birlikte 2009 yılında ahirete uğurlandı.



Fotoğraf k.4

Fotoğraf k.4: Geçmiş onca yıla rağmen, Niyazi Çengel hâlâ bir “Giritli delikanlısı”...



Fotoğraf k.5

Fotoğraf k.5: Osmaniye Mahallesinin “ana dilinde rüya görebilen” son kişilerinden olan Postacina lakaplı Zehra Yetiş, vefatından önce küçük yaşta kaybettiği çocuğunun yasını Giritlice yazdığı manilerle tutuyordu.



Fotoğraf k.6

Fotoğraf k.6: Mehmet Yılmaz, Osmaniye Mahallesinde öğretmenlik günlerini sık sık anarken, Giritlice konuşabileceği kişilerin teker teker azalmasından dem vuruyor.



Fotoğraf k.7

Fotoğraf k.7: Zehra Taşdelen yalnız yaşadığı evinde, Osmaniye Mahallesinin eski günlerini özlüyor.



Fotoğraf k.8

Fotoğraf k.8: Osmaniye Mahallesinin “mani uzmanı” Mavro lakaplı Hüseyin Yıldız, yurt dışında kendisine en çok yardımcı olan kişilerin Yunanlılar olduğunu belirtiyor.



Fotoğraf k.9

Fotoğraf k.9: Şükran Kiracı, Yunanlılarla kurduğu güzel dostluklarla, sık sık gittiği Girit Adasında atalarının anılarını tazeliyor.



Fotoğraf k.10

Fotoğraf k.10: Selma Yürek, yaşamını Kuşadası'nda sürdürüyor



Fotoğraf k.11

Fotoğraf k.11: Bir Odak Grup Görüşmesinden... Zeynep Ersin (sağdaki ilk kişi), artık aramızda değil.

ÖZET

Sepetcioğlu, Tuncay Ercan, Girit'ten Anadolu'ya Gelen Göçmen Bir Topluluğun Etnotarihsel Analizi: Davutlar Örneği, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. A. Tayfun Atay, 469 s.

Özet

Anadolu, tarih boyunca eski Osmanlı topraklarından kendisine yönelik birçok göç olayına şahit olmuştur. Özellikle 19. yüzyılın sonlarından Cumhuriyet dönemine değin olanlar, günümüz Türkiye'sinin toplumsal yapısını şekillendirir mahiyettedir.

Bu çalışmada, 1890'larda Girit'ten göç etmek zorunda kalan ve Anadolu'da -kendilerine göre- yabancı bir kültürel, dilsel, ekonomik ve politik ortama gelen Girit göçmenleri etnotarihsel bir bakış açısıyla araştırılmıştır. Çalışmanın alan araştırması, 1902 yılında muhacirler için inşa edilen evlere iskân edilen Giritli göçmenlerin yaşadığı Davutlar'a bağlı Osmaniye Mahallesidir. Bu Rumca konuşan ve çoğunlukla İslam'ın bir versiyonu olan Bektaşî mezhebine bağlı göçmenler, Anadolu'nun yerli yerleşimcilerinden yaşam tarzı, giyinme ve yemek gibi birçok kültürel farklılık içermekteydiler.

Bu çalışma, bir göçmen topluluğun tarih, dil, inanç ve yemek kültürü vasıtasıyla edindiği hatırayı ve kültürel kimliği keşfetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Girit, Davutlar, etnotarih, kültürel kimlik

ABSTRACT

Sepetcioğlu, Tuncay Ercan, An Ethnohistorical Analysis of an Immigrant Community Coming from Crete to Anatolia: The Case of Davutlar, PhD Thesis, Advisor: Prof. Dr. A. Tayfun Atay, 469 p.

Abstract

Anatolia has witnessed lots of migrations from ex-Ottoman territories throughout history. Especially the ones happened from the end of the 19th Century to the Republican Period played an important role to shape the social structure in modern Turkey.

It is aimed in this study to explore Cretan immigrants who had to migrate from the Island of Crete in 1890s and came to -relatively- a foreign cultural, linguistic, economic and political environment in Anatolia. Research area of the study is Osmaniye Neighborhood, Davutlar where Cretan immigrants were settled in special houses built in 1902 for the refugees. Those Greek-speaking immigrants mostly belonged to Bektashi sect that is one of the varied interpretations of Islam and had lots of cultural differences from local inhabitants of Anatolia like way of life, dressing and food.

This study is an exploration of an immigrant community's memories and the cultural identity they have experienced through history, language, beliefs and food culture.

Key Words: *Migration, Crete, Davutlar, ethnohistory, cultural identity*