

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Belleğin Mukavemeti, Hatırlama, Kültür ve Tarih Açısından Girit

From the Ottoman Period to the Turkish Republic the Enduring Nature of the Collective Memory, Reminiscence, Culture and History in Crete

M. Emir İLHAN*

Öz: Birbirleriyle kurulmuş en uzun birlikteliğin yol arkadaşları olarak anabileceğimiz iki kavramdan biri göç diğeri hafıza olarak sayılabilir. Hafıza, yıkım ve savaşın arasından; göç edilen yerden konaklanan yere en çok götürülendir. Mübadele sonucu Türkiye'ye gelen mübadillerle ilgili genel kanaat Türk-lüklerinden mütevellit kültürel bağlarından dolayı Türkiye Türklerine kolay eklenmiş oldukları ve tarihi birikimin kaçınılmaz çıkarımı olarak Türkiye Türkleriyle bağ kurdukları ve belleklerinin de bu doğrultuda şekillendiğidir. Ancak özellikle Girit üzerinde yapılacak mütalaa, Girit'in çok özel sosyo-kültürel ve tarihi bir sürecin içinde olduğunu görmeden ele alınamaz. Girit Türklerinin daha ziyade Yunanca konuşuyor olmalarından, Girit'in ada özellikleri taşımasına; Girit Müslümanlığına eklenmiş Latin kültürün-den, Bektaşiliğin ada üzerindeki etkisine birçok özgül özellik Girit özelinde barınmaktadır. Bu girizgâh çalışmasında hedeflenen öncül çıkarım Girit Türklerinin, Türkiye Cumhuriyeti anakarasına Türklüğün kültürel belleğinden ziyade Girit'te inşa olunmuş toplumsal belleklerini taşıdıkları; kendi aralarındaki mukavemeti tarihi bir çıkarım sonucu Türklük kültürü üzerinden değil, Giritlilik üzerinden "*kendi grupsal belleklerini*", başka bir ifadeyle toplumsal bellekleri üzerinden sağladığıdır. Bellek türleriyle ilgili geniş bir kavramsal tartışmadan sonra Girit örneği üzerine eğilinecektir.

Anahtar sözcükler: Girit, Toplumsal Bellek, Girit Türkleri, Mübadele, Ada Kültürü

Abstract: Emigration and memory...Both are the friends of the longest unity that established with each other. Through war and destruction memory is taken by the migrant to the place where they have to stay. As a result of the general conclusion of a general idea Turkish exchangee has gone easily with Turkey conditions because of their Turkishness; as inevitable inferences of historical accumulation, and that their memories are shaped in this direction. However, especially the discussion on Crete cannot be considered without seeing that Crete is had been in a very special socio-cultural and historical period. From the Cretan Turks speak more Greek, they carry the island characteristics of Crete; due to the Latin culture articulated in Crete Muslims, many specific features of the influence of Bektashism on the island are sheltered in Crete. The aim of this preliminary study is that the Cretan Turks carried the social memories built in Crete rather than the cultural memory of Turkishness on the Turkish Republic mainland; the resistance among themselves is not a historical consequence of the Turkic culture but of their "collective memories" through their social memories, over Cretan(ness). In the first part, a conceptual discussion will be made on memory types, and in the second part will be addressed to the Cretan example.

Keywords: Crete, Collective Memory, Cretan Turks, Population Exchange, Island, Culture

* Dr. Öğr. Üyesi., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya.
emirilhan@akdeniz.edu.tr

Giriş

Bir çalışma şekli olarak ele alınırsa bellek "türleri" (kişisel/bireysel ve kolektif bellek), temel olarak "hatırlama" biçimlerinden hareketle geliştirilmiştir. "Bati" düşünce geleneğinin hatırlama biçimlerini ele alışları, birçok farklı unsur ve bağlamın zaman anlayışına dayanan geçmiş düşüncesinden hareket eder. "Geçmiş"in birey merkezli geliştirilen önermesinde bellek, kişinin kendisinin geçmişte yaşadığı deneyim ve algılarına bağlanır. Karşıt önermede ise, "geçmiş" düşüncesini belirleyen, bir gruba ait olan veya olduğunu hissedilen üyelerin birlikte yaşadığı deneyimlerin oluşturduğu anılardır. Yani birey merkezli önermede kişinin "kendi" geçmişi bireysel bellek kavramını; diğerinde ise ortak yaşanan geçmiş kolektif belleği oluşturur. Bu iki bellek kuramı arasındaki temel fark, kabul ettikleri "zaman" anlayışları arasındaki farka dayanmaktadır. Bu çalışmaya konu olan Girit ve Girit Türkleri üzerine ortaya konulacak bellek yaklaşımındaki toplumsal bellek nosyonunun, Girit Türklerinin Girit'teki yaşamlarını çözümlemedeki temel bellek yaklaşımı olması gerektiği iddia edilecektir. Bu bağlamda ortak zaman ve mekân anlayışının belirleyici mekanizmalarının, Girit'e yerleşen Türklerin kültürel belleklerini dönüştürdüğü hatta neredeyse tamamen değiştirdiğinin izleklerine temas edilecektir. Bundan önce bellek yaklaşımları hakkında özet bir bilgi verilmeye çalışılacak, Girit örneği üzerinde toplumsal belleğin nasıl belirleyici bir rol oynadığına değinilecektir.

Bellek Yaklaşımları

Bellek sorununda belleği bireysel bağlamda ele alan Bergson; kolektif olarak ele alan Halbwachs, sosyal olarak ele alan Burke, kültürel olarak Assmann aslında belli bir toplumsallığa gönderme yapmaktadır. Belleğin 'kültürel' olarak ele alınmasında bir açıklayıcılık hedeflenemeyebilir. Zira kültürün bir açıklama olarak kullanılması güçtür olsa olsa tanımlayıcı bir ifade olabilir (Boyer & Wertsch 2015, 345). Kültür tarihçileri, antropologlar, toplum bilimcilerin vs. meseleleri nasıl adlandırdığı ve adlandıracağı da tartışmalıdır. Amerikalılar kültür sıfatını kullanmalarına karşın, Britanyalılar toplumsal demektir; Fransız geleneği ise apayırdır, kültür ve toplumsal yerine uygarlık (*civilisation*), ortak zihniyet (*mentalités collectives*) terimleri üzerinde odaklanmışlardır (Burke 2008, 4-5).

Belleğin "bireysel bellek" olarak kabul edilişi, zaman anlayışıyla ilgili olarak kurulan "geçmiş" düşüncesine dayanmaktadır. Anı veya imge gibi bellek içerikleri, bunlara sahip olan öznenin salt içselliğinde mümkünse (diğer bir ifadeyle başka kişilere açık değilse, veya açık edilemeyecek cinstense) bunlarla oluşan "geçmiş" düşüncesi, hatırlansın veya hatırlanmasın, tamamen subjektif bir değerdedir. Bunun böyle olmasını sağlayan şey de "zaman" anlayışının, yine subjektif olarak kabul edilmesidir. Bu Bergson'da diğerlerinden farklı olarak, süre nosyonu ile belleğin anılarını veya alışkanlıklarını geçmişten itibaren birikerek, adeta bir ip yumağıyla şimdiye gelmesi demektir. Onu diğerlerinden ayıran bellek görüşünün dayandığı zaman anlayışının oluşturduğu "geçmiş" düşüncesi, bir yere kadar geçmişi şimdiye taşıması anlamında önemli olsa da, onun bu görüşleri subjektiflikten kurtulabilmeyi sağlamaz. Bunun yanında, bireysel olanı kolektif olana bağlayacak bir köprü gereklidir. Bunun için, aynı şekilde yine bellek ve zaman kavramına dayanan bir "geçmiş" düşüncesi gereklidir. Öncelikle zaman, "bireysel" olandan çıkıp "kolektif" olarak algılanan bir şeye dönüşmesi, buna bağlı olarak bu kolektifliği sağlayan, mekânsallığın da bir arada düşünülmesi gerekir.

Bergson'u hatırlatan veya onun açısından reddedilemeyecek olan, zamanı, "geçmişle geleceğin eşzamanlı olarak içinde bulundurduğu, anlık bir şimdi olarak gören" Walter Benjamin düşünülürse şu yorum yapılabilir: "Varlık dünyası nasıl insanı çevreleyen bir oluş'a sahipse, zaman da bu oluş'u mümkün kılan sonsuz bir süreğin tekrarıdır. Zaman kavrayışı, hiç şüphesiz,

şimdi ve burada olan bir dünyaya mündemiçtir. Yaşanılan zaman ancak deneyimlenen bir dünya içerisinde varolur” (Bozkurt 2015, 14). Bu yorumun en kullanışlı yanı, salt öznel ve bireysel olmayan zamanı arama çabasını “*deneyimlenen bir dünya içerisinde*” kıstası koyarak kolaylaştırmasıdır. Böyle bir dünya çoğunlukla *toplumsal* bir dünyadır. Yani ev, iş, köy, kasaba, kent vb. gibi toplumsallığın tesis edildiği bir kolektivite içindeki zamandır. Bu zaman da bireye içkin bir zaman değil bireylerarası bir zamandır. Böyle bir zaman anlayışı çok yakın döneme kadar geliştirilememiştir. Böyle bir zaman kavramını, Norbert Elias’ın Batı düşüncesindeki zaman düşüncesini eleştirerek, zamanın toplumsal boyutunu kışkırtıcı bir biçimde yeniden ortaya koyduğu zaman anlayışı ortaya koyar.

İnsan çocukluğundan itibaren doğal çevresi içinde zamanı öğrenir. Bu zaman, aslında bir toplumsal kurumdur. Bütün toplumsal ilişkilerin ve faaliyetlerin düzenlenmesini sağlayan bir kurumdur. Hatta öyle ki;

“... sosyal gelişmişliğin durduğu yere göre farklılık gösteren bir kurumdur. Tek tek kişiler büyürlerken, kendi toplumlarının kullandıkları zaman işaretlerini anlamayı ve eylem ve faaliyetlerinde bunlara göre hareket etmeyi öğrenirler. Zamanın belleğimizdeki imgesi, yani her bir insanın sahip olduğu zaman tasarımı, bir yandan zamanı temsil eden ve iletişimde zamanı kullanan sosyal kurumlaşmaların gelişmişlik düzeyine bağlılık gösterirken bir yandan da tek tek kişilerin çocukluklarından itibaren zaman ile kurdukları bireysel ilişkilerce belirlenir” (Elias 2000, 26-7).

Bu bağlamda Elias’a göre zaman (2000, 46), “*sosyal yoldan öğrenilmiş olan sentezin bir sembolüdür*”. Buradaki zaman anlayışı “dil” temellidir. Toplumun nesiller boyu varlığını tesis eden dildir. Elias’a göre dil, bir sembolik boyutta toplumu zaman ile kurandır. Toplumun içindeki iletişim biçimidir zaman. Kişiler kendi aralarında “zaman” ile anlaşır; bu anlaşmasının temeli de dilin sembolik yapısıdır. “*Anlam*” deposu olan dil bir toplumun yaşam akışını kurgular. Dil bu anlamda geçmiş şimdi ve gelecek arasında kurulan bağlantının da zinciridir. “*İnsanın bu kuşaklar ötesi öğrenme yeteneği, yani bir kuşağın deneyimini ötekine aktarması*” olgusuyla insanın bilgi ve deneyim birikiminin oluşturduğu bir araç, Elias’ta insanın “*zaman*” olarak algıladığı ve yaşadığı şeydir. Elias (2000, 60-61), zaman hakkındaki duygusunu ve kavramlaştırmasını, insanın “*kuşaklar boyu süren bir deneyim süreci*” ile ilişkilendirir. İnsanın doğuştan, olayları ve süreçleri birbirine bağlayarak bir sentez, yani soyutlama yetisiyle, “*insan kuşaklarının oluşturdukları o upuzun zincir boyunca öğrenilmiş genel bilgileri ve bilgiyi bir kuşaktan ötekine aktaran zincir*” oluşturduğunu düşünür.

Elias’ın zaman düşüncesinin en özgün yanı, zamanı “*toplumsal*” yapan yanına ilişkin çözümlemesidir. Ona göre, zaman, insanın beşinci boyutu ile toplumsallık kazanır. Bu şu demektir: insan doğuştan itibaren mekân (üç boyutlu mekân) ve zaman olmak üzere toplam dört boyutlu bir dünyada yaşamaya başlar. Ancak bu insanı tanımlamak için yeterli değildir; çünkü insan yaşadıklarını, yapıp ettiklerini soyutlamaya dahil ederek sembolik bir boyut daha oluşturur. Bu boyut, insanın dil dünyasıdır. İnsan ürünü olan her şeyin bu sembolik boyut içinde bir “*anlamı*” vardır; dahası mekân ve zaman boyutlarının da bu boyutta bir anlamı vardır. Bu da iletişim dünyasında olan her şey bu beşinci boyutun ürünleridir (Elias 2000, 171).

Dil, zaman kavramını birey için mümkün kıldığı gibi, aynı zamanda onu “*toplumsal*” yapan bir boyuttur. Dil, bireyin diğer bireylerle birlikte “*toplum*” oluşturma boyutudur ki bu da birlikte yaşama akışı denilen kurgunun ana planını oluşturan “*zaman*” ile mümkündür. Kısaca söylenirse, toplum *zamansız* olmaz; zaman *dilsiz* olmaz; şu halde toplum da *dilsiz* olmaz. Bireyi

bir toplum içinde bireye dönüştüren dilin kendisidir. Yirminci yüzyılın önemli sosyologlarından olan Elias'ın toplum temelli zaman çözümlemesinin merkezindeki kavram dildir. Kısaca, dil, insanın bir toplum içinde birey olabilmesini sağlar. Elias'a göre dilin en önemli işlevi, “sosyal kalıtım” aracı olmasıdır. Bireyin oluşmasında bu sosyal kalıtımın önemli bir rolü vardır: “Öncelikle de sözlü ifadenin ve öteki sosyal ilişkilerin sembollerinin oluşturduğu sosyal miras, her bir bireyin kimliği ve benliği içinde, tamamen onun biricikliğine göre yapılır; bu yapı, toplumun öteki üyelerininkinden az çok değişik, farklı bir biçimdir” (Elias 2000, 183-184).

Elias'ın bu düşüncelerinin getirdiği en önemli yenilik “zaman” kavramını “toplum” düşüncesinin merkezine koyması, bu merkezin temelini dil yapmasıdır. Onun bu çığır açıcı düşüncesi, hem “geçmiş” hem de “gelenek” kavramlarını önemli hale getirmiştir. Çünkü onun zamana dayalı toplum düşüncesi “hatırlama” odaklı bir düşüncedir büyük ölçüde. Onun hatırlama anlayışı, bir toplumun zamansal sürekliliğini sağlayan dile odaklanır. Bu onun ifadelerine başvurularak şöyle anlatılabilir:

“Bir çocuk, ancak mevcut bir insan topluluğu ya da öbeği içinde, ona ayak uydurarak büyürse gelişebilir, insan olabilir; ... İnsanların bir arada yaşamalarının o özgün, biricik olma özelliği, gene eşi bulunmaz, spesifik sosyal olguları da beraberinde getirir. İşte bunları tek'ten hareketle ne anlayabilir ne de açıklayabiliriz. Dil buna güzel bir örnektir. Bir sabah uyansak ve bütün insanların hiç anlamadığımız bir dili konuştuklarını görsek halimiz nice olurdu?” (Elias 2000, 33).

Burada ifade edilen “süreklilik” olgusu, bir topluma ait olma, ancak kuşaklar boyunca ait olma sorununu çözmeye adaydır. Ancak bu sanıldığı gibi “kolektif bellek” yaklaşımına ait bir çözüm değildir. Zira “kolektif bellek” anlayışı mekân ile zaman arasındaki ilişkiyi çoğunlukla “eşzamanlılık” veya “eşmekanlilik” olarak kabul etmiştir. Bunun en önemli savunucu ise Halbwach'tır. Ona yöneltilen en önemli eleştiri de bu noktadadır. Bu eleştiri de, *kuşaklar arası süreklilik* olgusuna önem verecek bir “hatırlama” anlayışına doğru yönelecektir. Oysa Halbwach'ın “hatırlama” anlayışı süreklilikten ziyade *çağdaşlık* üzerine vurgu yapar. Halbwachs, “hatırlama” anlayışının özünü “Bir tanık bize her zaman kendimizi verir” (Halbwachs 1980, 22) diyerek ifade eder. “Kolektif bellek” kavramını “tanık” nosyonu üzerine inşa eder, bir grup içinde geçmişe ilişkin eski hatıraların, bir grup içindeki bir veya birkaç kişinin tanıklığına dayalı olarak daha güvenilir bir şekilde bellekte tutulduğunu ileri sürer. Deneyimlerin grup içindeki hatırası, grupla ortak deneyime giren tanıklarla hatırlanır. Bu bağlamda ona göre hatırlamak için başkalarına ihtiyaç doğar. Burada “başkaları” ile kastedilen geniş ölçekte çağdaşlarıdır.

Toplumsal Belleğin Kodları

Hatırlama faaliyeti ne ölçüde tanıklara bağlı olsa da yaşanan olayın geçtiği mekân ve yerler de önemlidir. Keza her grubun yaşam sürdüğü bir yer ve mekân vardır; bellek bu yerler sayesinde korunur ve şekillenir. Ancak bu da bir çağdaşlık ifadesinin karşılığıdır. Halbwachs, “Asla tek başımıza anımsamayız” derken, bireylerin bir kolektiflik içinde birliğini vurgulayarak, kişisel hatırlama eylemini de kolektifliğe bağlar. Bu bir anlamda, kişisel anılardaki kolektifliğin izidir. Bu nedenle bir hatırlama daima bir “biz”in izidir (Ricoeur 2012,140-142). Biz ortadan kalkınca, hatırlama da ortadan kalkar. Bu bağlamda Halbwachs'ın çözümlemesi için kavramsallaştırmaya çalıştığı bellek, bireysel belleğin dayanak noktası olmasına karşı çıkan, tanıklara dayalı kolektif bellektir. Yani, bir grubun geçmişte yaşadıkları, tanıklara başvurularak gerçekleşen hatırlama, şimdiki zaman içinde geçmişte yaşananları, geçmiş şimdikiye taşır. Bu da, sadece çağdaşlar

dünyasında geçerli bir hatırlamadır; başka bir ifadeyle çağdaşların ömrü kadardır.

Belleğin “*bireysel*” olmadığını şiddetle savunan bir diğer kişi olan Schudson, toplumsal (kolektif) bellek görüşünü kısaca dört maddede özetler. Belleğin toplumsal olduğuna vurgu yapan Schudson, belleğin bireyin zihninden öte “*kurallar, kanunlar, standartlaştırılmış usuller ve kayıtlar halinde yerleşmiş ve yerleştirilmiş*” olduğunu ifade eder. Belleğin “*kültürel uygulamalar serisi aracılığıyla geçmişe borçlu olduğunu*”, onanmalar veya mazinin “*manevi devamlılığı*” noktasında ifade bulduğunu belirtir. Kültürel kalıpların, kişilerin ezberlediklerinin farkında bile olmadan istifade ettikleri malumatları depoladığını ve ilettiğine değinen Schudson, kişinin kullanımına açık olan “*kültürel bellek, toplumsal kurumlar ve kültürel yapıntılar*” vasıtasıyla dağıtıldığını ve yayıldığını değinir ve maddelere şöyle devam eder:

“İkinci olarak, bellek kimi zaman kolektif biçimde yaratılmış anıtlar, eserler ve işaretlere yerleşmiştir; /.../ verilmiş bellek biçimleridir; bunlar açıkça ve bilinçli olarak anıları korumak ve saklamak için tasarlanmış, ...kültürel yapıntılardır. Üçüncü olarak, bellek, bireylerin zihinlerinde konumlanmış durumlarda /.../ bir grup tarafından paylaşıldığı için toplumsal ya da kolektif bellek olarak nitelendirilmesi doğru olacaktır. Dördüncüsü, anılar bireysel belleklerde kendine has bir biçimde yer etse bile toplumsal ve kültürel nitelilerini yitirmezler, çünkü: (a) işlevlerini dilin bireyler ötesi kültürel inşası aracılığıyla yerine getirirler; (b) genellikle toplumsal uyarımlar, tekrarlar ya da toplumsal sinyallere cevap olarak için içine girerler; anımsama eylemi etkileşimlidir, kültürel nesnelere ve toplumsal sinyallerle yönlendirilir, /.../ (c) toplumsal olarak biçimlendirilmiş anımsama kalıpları bulunur” (Schudson 2007, 179-180).

Schudson belleğin toplumsallığını belirleyen üç önemli kıstası şöyle sıralar: 1) “*Bireysel belleğin toplumsal biçimde düzenlenmesi veya toplumsal koşullar aracılığıyla edinilmesi gerçeğine gönderme yapıyor*”. 2) “*Geçmişte o dönemde yaşamış olan bireylerin toplumsal olarak üretilmiş yapıntılara değil, bu anıların deposun işlevini gören toplumsal olarak üretilmiş yapıntılara*” [kütüphaneler, müzeler, anıtlar, klişeleri ve sözcük oyunları, dil, yer adları, tarih kitapları vb] gönderme yapıyor. 3) “*Geçmiş kendileri yaşamamış fakat onu kültürel yapıntılar aracılığıyla öğrenmiş olan bireylerin geçmişe dair imgesi*” haline geliyor (Schudson 2007, 181-182).

Görüldüğü gibi belleğin “*toplumsal*” oluşu, belleğin içeriklerine konu olan her şeyin kolektif bir biçimde üretilen; sonraki kuşaklara aktarılan, devam ettirilen, korunan, yeri geldiğinde dönüştürülen bir *kültürel miras* toplamıdır. Kültürel miras, kültürel kavramının boyutları tarafından tarif edildiği şekliyle belleğin neredeyse kapsayıcıdır. Bu durumda belleğin kültürelliği ile mirasın kültürelliğinin oluşturduğu kesişim kümesinde *kültürel bellek* yer alır. Kültürel bellek 1980’li yıllarda popüler olmuş bir düşüncedir. Çoğunlukla soykırımın, post-kolonyal dönemlerde hızla farkına varıldığı; daha önceden yaşanan acıların altında baskılanmış yaşantıların açığa çıktığı; hatta patladığı dönemlerde kültürel bellekten söz edildiği anlaşılıyor. Oluşumu için birçok evreye ve veçheye sahip kültürel belleğin oluşum sürecinde, Henry Rousso’nun *Vichy Sendromu*’unda önerdiği modele göre, bu evreler kısaca şöyle sıralanabilir: 1) Önemli bir olay, bir dönemeç, genellikle de bir travma; sonra da bir baskılama evresi 2) Bunun ardından, er geç bir “*anamnez*” (“*bastırılanın geri gelişi*”) kaçınılmazdır (Traverso 2009, 35). Burada dikkati çeken “*bastırılanın geri gelişi*” birçok açıdan değerlendirilebilir niteliktedir. Hem bireye, hem toplumsal hem de kültürel içerimleri vardır. Ancak bunların hepsinin bir

bileşkesi vardır. Bu bileşkeye kısaca belleğin bizatihi kendisi demek yerinde olur.

Bu noktada artık Girit ve Girit Türklerinin belleklerini inşa eden, yapısal, kurumsal, kültürel ve tarihi aşamalara odaklanmak yerinde olacaktır. Girit'e özgü bazı örnekler açısından belki de bazı ada kültürlerine özgü durumların Girit Türklerinin bellek mekanizmalarını nasıl inşa ettiği az da olsa görünür kılınabilecektir. Tarihi sancılar içerisinde yoğrulmuş Girit Türklerinin ada kültürüne nasıl eklenmişler, ada kültürüne eklenirken ada kültürüne de dokunduklarında onu nasıl dönüştürdükleri ve zenginleşirken zenginleştirdikleri de gözden kaçmayacaktır.

Girit'in Tarihi-Sosyal-Kültürel Yapısı ve Toplumsal Bellek Nosyonu

On yedinci yüzyılın sonlarında Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın sadrazamlığında, yaklaşık 25 yıl sürmüş savaşlar sonucunda Venediklilerin yönetiminden aşama aşama alınır Girit. Osmanlı Devleti için Akdeniz'in muzaffer övünçlerinden Kıbrıs'la beraber en büyük gurur kaynaklarından biri olmuştur. Adanın fethi için yola çıkan orduya Anadolu'nun değişik bölgelerinde yaşamakta olan ve erken dönem Osmanlı fütühat geleneği içinde çok önemli bir yeri olan ve de alperen ruhunu o dönemde hala yaşatmakta olan Bektaşiler, Girit'in fethine katılmışlardı. Adanın ele geçirilmesi için verilen savaşta büyük yararlılıklar gösteren Bektaşiler, Girit'in fethi sonrasında da bu çabalarının ödülünü alırlar. Kendilerine kılıç hakkı olarak büyük arazilerin bahşedilmesinin yanı sıra tekke açmaları konusunda da izin verilmiş, hatta ondan da öte adaya bir anlamda Anadolu kültürünün adeta mührünü vurmaları adına kendilerine her türlü kolaylık sağlanmıştır. Bu bağlamda Girit Adası'ndaki ilk tekke de Mevlana Derviş Ali Baba tarafından kurulur. Kırşehir müftüsünün oğlu olan Ali Baba diğer tüm Bektaşiler gibi savaşa fiilen katılmıştır. Ardından Kandiy'e de Horasanlı Dergâhı adıyla bilinen tekkesini kurarak başına geçmiştir. Ömrünün sonuna kadar da adanın Osmanlı şemsiyesi altında Müslüman Türk kimliğiyle bütünleşmesi yolunda gayret sarf etmiştir. Ali Baba'nın ölümünden sonra Horasanlı Dergâhı merkez olmak üzere Girit'te peşi sıra birçok Bektaşî tekkesi daha açılmış, bir anlamda adanın kılıçla fethi sonrasında bu kez de "manevi bir gücün" etkisiyle Osmanlı'nın bünyesine katılmıştır (Gökçağrı 2008, 45-50-51)..

Zaman içerisinde büyük toprak sahibi bazı İtalyanların da muhtemelen hukuki durumlarını güvence altına almak adına Müslüman olmaları neticesinde onların da Girit'teki Müslüman dünyasına kendi inanç sistemlerinden taşıdıkları çeşitli unsurlarla birçok açıdan benzersiz bir hal alan adadaki sosyal ve kültürel yaşam zaman içerisinde kendine özgü bir sentezle adeta evrime uğrayarak, bir anlamda Girit'e özgü bir İslam yorumunun da ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu İslami yorum kategorize edilebilecek bir olgu olmasa da, günlük İslami yaşam düzenini belirleyen kurallar açısından esnek bir anlayışla yorumlanmaktadır. Nikos Kazancakis'in romanlarında da tarif edildiği üzere, toplumsal dinamiklerde şarap âlemlerinin gedikli türbedarlarından, namazda Yunanca dua okunmasına değin bu durum değişik biçimlerde kendisini göstermiştir. Camide Yunanca dua eden Müslümanlardan kilise korolarında prova için makamla salâvatı şerife okuyan keşişler gibi örneklerle eşine benzerine pek rastlanmayacak bir karışımı ortaya çıkmıştır. "*Adayı Latinler'den alan ve yerleştikleri bu adada zamanla yerel unsurların kültürel ve sosyal değerleriyle yoğrularak geçen yıllar içerisinde Giritli olarak adlandırılacak bir karakterin oluşmasını sağlayan bu insanların kaderi daha sonra çok çetin bir hal alacaktır*" (Gökçağrı 2008, 52-53, 130).

Girit Müslümanları özelinde yapılacak mülahazada, toplumsal yapılarının farklı nitelikteki özelliklerin bir bütünü oluşturması üzerinde durulması ihtiyacı doğmaktadır. Girit'in toplumsal yapısı, farklı nitelikte özelliklerin bir araya gelmesi ile oluşmuş bir bütündür. Buna değinmeden önce bu Müslümanların ve Hıristiyanların bir "ada" toplumunun parçası olduğu unutulma-

malıdır. Osmanlı'nın birçok yerinde olduğu gibi Girit'te Müslümanlar ve Hıristiyanlar belirgin çizgilerle birbirlerinden ayrılmış olarak yaşamamıştır. Müslüman ve Hıristiyan halk birbirlerine çok benzemektedir. Öyle ki Osmanlı Devleti başta güvenlik kaygılarıyla olmak üzere Müslüman ve Hıristiyan halkı “ayrıştırılmaya” çalışmıştır. Osmanlı Devleti'nin alışıldık iskân siyasetini Girit'te uygulamaması veya uygulayamaması birçok açıdan yapılmış olan açıklamaları geçersiz kılmaktadır. Karışık evlilikler gibi özellikler Müslüman cemaat, Osmanlı toplumsal yapısı dinamiklerine veya İslam fıkına göre başlı başına açıklanamaz. Anadolu'dan adaya Müslüman bir kitlenin göçü sağlanmamıştır. Ada dışından bir göç olmadığı için yerli grupların bir bölümü Müslümanlaşmış ve Müslüman olan halk ile Ortodoks halk arasında evlilikler yapmıştır ve tek eşlilik yaygındır. Müslüman cemaatin ana dilinin Rumca/Yunanca olması da başka bir niteliği beraberinde getirmektedir. Rumca, Müslümanlar ile Rumlar arasında ortak iletişim aracı olması yanında Müslümanların kendi aralarında kullandıkları dildir (Kara 2008, 71-2).

Adıyeye'nin (2000, 82-86) tespitlerine de bakılırsa, Girit'te toplumsal yapı içinde sosyo-ekonomik anlamda gerek Hıristiyanlar ve gerekse Müslümanlar arasında açık bir sınıflaşma vardır. Roma İmparatorluğu döneminden beri Girit'teki Ortodoks nüfusun üstünlüğüne karşın, Girit'e egemen olma mücadelesi veren her devletin, Ortodoksluğa mensup olanların sayısını azaltma çabası bulunmaktadır. Şehirli nüfusun büyük bir kısmı toprak sahipleri grubunu oluşturan Müslümanlarla, ticaretle uğraşan Rum nüfustan ibaretti. 18. yüzyılda itibaren sabun endüstrisindeki gelişme birçok manada önemlidir. Bu sektörde Türkler ve Rumlar adeta birbirleriyle yarışıyorlar ve oldukça zenginleşiyorlardı. Diğer yandan Ada'da eskiden beri mülkiyet hakkı ve mülk sahibi olma şansı Osmanlı tebâsı olanlara tanınmıştı. 1840'da Hanya ve Resmo'da az sayıda da olsa Hıristiyanlığı tercih eden Türklere rastlanmıştır. Lewis'in tespitine göre de (1996, 421) Girit'teki en ayırt edici unsurlarsa yazının gösterdiklerindeydi. Dış ve gözle görünür belirti dil değil yazıdaydı. Çünkü Ada'nın Müslüman Türk halkı konuştukları dili Arap harfleriyle yazıyorlardı.

Girit'te büyük toprak sahibi Müslümanlar zeytin üretimi ve zeytinyağı imalatıyla uğraşmıştır. Rumların ise köylerinde küçük ölçekli tarım, balıkçılık, mevsimlik işçi olarak çalışmakta oldukları bilinir. Müslümanların büyük ölçüde karada, Yunanlıların da önemli bir kısmı itibarıyla denizlerde işe derdinde olmaları, uzun vadede Müslümanların Anadolu'nun sosyo-kültürel bağlarından giderek uzaklaşmalarına sebep olduğuna yönelik açıklama getirilmiştir. “Buna karşın gemilerle sürekli olarak Mora ve diğer adalar arasında dolaşan Yunanlılara bir anlamda Girit'in gözü kulağı haline gelmişlerdi” (Gökçaftı 2008, 52-53).

Girit'in Osmanlı Devleti'nin idaresi altına girdiği dönemlerde, halk Venediklilerin zorla yaptırdığı işlerden, suistimallerinden, koyduğu vergilerden ve mezheplerine yönelik türlü baskılardan kurtulmuş olmanın sevinciyle Osmanlı Devleti'nin yönetimine sıcak bakmıştır. Buna ekonomik gelişmenin getirdiği süreç ve sonuçlarda katkıda bulunmuştur. Ancak zamanla bozulan ekonomik düzen ve 19.yüzyıldan itibaren güçlenen milliyetçilik ve Yunanistan'la bütünleşme çabaları nedeniyle Ada'nın dinamikleri değişmeye başlamıştır. Girit'in Resmo bölgesi yakınlarında bulunan Arkadi Manastırı'nda 1866 yılındaki isyan sırasında yaşananlardan kaynaklanan anlatılar zaman içerisinde kimlikleşmiştir. Bu anlamda Girit'in Yunanistan'a bağlanma tutkusununun sembolü, utkuya dönük azim olmuştur. 1866 tarihinde Osmanlı askerlerinin isyanı bastırdığı zamanlarda, direnişi sürdüren erkekler ve yanlarında bulunan ailelerin sığındıkları Arkadi Manastırı ile özdeşleşecek bir trajik hikâyenin oluşmasına sebebiyet verecektir (Gökçaftı 2008, 45-47).

“Girit'in fethinden yaklaşık iki çağ sonra Yunan milliyetçiliğinin birçok ârâzi sonuçları peydah olmuştur... Girit resmi olarak 1912 yılında Yu-

nanistan'a bağlanmış olsa da, 1898 yılında Batılı devletlerin yine bir isyan sonrasında adaya asker çıkartarak müdahalede bulunmaları neticesinde Osmanlı yönetiminden fiilen kopmuş bulunmaktaydı. 1898 yılında Yunan Veliaht Prensi Yorgo'nun üç yıllığına adaya genel komiser olarak atanması, söz konusu süreci adeta onaylarken, hızlandırıcı bir etki yapmaktan da geri kalmadı. Hanya başta olmak üzere Girit'in belli başlı kentlerinde Yunan kökenliler tarafından büyük bir coşkuyla karşılanan bu gelişme günlerce süren şenlikle eşliğinde adeta Yunanistan ile beklenen birleşme gerçekleşmişçesine kutlanmıştı... 1912 yılının Ekim ayında Yunan orduları Teselya üzerinden Makedonya'ya Selanik kaplarına doğru yürürken, Yunanistan parlamentosu tarafından alınan bir kararla hayata geçirildi. Girit'in Yunanistan ile birleşmesi mecliste onaylanarak tüm dünyaya duyurulmuştu. Bu arada adadaki Yunanlı vali Dragumis de yönetime Yunanistan adına el koyduğunu açıklayarak, aslında fiili olarak çok daha önceden bitmiş ancak resmiyete dökülmemiş durumdaki Osmanlı hâkimiyetini Girit'te resmen sona erdiğini ilan etmişti” (Gökaçtı 2008, 44-48).

Girit bunalımı Türklerin köylerini basarak, evlerini yakarak bazen toplu katliam girişimlerinde bulunan silahlı güçlerin; bunlara karşılık mücadele gücü olan Müslümanların da kendilerini koruma ve intikam alma duygularıyla artan bir hal alıyordu. Girit'i terk etmek, Antalya'ya, İzmir'e, İstanbul'a ancak güven ve huzur duygusunun yaşayabileceği bir yere göçmek Türklerin öncelikli amacı oluyordu. Kahire'deki Bektaşî tekkesi postnişininin sağladığı geçiş belgeleri ve parayla, ilk önce İzmir ve Antalya'ya gelirler. Anadolu kıyılarına uzak olan Girit'te, Makedonya'da olduğu gibi bu taşıma işini yapacak şirketlerin ayarlanması, hazırlıkların tamamlanması hayli zaman alır. Hayvanlar Makedonya'da olduğu gibi alıp götürülemez. Türkiye'ye ulaşan mübadiller limanlarda bir süre sınımadan geçmek üzere bekletilir. İlk sınavları Kurtuluş Savaşı döneminde Yunanlılarla işbirliği yapmadıklarını ispat edebilmeleri olacaktır. 1923 yılında göçmenlerin Türkiye'ye gelmek üzere oldukları günlerde Mübadele ve İskân Vekâlet'inin hazırlamış olduğu talimatnameye göre; tütüncülükle uğraşan Drama ve Kavala ahalisi Samsun bölgesine; zeytincilikle meşgul olan Midilli, Girit ve diğer adalar halkı Ayvalık, Edremit ve Mersin bölgesine; çiftçilik ve bağcılıkla uğraşanlar ve Yunanistan'ın farklı bölgelerinden gelen insanlar da Adana'dan Malatya'ya, Amasya'dan Sivas'a birçok değişik bölgeye iskân edilirler. 1923-1925 yılları arasındaki mübadiller öncelikle Rumlardan boşalan yerlere yerleştirildiler. Gökaçtı'nın (2008, 49-295) tüm bu bilgileri aktarmasından sonraki iddiasına göre devlet açısından mübadillerin kayda değer en önemli katkıları toplumsal yapının homojenleşmesini sağlamaları olmuştur.

Sonuç

Tüm bu gelişmeler ve Girit'in özgül durumu bize göstermektedir ki Girit üzerinden yapılacak tüm özlemler (Boym'un yeniden kurucu nostaljisi kastedilmektedir, Boym 2009) yönelimlerden, mübadillerin anılarına ve hafızalarına temaslar, kültürel bellek nosyonu üzerinden meselenin çözümlenebilmesini güçleştirmektedir. Toplumsal belleğin bir grup içinde bir grupla hatırlama nosyonu Girit örneği üzerinden hayli belirleyicidir. Ada'da kurulan grup ilişkilerinden, Türkçenin bir dil olarak varlığına; dini geçişlilikten, Türklerin Ada'daki ekonomik güçlerine kadar tüm özgül durumlar Giritli olmanın Osmanlı'nın diğer hinterland veya periferilerinde görülen Türk kültürünün bir bellek özelliği olarak kültürel miras özelliğini taşımadıklarıdır. Giritli olmayı belirleyen Halbwachs'ın kolektif belleğin (toplumsal bellek) özelliği olarak vurguladığı, grup

içinde var olma, grup yaşadıkça belleğin kaim olması özellikleri Giritlilik için ayrıt edici görünmektedir. Yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar da gösterecektir ki Giritlilik belleği Selanıklılık gibi Üsküplülük gibi kültürel bellek örneklemeleri göstermeyecektir. Bu durumda Giritlilikteki Türkçenin varlığı ve İslam'ın normatif kanonlarının Girit'teki durumu Girit'e has özellikler barındırmaktadır, bu da Türklüğün kültürel belleğinin köken ve gelişim paradigmalarından farklı olarak, daha ziyade Giritli grubuna has, grup içinde var olan bir bellekleşme özelliğini ortaya koymaktadır.

Yazarın Notu

Bu çalışma International Congress of Eurasian Social Sciences 2017'de sunulan bildirinin tamamıyla değiştirilmiş ve genişletilmiş halidir.

KAYNAKÇA

- Adıyeke A. N. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896–1908)*. Ankara 2009.
- Boyer P. & Wertsch J. V. (2015). *Zihinde ve Kültürde Bellek*. Çev. Y. A. Dalar. İstanbul 2015.
- Boym S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*. Çev. F. B. Aydar. İstanbul 2009.
- Bozkurt A. (2015). *Unutma Zamanı: Yazı, Bellek ve Eleştiri*. İstanbul 2015.
- Burke P. (2008). *Kültür Tarihi*. Çev. M. Tunçay. İstanbul 2008.
- Elias N. (2000). *Zaman Üzerine*. Çev. V. Ataman. İstanbul 2000.
- Gökçaftı M. A. (2008). *Nüfus Mübadelesi: Kayıp Bir Kuşağın Hikâyesi*. İstanbul 2008.
- Halbwachs M. (1980). *The Collective Memory*. Trans. F. J. Ditter Jr. & V. Y. Ditter. New York 1980.
- Kara M. (2008). *Girit Kandiyeli'de Müslüman Cemaati: 1913–1923*. İstanbul 2008.
- Lewis B. (1996). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çev. M. Kıratlı. Ankara 1996.
- Ricoeur P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. Çev. M. E. Özcan. İstanbul 2012.
- Schudson M. (2007). "Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri". *Cogito* 50 (2007) 179-199.
- Traverso E. (2009). *Geçmişin Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*. Çev. I. Ergüden. İstanbul 2009.

