MINNA ROZEN

İSTANBUL YAHUDİ CEMAATİ'NİN TARİHİ (1453-1566)

ÇEVİREN: SERPİL ÇAĞLAYAN





TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 2020

TARİH

MINNA ROZEN
İSTANBUL YAHUDİ CEMAATİNİN TARİHİ
OLUŞUM YILLARI (1453-1566)

ÖZGÜN ADI
A HISTORY OF THE JEWISH COMMUNITY IN ISTANBUL
THE FORMATIVE YEARS, 1453-1566

COPYRIGHT © 2002, KONINKLIJKE BRILL NV

İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
SERPİL ÇAĞLAYAN

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2010
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
GAMZE VARIM

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASKI: EYLÜL 2010

ISBN 978-605-360-000-8

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL
(0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, NO: 144/4 BEYOĞLU 34430 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Minna Rozen

İstanbul Yahudi Cemaatinin Tarihi Oluşum Yılları (1453-1566)

Çeviren: Serpil Çağlayan

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Türkçe Baskıya Önsöz IX

I
Konstantinopolis'in Osmanlılar Tarafından Fethi ve Bizanslı Cemaatin Sonu 1

II
Osmanlı Devleti ve İstanbul Yahudileri 17
Yahudilerin Hukuki Statüsü 17
Yahudilerin Fiili Statüsü 19
İstanbullu Tüccarın Dış Ülkelerdeki Konumu 33
İstanbul Yahudilerinin Osmanlı Devleti'yle İlişkisi 37

III
Göç ve Bir Cemaatin Doğuşu 45
Romaniotlar 45
İspanyol Sürgünler 47
Portekiz'den ve Hıristiyan Topraklardan Göç 48
Aşkenazi Yahudileri 49

IV
Demografi (Nüfus Bileşimi) 51

V
Cemaatin Coğrafi Tarihi 57
Osmanlı Fethinden Sonra Romaniot Yerleşimi 57
İber Yarımadası'ndan Göçün Cemaatin Coğrafi Dağılımına Etkisi 61

VI
Örgütlenme Modelleri 63
Osmanlı Şehri ve Yahudi Cemaati 63
Romaniot Kongregasyonları 65
İber Yahudisi Cemaatlerinin Ortaya Çıkışı 77
Merkezkaç ve Merkezcil Güçler Arasındaki Gerilim 79

VII
Etnik Gruplar Arasındaki İlişkiler 87
Yahudi Cemaatinin Sefardileşmesi:
Sefardileşmenin Boyutları ve Sınırları 87
İber Yahudileri ve İspanyol Milleti 92

VIII
Toplumsal Davranış Kalıpları: Aile 101
Kriz ve Gelenek 101
Yahudi Ailesinin Oluşumu 107
Evliliğin Amacı 108
Evlilik ve Yahudi Aile Hukuku 112
Evlilik Yaşı ve Kültürel Anlamı 115
Tercihler 120
Nişanlılık ve Kültürlerin Buluşması 129
Geniş Aile ve Sınırları 138
İkinci ve Üçüncü Evlilikler 139
Çokeşlilik 144
Kayınbirader Evliliği (Yibum) 153
Boşanma 161
Terk Edilen Kadınlar 172
Ebeveynlik ve Çocuk Yetiştirme 178
Eğitim 184
Kız Çocukları 186
Çocuklara Yönelik Tavır 186
Yahudi Evlerinde Köleler ve Hizmetkârlar 190
Özet 193

IX
Sosyal Tabakalaşma: Zenginlik ve Yoksulluk 195
Saraylı Yahudiler: İktidar ve Zenginlik İlişkisi 195
Zengin ve Yoksul 211
Şecere ve Âlimlik 217

X

Ekonomik Hayat 219
Osmanlı Sahnesi 219
Romaniotların Yerleşimi ile Sefardilerin Göçü Arasındaki Dönem (1453-1492) 222
İber Yahudilerinin Yerleşiminden Sonra Ekonomik Faaliyetler 225
Sonuç 238

XI

Seçkin Kültür ve Popüler Kültür 241
Seçkinlerin Kültürü mü, Seçkin Kültür mü? 241
Kutsalla Dünyevi Arasında 259
Popüler Kültür 259
Sonuç 271

XII

Osmanlı Toplumuyla İlişkiler 273
Temas Yolları ve Biçimleri 273
Yahudilerin Osmanlı Törelerini Özümsemeleri 276
Sonsöz 299

Belgeler 305
Notlar 381
Kim Kimdir? 447
İbranice Terimler 475
Kaynakça 489
Dizin 515

Türkçe Baskıya Önsöz

İstanbul, Bizans döneminden günümüze kadar sürekli varlık gösterdiği iddiasında bulunabilecek ve bu denli uzun bir dönem boyunca cemaat niteliğini korumuş az sayıdaki Diaspora Yahudi topluluğundan birine sahiptir. Yahudiler, İstanbul mezarlıklarında 400 yıl önceki atalarının mezar taşlarını bulabilirler. İstanbul Yahudilerinin çoğu, genelde Anadolulu göçmenler ya da onların çocuklarının oluşturduğu şehrin Yahudi olmayan nüfusuna kıyasla çok daha İstanbullu'dur.

Bizans'ın başkentinin modern Türkiye'nin en büyük şehrine dönüştüğü asırlar boyunca, muazzam değişimler gerçekleşti. Rum Konstantinopolis şehri, çokuluslu ve çokkültürlü bir metropole ve ardından Türk megapolü İstanbul'a dönüştü. Rumca konuşan Yahudi cemaati, bir İspanyol cemaati haline geldi. İmparatorluklar kuruldu, imparatorluklar yıkıldı. Mezar taşları dikildi, yıkıldı, sarayların inşasında kullanıldı; saraylar yıkıldı ve o taşlardan mezar taşları yapıldı; sonra o mezar taşları yeniden, gecekonduların inşasında kullanıldı.

İstanbul Yahudi cemaatiyle ilgili araştırmam, zamanın (1987) Philadelphia'daki Annenberg Araştırma Enstitüsü'nün gözetiminde yürütülen Yahudi mezarlıklarını belgeleme projesi ile başladı. Mezarlıklar ve arşivlerdeki alan araştırmam sırasında, en sık kar-

şıma çıkan en eski bulgular 16. yüzyıl sonlarına aitti. Mezar taşları ve elyazması kitaplarla, hâlâ hayatta olan ve konuşabildiğim insanları birbirine bağlayan çok güçlü süreklilik duygusu, zaman zaman beni hayretler içinde bıraktı. Bazı örnekler hafızamda hâlâ canlılığını koruyor:

İstanbul *hahambaşılığı*nın bodrumu, eski kitapların ve cemaat sicillerinin izini sürdüğüm başlıca alanlar arasındaydı. Bir gün, ısınma tesisatı kurulmadan önceki İstanbul evlerinin çok tipik bir özelliği olan siyah kurumla kaplı bodrumdan çıkarken, bana *le président de la communauté* [cemaatin başkanı] M. Jacques Veisid diye takdim edilen, ince uzun bir adamla karşılaştım. İçimden ona, "Ailenizin geçmişi hakkında her şeyi biliyorum. Belki siz benim bildiğim kadarını bilmiyorsunuz," demek geldi.

O, bana resmi karşılama sözlerini sıralarken, ailesinin, Hasköy'deki 17. yüzyılın başlarından kalma mezar yeri ve onun hemen yanı başındaki Roman ailesinin mezar yerleri zihnimde canlandı. Asırlar boyunca, Veisid ve Roman ailelerinden cemaate *memunim* (seküler liderler) olan çok sayıda kişi yetişmiş. Bunlar, 1620'lerde Kutsal Topraklar'a yerleştiklerinde, orada da Kudüs cemaatinin liderleri olmuşlar. M. Veisid'e ailesinin eski mezarlarından haberi olup olmadığını sorduğumda, omuz silkmekle yetindi. O zaman şöyle düşündüm: Bu adam ailesinin geçmişinden habersiz olduğuna göre, bu insanları cemaat liderleri haline getiren gizli bir genetik şifre mevcut olabilir mi?

Başka bir yıl, başka bir mevsimde ve farklı bir yerde geçen bir başka olayda, benzer biçimde kökleri zamanın çok gerilerine uzanan bir şey keşfetmenin heyecanını yaşadım. Yukarıda anlattığım olaydan sekiz yıl sonra, bir yaz sonuydu ve ben Büyükada'da tatildeydim. Lidia (kızlık soyadı De Kalo) ve Moïse Kastoryano'nun evinde, yarım saat öncesinin özenle kurulmuş kahvaltı masasından kalanların etrafında aileyle sohbet ederken, Kastoryano'nun sekiz ve on iki yaşlarındaki iki torunu mutfak kapısından içeri girip büyükannelerinin kucağına atıldılar. Mme Kastoryano küçük torununu kucaklayıp *kukla mu* (Rumca "bebeğim") diye bağırdı. Bu söz uzaklardan gelen, beklenmedik bir yankı gibiydi.

İlk tepkim indirgeyici ve biraz da romantikti: Bu Rumca sevgi ifadesi Kastoryanolar[1] ve De Kalolar[2] Yunanistan'dan İstanbul'a sürgün edildiklerinden beri, bu ailede 550 yıl boyunca yaşamıştı. İçimdeki şüpheci tarihçi ise, bu ifadenin Lidia Kastoryano'nun dudaklarına pekâlâ başka pek çok yoldan erişmiş olabileceğini söylüyordu. Öyle ya da böyle, bende yine aynı heyecan uyanmıştı. Eski Rum varlığının kalıntılarının bizim içinde bulunduğumuza benzer Rum evleri ile adanın dükkânlarındaki antika eşyalardan ibaret kaldığı huzur dolu güzelim Büyükada'da, gerçek bir anadili olmayan, kimi zaman aynı cümlede Fransızcadan Türkçeye, oradan Yahudi İspanyolcasına ve İngilizceye geçen bu büyükanne, Rumca ifadeyi kendi ninesi ve onun büyük ninesinin de kullandığı bir doğallıkla kullanmıştı.

Buna benzer anlar beni, başlangıçta niyet ettiğim gibi bulguların bolca karşıma çıkmaya başladığı noktadan değil, köklerden başlayan bir araştırmaya yöneltti. Beni bu kitabı yazmaya iten şey, ardından gelen dört asır boyunca nelerin değişip, nelerin bugüne dek kaldığına olan merakımdı. Akademisyenler ve öğrenciler için, bu kitap, 17. yüzyıla bir giriş niteliğinde. Sözünü ettiğim benzerlikler ve farklılıklarla iç içe yaşayan İstanbul'daki dostlarım için ise, geçmişle gelecek arasındaki, günden güne yavaş yavaş ve sürekli çözülmekte olan bağlara şöyle bir göz atma imkânı sağlıyor.

* * *

Bu kitabın oluşturulmasının farklı aşamalarında, metinlerin okunması için zaman ve enerji harcayan meslektaşlarıma ve dostlarıma, derin minnet duygularımı iletmek isterim. Onların yorumları, tuzaklardan sakınmama ve bu kitabı pek çok yönden daha iyi duruma getirmeme paha biçilmez katkı sağladı.

Eserin metnini, bu dizinin editörleri olan, Münih Üniversitesi'nden Prof. Surayia Faruki ve Bilkent Üniversitesi'nden Prof. Halil İnalcık'a ve ayrıca Princeton Üniversitesi'nden Prof. Bernard Lewis'e okutabilmem benim için bir şanstı. Hayfa Üniversitesi'nden Prof. Mordekhai Pachter, elit kültür konusundaki bölümü, Tel Aviv Üniversitesi'nden Dr. Ruth Lamdan aile yaşamı konusundaki bölümleri okudular. Değişmeden kalan her türlü hata şahsıma aittir ve tamamen kendi sorumluluğum altındadır.

Bu kitaba kaynaklık eden araştırma, Tel Aviv Üniversitesi'nde çalıştığım yıllarda yapıldı. Araştırmama, İsrail Bilim Vakfı, İstanbul Yahudi cemaati, Tel Aviv Üniversitesi Lewis Vakfı ve Philadelphia'daki o zamanki adıyla Annenberg Enstitüsü (şimdiki adıyla Pennsylvania Üniversitesi Yahudi Araştırmaları Merkezi) mali destek sağladı.

Afula, İsrail
Mayıs 2009

I

Konstantinopolis'in Osmanlılar Tarafından Fethi ve Bizanslı Cemaatin Sonu

1453 yılının 29 Mayıs günü öğleden sonra, Sultan II. Mehmed, bir zamanlar Batı medeniyetinin en büyük imparatorluğu olan Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'e girdi. O tarihten itibaren padişah "Fatih," fethettiği şehir de İstanbul adıyla anılır oldu.

Konstantinopolis'in düşürülmesine yönelik hazırlıklar Mehmed'in 1451'de tahta çıkmasından sonra başlamış ve elli dört günlük bir kuşatma ile iki gün süren şiddetli bir muharebeden sonra gerçekleşmişti.[1] Bu olaylar zincirinin başlamasına yol açan karardan hemen önce, padişahın danışmanları arasında kuşatma boyunca da devam etmiş olan uzun tartışmalar ve görüş ayrılıkları yaşanmıştı. Genç padişahın hocası ve başveziri Çandarlı Halil Paşa, şehri fethetmek için daha önce girişilen çabaların neden olduğu insan ve kaynak zayiatını çok iyi biliyordu ve yeni bir doğrudan saldırı planının da benzer zaaflar içerdiğini sezmişti. Oysa şehrin Bizans yönetiminde kalmasına izin vermek, Osmanlı egemenli-

ğini tehlikeye atmayacağı gibi, böyle bir düzenleme ekonomik açıdan da Osmanlılar için son derece uygun olurdu.

Dahası, Çandarlı Halil Paşa, doğrudan bir saldırının Osmanlılara karşı bir Hıristiyan koalisyonunu teşvik etmesi olasılığından da ürküyordu. Anlaşılan Çandarlı, şehrin askeri, ekonomik ve bölgesel bir hinterlandı olmamasından dolayı, eninde sonunda kendiliğinden Osmanlıların eline geçeceğine inanıyordu. Osmanlılar saldırıdan kaçınarak şehri ve onun inanılmaz hazinelerini sistemli bir biçimde ele geçirmeyi başarabilecekken, doğrudan bir saldırı, şehri saldıran ordunun insafına terk etmek demekti.

Çandarlı Halil Paşa'ya yönelik muhalefette, asker kökenli olan Zağanos Paşa başı çekiyordu. Bir asker olarak cesaretini ve hünerini kanıtlamak isteyen enerjik genç padişah, elbette beklemek yerine saldırmayı seçti.[2] Onun bu seçimi iki sonuca yol açtı: Yunanlılardan rüşvet aldığından şüphe edilen Çandarlı Halil Paşa'nın siyasi kariyeri ve yaşamı sona erdi; padişahın ordusuna vaat ettiği üç günlük soygun, yağmalama, tecavüz ve cinayetler başladı. Ele geçirilen şehrin kaderi, İslami kanuna göre çizildi: Savaşmadan teslim olan şehrin halkının canı bağışlanır ve güvenliği sağlanır, Müslüman orduya direnen şehrin halkı ise bu haklarını kaybederek cezasını çekerdi. Son Bizans İmparatoru Konstantinos Palaiologos, II. Mehmed'in teslim şartlarını reddedince, ok yaydan çıktı.

Osmanlıların eline düşen Konstantinopolis, bir zamanlar görenlerin yere göğe sığdıramadığı o görkemli metropol değildi. Şehir, Dördüncü Haçlı Seferi'nden (1204) itibaren sürekli gerilemiş ve imparatorlar İznik'teki elli yıllık sürgünden sonra Konstantinopolis'e döndüklerinde (1261) burası daha o zaman, bir dünya süper gücünün başkenti olmaktan çıkmıştı. Dört bir yanda, büyük Bizans gücüne kafa tutan başka güçlü hükümdarlar vardı. Bir zamanlar imparatorluğun tahıl ambarı ve ordunun asker kaynağı olan Anadolu, Selçuklular tarafından fethedilmişti. Trabzon ve Epeiros'ta Rum hükümdarlar hüküm sürerken, Balkanlarda Slav hükümdarlar egemendi. Frenk prenslikleri ve İtalyan kolonileri Yunan anakarası ve adalarının tümüne yayılmıştı. Bizanslılar tara-

fından Venediklileri kovmaları için davet edilmiş olan Cenevizliler, Konstantinopolis'in uluslararası ticaretinin büyük kısmını Galata-Pera bölgesindeki kendi kolonilerine yönlendirmişlerdi.

14. yüzyılın sonunda Konstantinopolis şehri can çekişiyordu. Altyapısı 12. yüzyılda burada yaşamış olan yaklaşık bir milyon kişiyi ağırlamaya elverişli olduğu halde, 14. yüzyıl sonunda şehrin nüfusu yüz bini geçmiyordu – ve bu sayı da günbegün azalmaktaydı. Şehrin dış mahallelerinin büyük bölümü artık Bizanslıların elinde değildi. Boğazın iki yakasındaki köyler daha o zamandan Osmanlıların kontrolü altına girmişti; Haliç'in karşı kıyısındaki Pera, Cenevizlilerin yönetimindeydi; Boğazın ve Marmara'nın Trakya kısmındaki kenar mahalleler, kiliselerin çevresindeki bir iki küçük köy dışında neredeyse terk edilmiş haldeydi. Şehrin kendisi de harap durumdaydı ve uçsuz bucaksız boş araziler, zararlı otlar ve yabani bitkilerle dolmuştu.[3]

Özetle, Osmanlıların duvarlarında gedikler açtığı şehir, 13. yüzyıla kadarki dünyanın göz kamaştıran başkenti olmaktan ziyade, artık geçmişte kalmış bir ihtişamın simgesiydi. Her şeye rağmen burası hâlâ Hıristiyan dünyasının sembolüydü ve bu şehrin fethi, Hıristiyanların ve hasımlarının gözünde Osmanlıların o güne dek eriştikleri tüm zaferlerden çok daha fazla anlam ifade ediyordu.[4] Yenilen şehir ordunun merhametine terk edildi ve o merhametin zerresini göremedi; Osmanlı askerleri karşılarına çıkan hemen hemen herkesi öldürdüler.

Kuşatmayı anlatan tarihçiler mağlupların uğradığı felaketi tüm ayrıntılarıyla tasvir ederler. Nicolo Barbaro şöyle yazmıştır: "Önlerine geleni kılıçtan geçirdiler: Kadın, erkek, genç, ihtiyar, hasta, sakat ayırt etmeden. Bu katliam güneş doğarken Türklerin şehre girmesiyle başlayıp öğleye kadar devam etti ve öfke içinde, buldukları herkesi kılıçtan geçirdiler."[5]

Kritovoulos da benzer sahneler tasvir etmiştir: "Derken, orada olanlara yönelik büyük bir katliam vuku buldu: Kimileri sokaklardaydı, çünkü askerlerin beklenmedik kılıç darbelerine hedef oldukları sırada, evlerini terk etmiş, kargaşanın patlak verdiği yere doğru koşmaktaydılar; kimileri evlerinde kalıp Yeniçerilerin ve di-

ğer askerlerin nedensiz saldırılarının kurbanı olmuştu; kimileri, cesaret edip direniyordu; kimisi ise kiliselere kaçıp niyaz ediyordu –erkek, kadın, çoluk çocuk, herkes– zira kimseye merhamet edilmiyordu."[6] Saatler sonra, "Ani bir fırtına sonrası kanalizasyondan akan yağmur suları misali, şehirden kan dereleri akıyordu; Türk ve Hıristiyanların cesetleri Çanakkale Boğazı'na atılmış, bir kanala bırakılmış kavunlar gibi deniz yüzeyine çıkmışlardı."[7]

Ancak çok geçmeden katliam durdu ve insanlar sonradan satılmak üzere esir alınmaya başlandı. Denizciler gemilerini terk ederek ordunun yağmasına katılmak için kıyıya çıktılar. Nicolo Barbaro, askerler ve denizcilerin, şehrin sokaklarında koşuşarak altın, mücevher ve köle aradıklarını anlatır. Bunlardan bir grup bir eve girdiği zaman, buranın kendi ganimet sahaları olduğunu belirtmek için binaya bir bayrak dikiyordu. Bunlar genç kadınlara tecavüz ediyor, satılabilecek olanları esir alıyor ve binayı talan ediyorlardı. Barbaro'nun hesabına göre, şehirde dikilen bayrakların sayısı iki yüz bin idi.[8]

Leonikos Khalkokondyles, ilk günün sonunda padişah ordugâhının halini tasvir eder: "Türk ordugâhı, felaketten perişan halde, birbirinden yardım isteyen erkekler, kadınlar ve hatta çocuklarla dolup taşıyordu. Şehirden buraya ayrıca çok büyük miktarlarda altın ve gümüş de getirilmişti; bol miktarda değerli taş vardı ve mekân her türden pahalı giysiyle dolmuştu. Hatta asil tutsaklar, değerli eşyaları ve her türlü variyetleriyle ordugâhı bir günde öyle zengin etmişlerdi ki, Yeniçerilerin pek çoğu çevrelerini saran bu servetle ne yapacaklarını bilmiyordu."[9]

O ilk günden sonra, padişah, yağma ve katliama son vererek, asayişin sağlanmasını emretti. Soylu Rum ailelerin bazı üyelerini ve katliamdan kurtulmuş olan rahipleri serbest bıraktı. Değerli kadınları ve oğlanları ya sarayında köle olarak tuttu ya da imparatorluğun ileri gelenlerine veya dünyanın başka yerlerindeki Müslüman hükümdarlara armağan olarak yolladı.

Şahitlerin söylediklerine bakılırsa yaklaşık elli bin kişi esir alınmıştı ve bunlardan yalnızca beş yüzü askerdi. Kuşatma sırasında katledilenlerin sayısının dört bin olduğu söylenmekteydi.

Anlaşılan esir düşenlerin sayısı abartılmıştı, zira şehrin kuşatma sırasında da azalmış olan nüfusu, Osmanlıların eline geçtiğinde zaten kırk binden fazla değildi.[10] Akşamüzeri Mehmed'in girdiği şehir "ıssız ve terk edilmiş, yağmalanmış ve kararmış bir yangın yeri gibiydi. İnsan burada bir zamanlar kalabalığın, zenginliğin ya da şehre benzer bir yerin olduğuna, bu evlerde eşyaların ve süslemelerin bulunduğuna dair kolayca şüpheye kapılabilirdi. Ve geçmişi ne denli görkemli ve debdebeli olsa da, şehirde, gerçekten de buna dair bir iz yoktu. Geriye yalnızca yıkık dökük evler kalmıştı ve bunlar, gören herkesi dehşete düşürecek kadar haraptı."[11]

Şehrin düşüşü esnasında ve sonrasında Konstantinopolis'in Yahudi cemaatine ne olduğuna dair hiçbir dolaysız tanıklığa sahip değiliz. Yine de, Yahudilerin yerleşim yerleri ve bunların çevresinde gerçekleşen olaylarla ilgili eldeki bilgilerimize dayanarak, bazı varsayımlarda bulunabiliriz.

Kuşatmadan önce Yahudilerin ikamet ettiği başlıca iki merkez vardı. İlki günümüzde Galata, Kasımpaşa ve Hasköy adlarıyla anılan bölgelerin oluşturduğu alandı. 1176'da Konstantinopolis'i ziyaret etmiş olan Tudelalı Benyamin'e göre, Bizanslılar şehir merkezinde (yani *intra-muros* Konstantinopolis'te*) yaşayan Yahudileri buradan uzağa sürmüşlerdi. Benyamin'in yazdığına göre, şehir merkezindeki Rumlar arasında hiç Yahudi yoktu, çünkü bunlar Haliç'in öteki yakasına gönderilmişlerdi. Deniz onları ayırdığı içindir ki, şehrin egemenleriyle ancak denizi geçerek ticaret yapabiliyorlardı. Benjamin, Pera adı verilen yerde yaklaşık 2500 *Rabaniyim* ve beş yüz kadar *Karayim* yaşadığını belirtir.[12**] Pera, Rumca "ötede" demektir ve Haliç'in öte yakasında anlamında kullanılmıştır. Sonraki yüzyıllarda Pera ortaçağdaki Galata'nın gerisindeki tepeleri anlatmak için kullanılır oldu, ancak Tudelalı Benyamin bu ismi kullanırken büyük olasılıkla Haliç'in kuzey kıyısının tamamını kastediyordu.

---

* Suriçi İstanbul. ç. n.

** Rabaniyim, Talmud'cu Yahudilerdir; yalnızca Tevrat'ı temel alan ve onun dışındaki Yahudilik kurallarını kabul etmeyenler ise Karayim olarak ayrı bir mezhep oluşturur ve Rabaniyim tarafından gerçek Yahudi kabul edilmezler. ç. n.

Kasımpaşa ve Hasköy'deki o dönemin Yahudi yerleşimine ait kanıtları yorumlamak zordur. 1147'deki İkinci Haçlı seferiyle ilgili bir tasvirde Picridion'daki (Hasköy ve Kasımpaşa) Yahudi mahallesinden söz edilir.[13] 16. yüzyılın sonunda, İstanbullu Yahudiler Kasımpaşa'daki kabristanın Fatih Sulṭan Mehmed tarafından kendilerine verilmiş olduğunu iddia etmiştir; buradan, dolaylı olarak, bu bölgede fetihten önce de bir Yahudi yerleşimi olduğunu çıkarabiliriz. Galata, Kasımpaşa ve Hasköy'ün Haliç'in kuzey kıyısı boyunca bir yerleşim zinciri oluşturduğu bilgisiyle, tarihçiler olarak, bir yabancının Pera dediğinde bu üç bölgenin tümünü kastettiğini varsayabiliriz.[14] Tudelalı Benyamin'in Konstantinopolis'i ziyaretinden sonra, Yahudilere şehrin surları içine geri dönme izni verilmişti[15] ve Osmanlı fethinin arifesinde en önemli Yahudi yerleşimi, *intra-muros* Yahudi mahallesi idi.

Belgeler bize buranın yerine ilişkin ipuçları veriyor. Bizans şehrini 1422 tarihi civarındaki haliyle göstermesi bakımından Buondelmonte haritası, kronolojik olarak Osmanlı fethine en yakın olandır. Söz konusu haritada Porta Iudea (Latincede Yahudi Kapısı anlamında) ya da Porta Ioudaika (aynı sözcüğün Rumcası) Haliç'in Marmara Denizi'ne uzanan kıyı çizgisinin kıvrımından hemen önceki bir noktada gösterilmiştir (bkz. şekil 1). Bununla birlikte, bu haritanın şematik olması ve kıyı boyunca çok sayıda ayrıntıyı vermemiş olması, haritacının kapıların yerini hatasız olarak belirlediğine dair kuşkuya yol açmaktadır. Bizans Konstantinopolisi'nin Osmanlı haritası üzerinden yeniden tasarlanan modern planları, Boundelmonte'nin Porta Iudea'sını, günümüzde Eminönü adı verilen bölgedeki Yeni Cami'nin bulunduğu, Osmanlı döneminde Çıfıt[16] Kapısı'nın olduğu yer olarak gösterir.[17]

Nicolo Barbaro'nun kuşatma tasviri, surlarda St. Romanos Kapısı kısmından gedik açıldığı zaman, denizde gerçekleşen olaylara yer verir. Buna göre, kara saldırısı başladığında Kabataş yakınlarında demirlemiş olan Osmanlı donanması, Haliç girişi civarında, Bizanslıların girişi tahkim etmek için oraya yerleştirdikleri bumba yakınında mevzilendi. On büyük gemi ve çok sayıda kadırga bu zinciri koruyordu. Bu gemiler, Haliç'in içinde ve Boğaz'ın dışında ka-



Şekil 1. Osmanlıların fethinden önce Konstantinopolis (Christoforo Buondelmonte, *Historia Bizantina,* 1422). Buondelmonte'nin1420'de şehri ziyaretinden sonra çizilen bu haritada, Yahudi Mahallesi'nin kapısı, bugün Osmanlıların İmparatorluk Sarayı Topkapı'nın bulunduğu yerde konumlanıyor.

lacak şekilde her iki yönden Osmanlı donanması tarafından sarıldığı halde, Osmanlılar bumbaya saldırmadılar. Barbaro şöyle yazıyordu: "[Osmanlı Amirali Hamza] donanmamızdan korktuğu için, gidip şehrin arka tarafında, Çanakkale Boğazı tarafında çarpışmaya, rıhtımda çatışmaya girmemeye karar verdi; *ve bu yüzden iskeleye oradan yanaştılar ve bir kısmı Giudecca'dan* (İtalyancada Yahudi mahallesi) *karaya çıktı* [vurgu bana ait-M. R.], böylece buradaki Yahudilerin evlerinde, çoğu mücevher olmak üzere çok büyük servet bulunduğundan, daha çok ganimet fırsatı doğacaktı."[18] Michael Ducas, Osmanlı donanmasının bu bölümünün karaya çıkışı konusunda başka ayrıntılar verir: "Çifte Sütun'da [Kabataş] demir atmış olan donanmanın kalan kısmı, Horaia Kapısı'ndan başlayıp, kıvrılarak Megademetrius Akropolü ve Hodegetria Manastırı yanındaki Küçük Kapı'dan aşağı uzanmıştı; oradan Büyük Saray'dan aşağı inip rıhtımı geçerek Vlanga'ya kadar şehri çevirmişti."[19]

Yahudiler, 1261'den sonra, şehrin nüfusunu yeniden artırmaya çalışan VIII. Mikhail Palaiologos'un hükümdarlığı sırasında yürürlüğe konan bir uygulamayla Vlanga yöresine yerleştirilmişti.[20] Ancak bu mahallenin büyüyüp büyümediğine –veya, öyle olduysa bile, Yahudilerin ilk yerleşimlerinden Osmanlı fethine kadar geçen iki yüzyıllık sürede, bu mahallenin nereleri kapsar hale geldiğine– ilişkin bir ipucu veren herhangi bir belge yoktur. Söz konusu yerleşim ve Barbaro ile Ducas'ın anlattıkları, soru işaretleri doğurmaktadır. Eğer Osmanlı donanması Horaia Kapısı'ndan Vlanga'ya kadar olan tüm kıyı şeridini çevirmiş ve mürettebatının bir kısmını Giudecca önlerinde karaya çıkarmışsa, Guidecca'nın bulunduğu nokta Marmara Denizi sahili boyunca herhangi bir yer olabilir. Bu bilgiyle, Yahudi mahallesine açılan kapının Haliç'te olması nasıl bağdaştırılabilir?

Bir olasılık, Yahudi yerleşiminin, Porta Ioudaika'dan Saraybumu yakınlarına kadar uzanıyor olduğudur, zira Yahudilerin Yeni Saray denen bölgenin etrafında ikamet etmiş olmaları için, yerleşimin bumbanın daha ilerisinde olması gerekir. Buondelmonte haritasında buranın gösterilmeyişi, Dördüncü Haçlı Seferi'nde (1204) yağmalanmış olan sarayın bir harabeden ibaret olduğuna işaret

ediyor olabilir. Bu olguları günümüz İstanbul'una uyarlarsak, Bizans Yahudi mahallesinin bugünkü Topkapı Sarayı bahçesinin olduğu yerde konumlandığını ve Yahudi Mahallesi Kapısı'ndan Aya Sofya ve Büyük Saray yönüne doğru uzandığını anlarız (bkz. arka kapaktaki harita).

Bir başka olasılık Bizans şehrinde (*intra-muros*) –biri Porta Ioudaika çevresinde, diğeri ise şehrin Vlanga'ya doğru güney kıyısında ya da Vlanga'nın olduğu yerde olmak üzere– iki ayrı Yahudi yerleşim merkezi bulunduğudur. Bu yorum, Vlanga'nın Yahudi sakinleriyle ilgili 13. yüzyıla ait belgeler ve nihai saldırı gününde Kabataş'tan hareket eden Osmanlı donanmasının tam olarak nereden yola çıktığı konusunda Barbaro'nun anlattıklarının yetersizliği ışığında değerlendirilmelidir. Her durumda, fetih sırasındaki olaylar şehrin Yahudi sakinlerinin başına neler geldiği hakkında ipucu verebilir.[21]

Şehre yönelik nihai saldırı 28 Mayıs günü öğleden sonra başladı. 29 Mayıs günü şafak sökerken, St. Romanos kapısında surlar delindi; öğlen olduğunda şehrin büyük kısmı fetihçilerin eline geçmiş, geriye yalnızca küçük direniş bölgeleri kalmıştı. Eğer Vlanga'da yaşayan Yahudiler varsa, şehre girmeyi başaran Osmanlı askerleriyle ilk karşılaşanlar bunlar olsa gerektir. Haftalardır kan dökülmesinden dolayı kin dolu, intikam ve yağmaya aç askerlerin, Hıristiyan-Yahudi ayrımı gözettiklerini düşünmek zordur.

Surların aşıldığı haberi şehirde yayıldığında, Hıristiyan savaşçıların pek çoğu surlardaki görevlerini terk edip, ailelerini korumak için son bir gayretle evlerine koştular. Gemilerdeki piyadeler ve bahriyeliler rıhtımın içinde, bumbanın iç kısmında demirleyip, Platia Kapısı ve Horaia Kapısı'na hücum ettiler.

Horaia Kapısı'nda, iki Girit gemisinin tayfası üç kuleyi ablukaya almışlardı ve teslim olmayı reddediyorlardı. Osmanlılar onları oradan çıkarmayı başaramadı ve dirençli savaşçılar 29 Mayıs gününün öğle sonrasının ilk saatlerine dek dayandı. Daha sonra Giritliler, umut kalmadığını görerek canlarının ve mallarının bağışlanması koşuluyla teslim oldular. Osmanlılar, onların cesaretine duydukları hayranlıkla ve kuşkusuz biraz da şartlar öyle gerektir-

diğinden sonunda bu iki gemiye dokunmayıp oradan uzaklaşmalarına izin verdiler.[22]

Porta Horaia, Porta Ioudaika'ya çok yakındı ve *intra-muros* Yahudi mahallesinin ana kapısıydı. Mahallenin surlarındaki bu azgın savaşın, ister Rum, ister Yahudi olsun sivillere ağır kayıplar verdirmiş olması kaçınılmazdır. Muharebe sırasında ya da muharebeden hemen sonra burada oturanların bir kısmının kaçtığını, kalanlarının ise öldürüldüğünü varsaymak yerinde olur.

Konstantinopolis Yahudilerinin akıbetine ışık tutan bir başka ipucu da Barbaro'nun aktardığı bir gerçektir ki, o da Boğaz donanmasının Giudecca surları yakınlarında çıkartma yaptığıdır. Şehrin düştüğünü öğrenen denizciler yağmalamaya katılmak için kıyıya çıkmışlardı.[23] Tüm geceyi zengin olma hayalleriyle geçirmiş bu gemicilerin, ertesi sabah, Yahudiler onlara savaşmayacaklarını söyledikleri için bu niyetlerinden vazgeçmiş olmaları düşünülemez. Bu Yahudiler hâlâ vakit varken şehri terk etmemişlerse, en azından değerli malları Hıristiyanlarınki gibi yağmalanmış olsa gerek. Onların akıbetinin komşularınınkinden farklı olduğu düşüncesini destekleyecek geçerli bir dayanak yoktur.

1538-39 yıllarında çok yaşlı iki Müslüman, II. Mehmed şehre saldırdığında Yahudilerin Konstantinopolis valisine yardım etmediklerine dair tanıklıklarını beyan ettiler: Böylelikle sultan onları esir almamış ve sinagoglarına zarar vermemişti. Bu tanıklıklar, Muhteşem [Kanuni] Süleyman ve II. Selim'in saltanatları sırasında, pek çok defa "Yahudilerin ibadet yerlerini koruma hakkına sahip olduklarının, zira bunların fetih zamanında da var olduğunun kanıtı olarak" kullanılmıştır.[24]

1693'te İstanbul'un Yahudi cemaatinin ricası üzerine çıkarılan bir fermanla, Yahudilere yangından zarar gören birkaç sinagogu onarma izni verildi. Fermana göre bunun gerekçesi, Yahudilerin, fethedilen bir şehrin Müslüman orduya direniş göstermeyen gayrimüslim halkına İslam tarafından tanınan ayrıcalığı hak etmiş olduklarıydı. Bu, Konstantinopolis Yahudilerinin yaşadıkları civarda geçen sert muharebenin düşündürdüğü kadar kötü bir akıbet yaşamadıklarına işaret ediyor olabilir.

Ancak başka bazı faktörler bizi tekrar, onların Rum komşularından çok da farklı bir son yaşamadığı tezine götürür. Bu faktörlerden ilki, fetih ile söz konusu ferman arasında neredeyse yüz elli yıllık bir aralık bulunmasıdır. Her ne kadar ferman kendi duruşunu desteklemek için daha öncesine ait belgelere atıf yapsa da, bugüne dek, galip Osmanlıların Konstantinopolis Yahudilerine özel statü tanıdığını doğrulayan böyle tek bir belge bulunmamıştır. İkincisi, bir sonraki yıl (1694'te) yayınlanmış olan ve Galante'nin sözünü ettiği bir fermanda, 1693 fermanında söz edilen sinagogların 1453'teki fetihten önce Yahudi cemaatinin mülkü olduğu ilan edilmiştir. Ancak bu sinagoglar Ahrida, Yanbol ve Veria gibi İstanbul'a 1453'ten sonra getirilen Yahudi cemaatlerine göre isimlendirilmiştir ki bu, onların fetih öncesi varlıklarını bir hayli şaibeli kılar.[25]

Üçüncüsü Osmanlılar son derece pragmatikti. İslam geleneği yakılmış ya da harap olmuş bir sinagogun onarılmasını yasaklasa da, Osmanlılar, kanunlara uyan ve işbirliğine son derece yatkın olan İstanbul Yahudilerinin sinagoglar olmadan şehirdeki varlıklarını sürdüremeyeceklerini anlamışlardı. Dolayısıyla sinagogların onarılmasına izin vermek için kendilerine dinsel-hukuksal bir dayanak sağlayan bir çözüm buldular: Yahudilerin 1453'te direnmeden teslim olduklarını, bunun da onlara İslam hukukuna uygun olarak bazı haklar kazandırdığını ilan ettiler.

Dolayısıyla, fermanda anlatılanlar tarihsel gerçek olarak değil, büyük ihtimalle Yahudi cemaati ve Osmanlı yetkililerinin birlikte kotardıkları, işe yarar yeni bir icat olarak düşünülmelidir. Bir şehrin fethinden yıllar sonra, oranın yerli halkının fetihteki rolüyle ilgili hikâye uydurmak Osmanlılar için yeni bir şey değildi; onlara gayrimüslimlere uygun gördükleri biçimde her türlü ayrıcalığı bahşetme imkânı veren bu hukuksal yöntemin başka örnekleri de görülebilir.[26]

Konstantinopolis yerlisi Yahudilerin çoğunun fermanda anlatıldığı gibi olmadığının bir başka göstergesi, Osmanlı fethinden sağ kalanların kanuni statüleridir. Yahudi mahallesi Balat'ta *Pol* (Rumcada *Poli*) *Yaşan* (Eski Şehir) adlı sinagogun kalıntıları bu-

gün bile görülebilir. Bazı üyelerinin *Pol Yaşan*'ı bırakıp *Pol Hadaş* (Yeni Şehir) adında yeni bir sinagog kurduklarını biliyoruz.[27] Rumca ve İbranice karması bu isimlerdeki "şehir" sözcüğüyle Konstantinopolis (İstanbul) kastediliyor.[28] Bu sinagogların cemaatleri muhtemelen İstanbul kökenli Yahudilerdi. 1540, 1595, 1608 ve 1623 tarihli Osmanlı vergi sicillerinde *İstanbul Büzürg* (Büyük İstanbul) ve *İstanbul Küçük* (Küçük İstanbul)[29] adıyla anılan iki sinagog cemaatinin yer alması, bunların İstanbul kökenli oluşunu daha da kesinleştirir.[30] Her ne kadar şehrin yerlisi de olsalar, bunlar, harap şehrin nüfusunun artırılması ve yeniden inşası amacıyla Anadolu'dan ve Balkanlar'dan buraya sürülmüş olan Rumca konuşan Yahudilerden daha iyi durumda değildiler; *kendi gelen* değil, *sürgün* muamelesi görüyorlardı. Belli ki bu iki cemaatin ilk üyeleri, kuşatılmış olan şehirden kaçmış ve Osmanlılar tarafından zorla geri döndürülmüşlerdi. Kaçmalarının cezası olarak Osmanlılara karşı haklarını kaybetmişler, bu yüzden de kendilerine *sürgün* statüsü verilmişti.[31]

Osmanlıların çıkarları söz konusu olduğunda İslam kanunlarını esnetme âdeti, Galata (Pera)Yahudilerine yönelik tavırlarında da kendini göstermişti. Fetih öncesinde, burada Rumlar ve bir miktar Ermeni ve Yahudi de yaşadığı halde, şehrin asıl sakinleri, başta Cenevizli ve Venedikliler olmak üzere Avrupalı Katolik Hıristiyanlardı. Şehir esasen Cenevizli bir *podesta* (belediye başkanı) olan Angelo Giovanni Lomellino tarafından yönetilen bir Ceneviz kolonisiydi. Kuşatma boyunca Hıristiyan halk resmi olarak taraftsızdı; kuşatma altındakilere yardım etmeyecekleri, Osmanlılara karşı gelmeyecekleri konusunda güvence vermişler ve şehirle padişah arasındaki bir anlaşmayı teyit etmişlerdi. Gerçekte ise gönülleri kuşatma altındakilerden yanaydı.

Galata halkı ihtiyatlı olmaya çaba gösteriyordu; bir yandan tarafsızlık maskesi takınırken, bir yandan da gizlice Konstantinopolis'e silah, insan gücü ve istihbarat yardımı yapıyorlardı.[32] Ancak Ceneviz ve Venedik gemilerinin imparatora yardım sunduğunu ve Konstantinopolis'in savunmasına açıkça katıldığını gizlemek imkânsızdı ve şehir düştüğü zaman Galata halkının pek çoğunun şeh-

rin savunmasında yer aldığı anlaşıldı.[33] Bu, onların *aman*'dan doğan haklarını –padişahın çıkarlarına zarar verecek herhangi bir davranış göstermeyecekleri sözüne karşılık padişah tarafından himaye edilme haklarını– kendi elleriyle kaybetmeleri demekti. Galata halkı İstanbul'un düştüğünü öğrendiğinde, ne yapacağına hızla karar vermek zorunda kalmıştı.

Galata'nın düşüşünü anlatan tasvirler olayların sıralanışı bakımından farklılık gösterir. Kesin sıralamanın ne olduğu her ne kadar önemsiz görünse de, aslında Osmanlıların fethedilen şehrin sakinlerine ilişkin İslami yasaları uygulayışı ve Galata'daki Yahudi cemaatinin kaderi açısından kritik önem taşır. Bazı tanıklara göre, Hıristiyanlar Konstantinopolis'in düşüşünden hemen sonra kaçmaya başladılar ve çılgınca bir kurtulma gayretiyle limanları doldurdular. Khios'lu (Sakız Adası) Leonard şöyle yazar: "Türk gemileri limanın kendi bulundukları tarafına ulaşmadan önce gemilerine binmeyi başaramayanlar esir alındı; anneler alınıp çocuklar bırakıldı, ya da duruma göre tam tersi, çocuklar annelerinin elinden alındı ve pek çoğu denizle başa çıkamayıp boğuldu. Etrafa mücevherler saçılmıştı ve insanlar acımasızca birbirlerini soyuyordu."[34]

Osmanlılar Galatalılara zarar vermeyeceklerine söz vererek onları kalmaları için ikna etmeye çalıştı; buna rağmen, fırsat bulabilenler kaçtı.[35] Khios'lu Leonard'a göre, ancak nüfusun bir kısmı kaçtıktan sonradır ki, kalanlar, yaklaşmakta olan Osmanlı donanması karşısında en akla yatkın tavrın teslim olmak olduğu sonucuna vardı. Galata *podesta*sı liderliğinde şehir halkından bir heyet sultanın huzuruna çıkıp yere kapandı ve teslimiyetlerinin sembolü olarak ona şehrin anahtarlarını verdi.[36] Michael Ducas'ın "Bizans Tarihi"nde[37] ve Giovanni Lomellino'nun 23 Haziran 1453 tarihinde yazdığı tasvirde, olay sıralaması aşağı yukarı bu şekildedir.[38]

Öte yandan, Leonikos Khalkokondyles'i öne sürdüğüne göre, *podesta* Konstantinopolis'in düştüğünü görünce teslim olmaya karar vermiş ve ancak şehrin anahtarları Zağanos Paşa'ya verildikten sonradır ki, Osmanlı donanması Galata'ya doğru ilerlemişti.

Yaklaşan Türk gemilerini gören şehir halkı panik içinde Venedik gemilerine binip kaçma çabasıyla limanlara hücum etmişti. Ancak Osmanlılar onları geri püskürtmüş ve hatta diğerlerini yıldırmak için içlerinden bazılarını öldürmüştü.[39]

Olay sırasını kesin olarak belirlemek kolay değildir. İnsanların Konstantinopolis'in düştüğünü anlamalarıyla Galata'da kopan o kargaşada, kimse neyin önce neyin sonra olduğunu kesin olarak bilemezdi. Öte yandan, kesin görünen bir gerçek varsa, o da *podesta'*nın Konstantinopolis'in düştüğünü anladığı anda teslim olmaya karar verdiğidir. 29 Mayıs günü öğleden sonrası ve akşamında Venedik donanmasının faaliyetleriyle ilgili Nicolo Barbaro'nun anlattıkları son derece aydınlatıcıdır: *Podesta* kendisine danışmaya gelen Venedikli kaptanların gemilerine dönmelerini engellemiştir. Bu davranışın tek açıklaması, zaten teslim olma kararı almış olan *podesta*'nın onları Osmanlılarla muhtemel bir pazarlıkta koz olarak elde tutma çabasıdır.[40]

Bu iki beyan arasındaki fark, sağ kalanların akıbetine ilişkin ipuçları verir. Şehir sakinlerinin pek çoğu, diğerleri teslim olmadan ya da o esnada kaçmış olsalar bile, savaşmadan teslim olan şehir halklarına ilişkin İslami yasa gereğince, teslim olanlar himayeye hak kazanırdı. Ancak eğer halk önce teslim olmuş, sonra da içlerinden bir kısmı kaçmışsa, onların kaçışı teslim olmakla belirttikleri niyet ve anlayışı inkâr ettiklerini gösterir ve dolayısıyla yasal haklarını kaybettirirdi.

Şehrin kuşatılması ve düşüşünü anlatan bazı tasvirlere göre, Zağanos Paşa ve askerleri Galata'ya usturuplu bir biçimde girdiler ve halka zarar verilmedi.[41] Öte yandan, Leonikos Khalkokondyles'i, Zağanos Paşa'nın ordusuna ilişkin herhangi bir âlicenaplıktan söz etmez. Khios'lu Leonard, Cenevizlilerin, Cenova'dan gelen talimatlara aykırı davrandıklarını, canlarını ve mallarını kaybetmekten çekindikleri için hayatlarının kalan kısmında köleliğe ve uşaklığa razı olduklarını söyler. Leonard ayrıca kaçanların mallarına o zamanın Osmanlı hükümetinin hazinesi tarafından el konduğunu belirtir.[42] Gerek Michael Ducas, gerekse Giovanni Lomellino, padişahın, geri gelen her kaçağın mallarının kendisine iade edileceği-

ni ilan ettiğine dikkat çeker. Ducas, Galata'nın düşüşünden beş gün sonra bir nüfus sayımı yapıldığını ve mallarının envanterini çıkarmak üzere firarilerin kilitli evlerinin kilitlerinin açıldığını söyler. Kaçmış olanlara, geri dönüp kendi kıymetli varlıklarının mülkiyetini yeniden üstlenmeleri için üç aylık bir hak talebi süresi verilmiştir.[43]

İnalcık'ın hesaplarına göre Galata'nın asıl nüfusunun yüzde sekizi kaçmıştı. Ancak onun hesaplamaları 1455'teki tamamlanmamış sayıma dayanıyordu. Aynı sayımda, Yahudi isimleri iki mahallenin sakinleri olarak geçer: San Fabyan Kilisesi yakınındaki Fabya ve Karaköy yakınındaki Samona. San Benito Kilisesi yakınında Yahudi Mahallesi denen bir başka kısım daha vardı ama orada ancak bir avuç Yahudi yaşıyordu. Bu insanların hepsi 1455'te hâlâ evlerini yitirmemiş olduklarına göre, kaçmak yerine Galata'da kalmış olmalılar.[44] Buna rağmen, 1472 sayımında Galata'da tek bir Yahudi hanesinin dahi adı geçmez[45] ve 16. yüzyılın ortasına kadar da durum böyledir[46]. Galata, Hıristiyan dünyası ile olan ticaretin önemli bir merkezi olmayı sürdürdüğüne göre, 1455'teki sayımda adı geçen tüm Yahudilerin kendi özgür iradeleriyle mahalleyi terk etmiş olduklarına inanmak güçtür.[47] Dolayısıyla, Galata Yahudileri haklarını kaybedecek hiçbir şey yapmamış oldukları halde, muhtemelen İstanbul'a sürgün edilmişler ve fethedilmiş Konstantinopolis'in Yahudi halkı olarak, Osmanlı ordularına direnerek mağlup edilmiş bir halka reva görülen muameleyi görmüşlerdir.

O halde fetih, şehrin yerlisi, Rumca konuşan çok sayıda Yahudinin –fethedilen sivillerin başına gelen felaketleri yaşamalarının yanı sıra– yerleşim yerlerinin ve hukuki statülerinin değişmesine yol açmıştı ki, bunlar Osmanlıların, Yahudileri yenilgiye uğrattıkları halkın bir parçası olarak gördüklerinin işaretidir.

II
Osmanlı Devleti ve İstanbul Yahudileri

İslam, dünyayı iki kısma ayırıyordu: *Dar-ül İslam* İslam Toprakları, yani onun egemen olduğu yerlerdi; *Dar-ül Harp*, Savaş Toprakları, yani dünyada henüz savaşla Müslümanlaştırılması tamamlanmamış yerlerdi. Osmanlı İmparatorluğu Müslüman bir devlet olduğundan, kurallar İslami kanuna, yani *şeriat*a dayalıydı. Bundan dolayı, *şeriat* imparatorluktaki gayrimüslimlerin yaşam çerçevesini de belirliyordu.

Yahudilerin Hukuki Statüsü

Dar-ül İslam'da, Müslümanlığı kabul etmemiş olanlar, İslam'ın egemenliğini kabullendikleri sürece farklı bir dinsel inanca bağlı kalabiliyordu. Bunlar, baş vergisi ödemek ve daha aşağı statüdeki yabancılar olarak, konumlarını vurgulamak üzere tasarlanmış belli kurallara uymak suretiyle kendi dinlerinin meşru dine göre ikincil konumunu kabullendikleri takdirde, İslam'ın *zimmet*i (himayesi) altında yaşayabiliyorlardı. *Zimmi*nin yaşama, serbestlik ve mülk edinme hakkı olur, Müslümanlara ve ve Müslüman devlete zarar vermediği sürece, kendi dininin icaplarını yerine getirmesine izin verilirdi.

Ancak, her gayrimüslim *zimmi* olamazdı; bu statü yalnızca, İslam'a göre kutsal kitapları Müslümanlığın gelişiyle birlikte geçerliğini kaybetmiş, önceki Tanrı vahiyleri olarak kabul edilen tektanrılı dinlerin –Musevilik ve Hıristiyanlık– mensuplarına tanınırdı.

Gayrimüslimlerin gündelik yaşamlarını en çok etkileyen kurallar, onları Müslümanlardan farklı konuma sokan kurallardı. Bunlar, adını ikinci halife Ömer İbn'ül Hattab'dan alan Ömer Ahdi içinde düzenlenmişti. Söz konusu kurallar bir yerden bir yere, bir dönemden başka bir döneme farklılık gösterse de, bunlar esas olarak aşağıdaki yasaklarla özetlenebilir.

Bir *zimmi*ye şunlar yasaktı:

1) Bir Müslüman üzerinde yetki kullanabileceği bir mevkiye gelmek

2) Arazi satın almak

3) Dinini, Müslümanların duygularını incitecek şekilde icra etmek

4) Bir Müslümandan daha yüksek bir konuta sahip olmak

5) Yeni ibadethane inşa etmek veya harap bir ibadethaneyi onarmak

6) Gayrimüslim olduğunu belli etmeyen giysiler giymek

7) (Yalnızca Müslümanlara özgü sayılan) beyaz ve açık yeşil gibi belli renklerde giysiler giymek

8) Kılıç taşımak

9) Ata binmek

10)Müslüman köle edinmek ya da Müslüman hizmetkâr çalıştırmak

Bu, resmen tek taraflı bir anlaşmaydı; bir *zimmi* şartları ihlal ettiğinde zimmet hakkını kaybediyordu – oysa *zimmi*nin haklarını temin etmeyen bir Müslüman yetkiliye ne olacağı hiçbir yerde belirtilmiyordu.[1] Öte yandan, yazılı *şeriat* kurallarının doğal bir getirisi olarak, bu kuralların yorumlanışı, yazılı olmayan ama pratik bir unsuru da diğerlerine ekliyordu. Bu unsur kuşaklardır süregelen Osmanlı siyasi geleneğine yerleşmişti ve Roma İmparatorluğu ve İslam öncesi İran gibi onun temelini oluşturan imparatorluk kültürlerinden de etkilenmişti. Sultanın rolü, tebaasına adalet sağ-

lamak olarak algılanıyordu. Adalet *şeriat* demekti. *Şeriatı* uygulatmak için padişahın orduya ihtiyacı vardı. Orduyu devamlı kılmak için para gerekiyordu. Para, vergiler yoluyla tebaasından geliyordu. Tebaa, ancak mutlu olduğunda, ilgi ve şefkat gördüğünde ve halinden hoşnut olduğunda vergi öderdi. O halde, padişah, saltanat sürebilmek için tebaasını hoş tutmak zorundaydı. Böyle bir hak döngüsü anlayışı formüle edilmiş ve bu yalnızca teorik yazılı metinlerde kalmamıştı[2]; bunun açık izleri, 16. yüzyılın imparatorluk hukukunda da görülebilir.[3] Bu pragmatik bakış açısı, *zimmi*lere yönelik olarak İslam kanunlarının uygulanış biçimini de gözle görülür düzeyde etkiledi.

Yine bu anlayış çerçevesinde, Osmanlı toplumunda ikinci bir ayrışma daha vardır. *Zimmi* ve Müslüman ayrımına ilaveten, nüfus bir de *askeri* ve *reaya* olarak bölünmüştü (her ikisi de Arapçadan gelme Türkçe terimlerdir). *Askeri*ler askeri-idari tabakaların üyeleri ile Müslüman din seçkinlerinden (*ulema*) oluşuyor, *reaya* (güruh) ise geri kalanların tümüne deniyordu. *Askeri* yönetici sınıf, *reaya* yönetilenlerdi; ikincisi vergi ödeyen, ilki ise o vergileri toplayan ve çoğunlukla harcayan gruptu. *Askeri* hemen hemen hep Müslüman iken, *reaya* içinde her üç dinin üyeleri de olurdu.[4]

Yahudilerin Fiili Statüsü

Esas itibariyle, yalnızca savaşmadan teslim olanlar İslam'ın himayesinden yararlanabiliyordu. Ancak, dinsel ideoloji ile zamanın gerekleri arasındaki uçurumun bir yansıması olarak, durum uygulamada biraz farklıydı. Konstantinopolis Yahudilerinin kuşatma sırasında kaçarak, daha aşağı bir statü olan *sürgün*lüğü hak ettiklerine inanmak akla yatkın olsa da, Galata Yahudilerinin kaçmadıkları kesindir; buna rağmen, onlar da sonunda Konstantinopolis Yahudileriyle aynı muameleyi görmüşlerdir.

O halde, açıkça görüldüğü gibi, yenilenlerin yaptıkları Osmanlılar tarafından keyfi biçimde yorumlandı; otoriteler, bu yapılanların getirdiği hukuki sonuçlar kendi amaçlarına hizmet etmediğin-

de, bir yolunu bulup kanunları görmezden geldiler. Bu, Osmanlıların İslam kanunlarını uygulama usulünün tipik bir özelliğiydi. Firari halklar için geçerli olan kanunu, kaçtıklarını tahmin ettiğimiz Yahudiler kadar, kaçmamış olan Yahudilere de uyguladılar. Ardından, aradan yüz elli yıl geçtikten sonra, İstanbul'un tüm Yahudilerini –sırf o zamanlar yangından zarar görmüş sinagogları onarmalarına izin vermek akla yatkın ve makul göründüğü için– fethe direnmemiş ve bundan dolayı özel hakları hak etmiş olanlar kategorisinde saydılar[5].

Bu, Osmanlıların kanunları uygulamadaki pragmatist üslubunun yalnızca bir örneğidir. Fetih fırtınası dinip aradan nesiller geçtikten sonra, gerek *sürgün* gerekse *kendi gelen* Yahudilerin tümü, *zimmet* sistemi altında aynı muameleyi gördüler; tek istisna, *sürgün*lerin iskân serbestisi üzerindeki kısıtlamalardı; bunlar, başka yerlere taşınamıyorlardı[6]. Dolayısıyla 1693 fermanı, sinagogların onarımı ve inşasıyla ilişkili olarak Osmanlıların Ömer Ahdi'ne yaklaşımlarını yansıtıyordu. Yeni sinagogların inşasına yönelik yasağı yalnızca II. Bayezid uyguladı; onun dışında, Osmanlılar çoğu şehirde bunu görmezden geldiler ve İstanbul'da da buna hoşgörü gösterdiler. Bu, pragmatizmden kaynaklanan bir durumdu: Sultanın tebaasının mutluluğu, dinsel ve sosyal bir hayatının olup olmamasına bağlıydı[7]. Yahudi gettoları yoktu ve karma mahallelerin sayısı boldu. Ancak, Yahudilerin bir caminin yakınına sinagog inşa etme talebinde bulunmalarını önlemek ve asli dinden olanların kendi ibadethanelerine kolayca erişmelerini sağlamak için, Osmanlılar gayrimüslimlerin camilere yakın yerlere yerleşmelerini yasakladılar. Yetkililer ayrıca, yeni camiler inşa edilmesini bahane ederek Yahudi (ve diğer gayrimüslim) toprak sahiplerini bunların yakınındaki mülklerini satmaya zorladılar[8].

Müslümanlarınkinden daha yüksek yapılar inşa etme yasağı 16. yüzyıl İstanbul'unda uygulanmıyordu. Örneğin Moşe Hamon dört katlı taş bir bina inşa etme hakkını elde etti. Yosef Nasi, teyzesi ve diğer Yahudi ileri gelenleri, saray gibi evlere sahipti[9]. Bu şansa erişenler az sayıdaki ayrıcalıklı insanlar olsa da, buradaki asıl önemli nokta, zengin Yahudilerin, tıpkı Müslümanlar gibi, statü sembollerini satın alabilmeleridir.

Kural olarak, imparatorluğun tüm toprakları sultana aitti; her ne kadar toprak mülkiyetinde farklı kategoriler ve alt kategoriler olsa da, kimse toprağının tam mülkiyetini elinde tutamıyordu[10]. Padişah da toprağı, gelir kaynakları olarak yüksek memurları arasında paylaştırırdı. Bazı araziler dini bağış kurumlarına (*vakıf*) devredilirdi. Bazıları ise doğrudan, salatanatın gelir kaynağıydı (*has*). Halktan insanların çoğu mülk sahibi değil, kiracıydı. Buna rağmen, Yahudiler kuşaklar boyu, kiraladıkları mülkü kullanma haklarını korumakla kalmayıp, bu kiralık toprak üzerine inşaat yapmayı da başardılar.

Yahudiler başkalarının sahip olduğu kiralık mülklerin kullanımında, kendi aralarında serbestçe işlem yapabiliyorlardı. Yahudilerin bu tür mülklerden yararlanma serbestisi (*vakıf* mülkü olması durumundan biraz daha kısıtlı olmak koşuluyla), Yahudiler arasındaki iş ilişkilerine dair Yahudi cemaatinin kendi iç kurallarından oluşan *hazaka*'nın sonucudur; bu kurallar titizliklikle uygulanıyordu. Bu kurallara göre, önceki kiracısı Yahudi olan ve önceki kiracının ayrılması üzerinden üç yıl geçmemiş olan bir gayri-Yahudi mülkünün, başka bir Yahudiye kiralanması yasaktı. Bu kural Yahudi olmayan mülk sahiplerinin evlerini kiralayabilme olanaklarını büyük ölçüde kısıtlıyor ve Yahudi kiracılar, sahibi olmaksızın, mülkler üzerindeki maddi kontrolü ele geçiriyorlardı. Her ne kadar *hazaka* kurallarının yazıya geçirilmesi 1573'ü bulsa da, bu kurallar bu tarihten çok uzun zaman önce de geçerli ve uygulanır haldeydi[11].

Pek çok durumda Yahudiler kentsel alanlarda *mülk* edinmeyi başardılar[12]. Bu evler ya da bahçeler, hemen hemen hep, şehir surlarının dışında yer alıyordu. Bu tür bir mülkiyet, hukuki haklar bakımından en etkin mülkiyetti. Prensip olarak, arazi hâlâ devlet mülkiyetinde sayılıyordu; ancak, onun üzerine inşa edilen mesken inşa edene aitti[13].

Bu suretle, bir Yahudinin mülk edinme yetkisi, padişahın aynı sosyo-ekonomik düzeydeki diğer tebaasından çok büyük bir farklılık göstermiyordu.

Giysiler de evler gibi statü sembolleriydi. Ömer Ahdi'nin ilk versiyonları, gayrimüslimlerin giydikleri giysilerin hangi kumaşlar-

dan yapılması gerektiğine değinmese de, *zimmi*lerin düşük statüleri, onların dış görünüşlerinde her bakımdan ölçülü olmaları gerektiği anlamına geliyordu. Tebaasının kıyafetiyle ilgili kuralları sistemli bir kanuna dönüştürerek, *reaya* ile *askeri* arasındaki farkı ortaya çıkarmak için gerek baş gerekse beden kıyafetini kesin tanımlarla ilk belirleyen, Kanuni Sultan Süleyman oldu. Buna rağmen İstanbul'daki *zimmi*ler, sipahilerin giydiği gibi pahalı yün ve müslin kumaşlardan elbiseleri, yumuşak ipekli atlas ve pamuklu kumaşlardan cübbeleri ve pahalı ayakkabıları serbestçe giyiyordu. Ancak bazıları öyle gösterişli giyiniyorlardı ki, bunların giyimleri 16. yüzyıl ortasında bir tartışma konusu haline geldi ve Yahudilerle Hıristiyanların kıyafetlerine kısıtlamalar getiren fermanlar çıkarıldı.

1568'de çıkarılan ilk ferman, kısıtlamalar için iki gerekçe gösteriyordu. Birincisi, zimmilerin gösterişli kıyafetler giymelerinin kendileriyle Müslümanlar arasındaki dinsel farklılıklar kadar, zimmiler ile daha üst sosyal sınıflar arasındaki farkları da bulanıklaştırmasıydı. İkincisi, zimmilerin kaliteli giysilere olan talebinin, bu tür gösterişli giysilerin fiyatının yükselmesine yol açmasıydı.[14] Onun ardından 1577'de çıkarılan bir fermanda, yalnızca birinci gerekçeye yer verildi.[15]

İbranice kaynaklar, Yahudi kadınların pahalı kıyafetlere olan düşkünlüğünü açıkça gösterir ve fermanların çizdiği tabloyu destekler: Ekonomik kalkınma dönemlerinde, zenginlere benzemeye çalışan pek çok insan, pahalı evlerdense pahalı giysilere yatırım yapmanın daha masrafsız oluşundan faydalanıyordu (gerçi, kıyaslama yapıldığında, 16. yüzyıldaki durum, bugünkünün tam tersiydi: Konutlar ucuz, giysiler pahalıydı). Yetkililer lüks evler inşa ederek alt sınıftan tebaaya uymayacak şekilde davranan görece az sayıda Yahudiyi görmezden gelebilmişti, ama gitgide artan sayıda şık giyimli zimmi, halkın öfkesini çekerek toplumsal düzeni bozma tehdidi yaratınca, durumu çözüme kavuşturmak için yasalardan çare umuldu[16].

Kasımpaşa'nın Müslüman sakinleri mezarlıktaki pahalı ve gösterişli mezar taşlarını yağmaladıklarında da benzer bir saikle hareket etmişlerdi. Her ne kadar taşların alınıp götürülmesine bahane

olarak bunların büyük olmaları, dolayısıyla hırsızların arkalarına saklanmasına olanak sağlaması gerekçe gösterilse de, Müslümanların asıl dikkatini çeken, (hırsızlar için iyi kalitede inşaat malzemesi olarak da işe yaramaları bir yana) bu mezar taşlarının daha alt sınıftan olan zimmiler için fazla heybetli oluşuydu.[17]

Uygulamada, fermanlara katı bir riayet yoktu. Hukuki olarak Yahudiler, Müslümanlardan daha aşağı bir seviyedeydi ve Müslümanlar bu farkı korumak istiyorlardı; ancak Yahudiler Müslümanların kullandıkları statü simgelerinin aynılarını kullanarak ekonomik statülerini sergilemekte diretiyordu. Yahudiler pahalı giysiler satın almaya, pahalı mezar taşları dikmeye devam ettiler ve Osmanlılar kanunlarla gelenekleri uygulatmak için pek çaba göstermediler.

Donald Quataert, Kanuni Süleyman'ın giyim kuşamla ilgili hukuki düzenlemelerinin, devletin sosyal mobilitenin azaltılması –kişilerin kendi yerini bilmesi ve orada kalması– isteğinin bir işareti olduğunu, çekinceli de olsa savunur. Quataert haklıysa ve devlet bu bakış açısını uygulamaya çalıştıysa, o zaman Kanuni Süleyman döneminde zimmilere kıyafetlerinin (bazı ayrıntıları değilse de) genel niteliği bakımından serbestlik tanınması daha da anlamlıdır. Demek ki devlet, yöneten sınıfla yönetilen sınıf arasındaki açık ve net farklılığı sürdürme konusunda sert bir tutum takınırken, zimmilerin kıyafetinin onların daha aşağı dinsel statülerine uymaması konusunda (en azından bu dönemin sonuna kadar) aşırı bir kaygı duymuyordu. Aynı ekonomik tabakada, aşağı ve üstün dinlerden insanları ayırabilmek, yönetici sınıfla yönetilen sınıfı ayırt edebilmek kadar önemli görülmüyordu[18].

At binmek bir diğer yüksek statü göstergesiydi; dolayısıyla zimmiler için uygun görülmeyen bir aktivite olsa gerekti, ancak Yahudilerin ara sıra bu ulaşım şeklini kullandıklarına dair kanıtlar mevcuttur. Don Yosef Nasi gibi istisnai bir kişi sıradan İstanbullu Yahudiyi temsil etmese de, at sırtında görülenlerin tek örneği o değildi. Marmara Denizi'nde bir geminin batmasından sonra, İstanbul'dan Gelibolu'ya yolculuk etmekte olan bir Yahudi, kıyıya sürüklenmiş bir cesedin kimliğini tespit etmek için atından inmek zo-

runda kaldığını anlatır.[19] Bu kişi, bazı Yahudilerin İstanbul'a gidip gelirken at üstünde yolculuk ettiklerine kanıt sayılabilecek sıradan bir Yahudiydi.

Orta-üst ve daha üst sınıf Yahudilerin evlerinde, benzeri sınıfsal konumdaki Müslüman evlerinde olduğu gibi, en az bir iki hizmetkâr olurdu. Sözgelimi, Gracia Nasi'nin evinde her gün seksen kişinin karnı doyurulurdu; bu sayı, evin hanımının sahip olduğu –bazılarını Hollanda ülkelerinden gelirken yanında getirdiği– köle ve hizmetkârların muhtemel sayısına dair bir ipucu verebilir.[20] Osmanlılar, yalnızca Yahudilerin köle sahibi olmalarından değil, köle tüccarı olmalarından da (ve bu işi geniş çapta yürütmelerinden de) son derece hoşnutsuzdular.[21] Osmanlıların bakış açısına göre, zaten Müslüman olan ya da Müslüman evler tarafından alınmaları halinde Müslümanlaştırılabilecek olan köleleri zimmilerin sahiplenmesi düşünülemezdi. 1559[22], 1560[23] ve 1575'te[24] çıkarılan fermanlar, zimmilerin köle alışverişi yapmalarını yasakladı ve zimmilerin sahip olduğu tüm kölelerin Müslüman hanelere satılmasını buyurdu. Bu fermanların görünürdeki nedenleri, zimmilerin Müslümanlara karşı üstün statüde ya da başkalarını etkileyerek kendi dinlerine döndürecek nüfuzlu bir konuma sahip olmalarının istenmemesiydi. Ancak bu görünür sebeplerin ardındaki asıl gerçek, Osmanlıların bu tür statü sembollerine sahip zimmilerden duydukları hoşnutsuzluktu. Ayrıca bir de ekonomik etken vardı: Zimmileri köle piyasasından dışlamak, kölelere olan talebi azaltacak ve fiyatlarını düşürecekti. İmparatorluk sarayı kölelerin en büyük müşterisi olduğundan, fermanlar apaçık bir biçimde onun çıkarını kolluyordu. Ancak ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar köle satın almaktan vazgeçti; sonunda bunlar bu hakkı kullanabilmek için vergi ödemeye başladılar ki, bu da işin sosyal yönünün önemli bir etken olmaktan çıktığının göstergesidir. Ancak o zaman bile, Ömer Ahdi, Yahudilere Müslüman köle satın almayı ya da Müslüman hizmetkâr tutmayı yasaklıyordu.[25]

Benzer biçimde, zimmiler ordudan ve idari kademelerden de dışlanmışlardı, çünkü Müslümanlar üzerinde herhangi bir yetkileri olmaması icap ediyordu[26]. Ancak bunun istisnaları vardı. Os-

manlı ordularına mal ve hizmet sağlayan Yahudilerin savaşa alındıkları olurdu, ancak bu sırf bazı özel koşullardan dolayı gerçekleşirdi[27]; normalde, kanun Yahudilerin silah taşımamasını ve askere alınmamasını öngörüyordu[28].

Bir diğer istisna iltizam konusundaydı. Osmanlı vergi sistemi, köy ya da köy grupları, madenler veya iskeleler gibi belli bölgeler ya da yatırım alanlarının vergilerini toplama hakkının en yüksek teklifi verenlere devredilmesi temeline dayalıydı. İltizam tamamen ekonomik bir mesele olmasına rağmen, pek çok Yahudi patronu Müslümanlar üzerinde yetkili ve muktedir konumlara getirmişti. Bu Yahudilerin bazıları öyle büyük güç elde ettiler ki, bu durum epey bir hoşnutsuzluk yarattı.

1582'de, bir fermanda, İstanbul'un iskelelerinin çoğunun vergilerinin Yahudi gümrük tahsildarları tarafından toplandığı ve bunların bütün çalışanlarının Yahudi oldukları belirtiliyordu. Osmanlı ileri gelenleri ve gemi kaptanları bu insanlara itaat etmek zorunda olmaya içerliyor ve durumdan şikâyet ediyorlardı[29]. Yahudi gümrük tahsildarları çok yararlı olduklarından, ferman onları görevden almıyordu. Onun yerine, limanlarda, yalnızca isimleri iltizam kontratında görünen, yani işletmelerin sahibi olan Yahudilerin çalışabilmesi kuralı getirildi. Bunların yanlarında çalıştırdıkları kişilerin hepsinin Müslüman olması gerekiyordu; böylece yolcular ve kaptanların asıl muhatapları Müslümanlar olacaktı.

Bu kural Osmanlı ileri gelenlerinin ve kaptanların sorununu çözmekle birlikte, asıl sorunu –zimmilerin Müslümanlar üzerinde yetki sahibi olmalarını– ortadan kaldırmadı, çünkü bu kez Müslümanlar Yahudilerin hizmetinde çalışmış oluyordu. Tüm bunlara rağmen, kişisel çıkarlar ideolojiye üstün geldi ve durumun bu şekilde devam etmesine göz yumuldu.[30] Tahminen, mültezimler, çalışanlarının mevkilerini istismar etmelerini ve bu kazançlı gelir kaynaklarını tehlikeye atmalarını engellemek için önlemler aldılar.

Her dinin kendi mahkemesi vardı. Ancak, bir Müslüman ile bir Yahudi mahkemelik olduklarında, dava Müslüman mahkemesine giderdi – çünkü bir Müslümanın dahil olduğu bir davanın başka bir yerde görülmesi, Osmanlılar için düşünülemez bir durumdu[31].

Müslüman mahkemelerinde Yahudiler görünürde Müslümanlardan daha aşağı konumdaydı; bir zimminin şahitliğinin bir Müslümanınki kadar değer taşımadığı düşünüldüğünden, Müslümanlarla mahkemelik olan Yahudiler davalarını desteklemek için Müslüman şahitler getirmeye çalışırdı.[32]

Öte yandan, uygulamada Müslüman mahkemeleri adalet dağıtma konusunda olabildiğince tarafsızdı; Osmanlı hukuk belgeleri, Müslümanların Yahudilere karşı davaları otomatikman kazanmadıklarını gösteriyor.[33] Hatta, Yahudi cemaat kuralları bu uygulamayı yasaklamış olmasına rağmen, Yahudiler zaman zaman, bilhassa davacının o mahkemede kazanma şansının daha fazla olduğunu düşündüğü durumda, her iki taraf Yahudi olsa dahi şeriat mahkemesine başvurabiliyordu.[34] Dahası, Yahudiler mülklerinin mirasçıları ya da cemaatlerinin çıkarlarına en uygun düşecek şekilde kullanılmasını garantilemek için, vakıflardan yararlanmayı âdet edinmişti. Belli ki bu meseleleri yürüten Müslüman hâkimlerin dürüstlüğüne olan güvenleri tamdı.[35] İstanbul'un Müslüman mahkemelerine yönelenler yalnızca İstanbullu Yahudiler değildi. Haham Tam İbn Yahya, *responsum*'larından [hahamlık hükümler] birinde şöyle der: "Milletimizden pek çok kişi ve ayrıca tüm Diaspora ülkelerinden çok sayıda Yahudi, hayatları ve paralarıyla ilgili davalarını [Müslüman] mahkemelerde gördürmek için [İstanbul'a] geliyor."[36]

Zimmilerin aşağı statüsünün en önemli göstergesi baş vergisi (*cizye*) idi. Klasik İslam kurallarına göre, geçimini sağlayabilen her zimmi erkek, ergenliğe eriştiği zamandan, altmış ila altmış beş yaşına dek baş vergisi vermekle yükümlüydü. Bedenen hasta olanlar ve deliler vergiden muaftı. Mükellefler, mal varlıklarına göre, zengin (*evlâ*), orta halli (*evsat*) ya da yoksul (*edna*) olarak sınıflandırılırdı. Osmanlılar, daha fazla gelir elde etmeye ihtiyaç doğması ve sayımları yürütebilecek durumda olmalarına bağlı olarak, düzenli olmayan aralıklarla, zimmiler de dahil olmak üzere, vergi geliri kaynaklarının sayımını yaparlardı (*tahrir*).[37] Osmanlılar, Yahudi cemaatinden toplamak üzere toplam bir vergi meblağı belirler ve bunu cemaatin temsilcilerine götürürler, onlar da bunu kendi kon-

gregasyonları arasında paylaştırırlardı. İlk başta, temsilci kişi, Yahudilerin yargıcı Hahambaşı Moşe Kapsali olmuş olabilirdi; daha sonra bu rolü topluluğun *kâhyası*[38], sonra da *memunimi*[39] üstlendi. Her bir kongregasyon, kendi içinde konuyu görüştükten sonra, payına düşen vergi meblağını üyeleri arasında bölüştürürdü.[40]

Yahudi cemaatinin baş vergisine ilaveten üç düzenli vergi ve çok sayıda münferit vergi ödemesi istenirdi. Bunların çoğu zimmilere uygulanırken, münferit vergiler Müslümanlardan da toplanırdı. Düzenli vergiler, Balkanlarda Osmanlı fethinden önce de toplanan ve yeni hükümdarların devam ettirdikleri *ispence*[41], dinleri ne olursa olsun bütün *reaya* tarafından ödenen taşınmaz mülk vergisi *avarız*[42] ve Yahudilerin ödediği bir diğer önemli vergi olan *rav akçesi* idi.

Rav akçesi yalnızca İstanbul'daki değil, imparatorluğun başka yerlerindeki Yahudi cemaatlerinin de (tümü değilse bile) birçoğundan toplanıyordu. Buradan sonraki kısımda, bu verginin ödenmesi konusu ele alınıyor.[43] Sonraki bölümlerden birinde, bu vergilendirmenin doğurduğu meselelerin, İstanbul Yahudileri Hahambaşısının statüsüyle bağlantılı diğer meselelere ve Osmanlı devleti ile Yahudilik arasındaki hukuki ilişkilere ne şekilde yansıdığını ele alacağız.[44]

Rav akçesi ilk toplandığı zamanlarda, hahambaşının atanmasına karşılık ödediği bir vergi olabilir; ancak Osmanlı yöneticileri ile Yahudi liderleri arasında başlangıçta ilişkilerin ne şekilde yürüdüğüne dair elimizde yeterince kanıt bulunmadığından, bu konuda tahminlerden öteye geçemiyoruz.[45] Yine de bariz bir şey var ki, o da, belli bir dönemde, *rav akçesi*nin o yıl toplanan toplam baş vergisi miktarına göre sabitlenen bir götürü vergi, *maktu* vergi haline geldiğidir.[46]

O andan itibaren, mükelleflerin sayısı ve ödedikleri baş vergisinin miktarı, en azından Osmanlı maliyesi gerek baş vergisi, gerek diğer vergileri yeniden belirleyene dek, önemini kaybediyordu.[47] *Maktu* (sabit) terimi[48] Arapçadan gelir ve *al a ru'us* (kişi başı) teriminin zıt anlamlısıdır. Klasik İslami kurallara göre, baş vergisinin kişi başı ölçüte göre hesaplanması gerekirdi; 15. ve 16. yüzyıl-

larda İstanbul'da uygulanan kural buydu.[49] *Rav akçesi*, her ne kadar hahambaşı ya da bir başkası tarafından, yani belli bir birey tarafından Osmanlılara teslim edilse de, cemaatin tümü tarafından ödenirdi.

Rav akçesi ödemesinin belgelenmiş ilk örneği, Haham Moşe Kapsali'nin *rav akçesi* ve İstanbul Yahudilerinin *metropolit*liği için belli bir miktar para ödediği 4 Temmuz 1480 tarihinden kalmadır.[50] İstanbul hahambaşılığı konusunu araştıran J. R. Hacker, burada neden iki resmi terim kullanıldığını açıklamaya çalışır. Bir olasılık, Kapsali'nin iki tür vergi ödemiş olmasıdır: Yahudilerin kendi adli sistemlerini edinme hakkına karşılık olarak *rav akçesi* ve (belli bir yerdeki en yüksek dini otorite anlamındaki Rumca tabir olan) *metropolitan* terimiyle tanımlanan, Kapsali'nin İstanbul Yahudileri üzerinde yetki kurma hakkı için bir başka vergi. Ancak Hacker'ın sıcak baktığı yorum daha farklıdır ki o da Osmanlıların, aşina oldukları *metropolitan* terimini *rav* sözcüğüne karşılık olarak kullandıkları, yani, iki terimin aynı vergiye karşılık geldiğidir. Hacker ayrıca bariz bir olguya işaret ederek, tarihi belli ilk ödemenin 1480'de, Haham Kapsali'nin görev süresinin yarısına gelmesinden sonra yapılmış olmasının, bu ödemelerin Fatih Sultan Mehmed zamanındaki standart uygulama olup onun atanmasıyla ilişkisi olmadığını gösterdiğine dikkat çeker.[51]

Bunu bir adım daha ileri götürerek, duruma Osmanlı gözüyle bakmamız yararlı olacaktır. O dönemde, mevkiiyle ilgili anlaşmaların müteahhiti hahambaşının kendisiydi; sonradan bu durum değişti. 16. yüzyıl başına ait bir Osmanlı belgesi, *kâhya* Sa'altiel, ya da Osmanlıların verdiği isimle Salto'nun mali ilişkilerini ele alır. Kendisi, 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın ilk yarısında Yahudi cemaati üyelerinin yaptığı tüm mali işlemler ve iltizam sözleşmelerinin baş müteahhidiydi.[52] Belgede, İstanbul Yahudi cemaatinin atanmış hahamı tarafından yıllık toplam 200 *flori* (altın düka) ödendiği geçer.[53] Bu miktarın Sa'altiel'in mali yükümlülükleriyle ilişkili olarak görünmesi, tam o dönemde, o vergi geliri kaynağının müteahhidinin hahambaşı değil, Sa'altiel olduğu anlamına gelir. Ondan önce, eğer atanması karşılığında hahambaşının bir miktar

para ödediği bir evre varsa, o zaman, kendi mevkiinin görevlerini yerine getirme hakkı karşılığında bir devlet memuru tarafından karşılanan imparatorluğa ait bir gelir kaynağının finansal kiralanması yöntemi olarak başlamış olan şey, kullanmayı tercih ettikleri adli bir otoritenin varlığından fayda sağlayan insanlar tarafından ödenen bir götürü vergiye dönüşmüş demekti. Bu verginin müteahhidi olarak, Osmanlılar uygun gördükleri birini seçerdi.

Kapsali'nin vergi ödemesi ile ilişkili olarak adı geçen *metropolit* sözcüğü[54], Rum Ortodoks kilise yönetimi ile Yahudi Hahambaşı tarafından Osmanlılara ödenen vergiler arasında bir karşılaştırma yapılmasını gerektiriyor. Her iki durumda da, içinde yaşadıkları devletle aynı dinden olmayan azınlık grupları söz konusuydu. Her ikisinde de, devlet, bunların kendi içlerindeki dinsel ve hukuki yapılarla ilişki kurarken, gerek kendi egemenliğini, gerek kendi ekonomik üstünlüklerini koruyacak bir yol benimsemek zorundaydı. Hacker, Rum papazlar tarafından atanma üzerine ödenen *pişkeş* veya *peşkeş* (Türkçesi "hediye") ile *rav akçesi*ni karşılaştırır. Hacker, benzerliklerine rağmen, bunların farklı vergiler olduklarını savunur; birincisi atanma üzerine atanan kişi tarafından bireysel olarak ödenirken, ikincisi, bir bireyin müteahhidliğinde olsa da, cemaatin tümü tarafından, yıllık sabit bir tutar olarak ödeniyordu.[55]

Osmanlı Devleti ile Rum papazlar arasındaki ilişkiye dair bilgimiz, Hacker'ın konuyla ilgili araştırmasının yayımlanmasından beridir epey artmıştır ve bu araştırma, *rav akçesi* konusunu daha iyi kavramamıza yardımcı olur.[56] 1465 yılına dek Rum Ortodoks Patriği'nin sultanın hazinesine hiçbir şey ödemediğini ve o yıl patriklik yetkisini kazanması karşılığında *pişkeş* ödemeye başladığını artık biliyoruz. 1474'te Rum Ortodoks Patrikliği'nden, *pişkeş*'in üstüne bir vergi daha getirilerek *maktu* yada *haraç* denen yıllık bir katkı toplanmaya başlandı.[57] Burada, aynen baş vergisinde olduğu gibi, *maktu* sözcüğü verginin götürü ve sabit miktarlı olduğunu anlatır. *Haraç* ile *maktu* arasındaki bağ, karmaşık ve ilginçtir. Osmanlı idari jargonunda *haraç*, *cizye* sözcüğüyle eşanlamlı olan baş vergisi demekti. Öte yandan, Osmanlı yöneticileri ile İstan-

bul'daki Rum Ortodoks Patrikliği arasındaki ilişkiyi araştıran P. Konortas, İstanbul Patrikliği tarafından ödenen *haraç* ile baş vergisi arasında hiçbir ilişki olmadığını belirtir.

Rum Ortodoks ve Yahudi cemaatlerindeki düzenlemeleri karşılaştırarak incelediğimizde, birine ilişkin öğrendiklerimiz, diğerini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Bu kıyaslamadan, benzerliğin *pişkeş* ile *rav akçesi* arasında değil, Rum Ortodoks Patrikliği tarafından ödenen bir vergi olarak *maktu* veya *haraç* ile *rav akçesi* arasında olduğu anlaşılır. *Rav akçesi*nin sabitlenmiş bir miktar, yani belli bir yıl için ödenen baş vergisine göre belirlenen *maktu* vergi olduğunu biliyorduk. Ayrıca, *rav akçesi*nin, en azından 1480 yılından itibaren, Rum Ortodoks Patriği tarafından ödenen *maktu* ya da *haraç* gibi, düzenli aralıklarla ödendiğini de biliyoruz. Bu benzerliklerden varabileceğimiz mantıki sonuç şudur: Rum Ortodoks Patriği tarafından yapılan bu ödeme için uygun görülen *haraç* tabiri, onun, tıpkı Yahudi cemaati için olduğu gibi, belirlendiği yılda ödenen baş vergisiyle ilişkili olarak hesaplanma şeklinden türetilmiş olsa gerektir. Bu vergilerin ortak yanı, dayandırıldıkları hukuki gerekçelerdir. *Pişkeş* ve yanı sıra bu iki vergi, her şeyden önce Osmanlı Devleti'nin kendi gayrimüslim tebaasına karşı üstünlüğünü vurgulamayı amaçlıyordu. İkinci olaraksa, gayrimüslimlerin kendilerine ait bir yargı sistemine sahip olma hakkı devleti meşru bir gelir kaynağından mahrum bıraktığından, bu vergiler bu kaybın uygun biçimde tazmin edilmesi için düzenlenmişti.

Yine de *rav akçesi*ne kimin önayak olduğu sorusu yanıtsız kalıyor. Bu, Osmanlı otoritelerince kararlaştırılıp Yahudi cemaatlere mi yüklenmişti, yoksa, Yahudiler kendi yargılama sistemlerine sahip olma haklarını sağlama almak için bunu kendileri mi talep etmişti?[58] Fatih Sultan Mehmed'in özel hekimliğini yapmış ve hem kendisi hem kendi soyundan olanlar için daimi vergi muafiyeti elde etmiş olan Hekim Yakub'un[59] vasileri ile Selanik Yahudi cemaati arasındaki dava hakkında Haham Şemuel de Medina'nın yazdığı *responsum* haricinde, bu sorunun hiçbir zaman gündeme gelmediği anlaşılıyor. Söz konusu *responsum*'da, Medina, *rav akçesi*nden söz ederek şöyle yazmış: "Ve bu vergiye rav akçesi deniyordu ve bunun

sayesinde Yahudiler hükümdarın emriyle kendilerine ait bir hahambaşına sahip olabiliyordu. Hükümdarın bunu hükümdarlık kanunlarından biri olarak Yahudilere zorla mı dayattığı, yoksa Yahudilerin hükümdardan o hahamı talep ederek buna karşılık bu ikinci vergiyi[60] ödemeyi mi taahüt ettikleri ise, bilinmiyor."[61]

Kendi yargı otoritesine sahip olma hakkını pekiştirmek için bile olsa, böyle bir vergi ödeme fikrinin Yahudi cemaatinden çıkmış olması epey uzak bir olasılık gibi duruyor. Söz konusu fikir, Rumlar Osmanlılarca tanınan bir patrik sahibi olduklarına ve bu hakkın karşılığını ödediklerine göre, Yahudilerin de aynı şekilde böyle bir tanınmayı kazanmak için girişimde bulunmak gerektiğine karar verdikleri varsayımına dayanır. Ancak, artık biliyoruz ki, Fatih Sultan Mehmed, fetihten hemen sonra II. Gennadios'u Rum Ortodoks Patriği olarak tanıyıp onu her türlü ödemeden muaf sayarken, *pişkeş* ancak 1465'te, *maktu* ise 1474'te yürürlüğe girmişti. Bu değişimler Osmanlılar tarafından uygulamaya konmuştu ve bu da onların Rum Ortodoks cemaatine karşı politikalarını kesin olarak değiştirdikleri anlamına geliyordu. O zamana kadar Osmanlılar, (*Harbi*lerin, yani düşmanların kilisesi olarak gördükleri Katolik Kilisesi'nin tersine) uysal bir Doğu Kilisesi'ne bağlı Rum tebaaları üzerindeki denetimlerini sağlamlaştırmak için mücadele vermişti. O andan itibaren ise, Osmanlılar patrikliği meşru bir gelir kaynağı olarak gördü ve onu egemenliklerinin bir göstergesi olarak kullandılar.[62]

Osmanlılar, Yahudilerin kendi hâkimlerini kullandıklarını biliyordu. Hukuki ve idari zihniyetleri göz önüne alındığında, Rum Ortodoks Patrikliği'ni vergilendirirken, diğer gayrimüslim yargı otoritelerini görmezden gelmeleri epey olanak dışıdır. Ayrıca, *rav akçesi*nin ilk ortaya çıkışının Rum Ortodoks Patrikliği'ne *maktu* vergisinin getirildiği döneme bu denli yakın oluşu da tesadüf gibi görünmüyor. Bu suretle, olayları mantık sırasına koyduğumuzda, söz konusu dönem boyunca (1474-1480) gerek Rum Ortodoks Patriği gerekse Hahambaşı'nın, sultanın hâkimiyetinin ve üstünlüğünün hem bir sembolü, hem de bir ifadesi olarak dayatılan aynı yıllık vergiye maruz kaldıklarını anlıyoruz.

Peki 1453-1480 yılları arasında ne yaşandı? Kapsali atanmasına karşılık bir *pişkeş* ödedi mi, yoksa o da Rum Ortodoks Patriği gibi, en azından belli bir döneme kadar bu vergiden muaf mı tutuldu? Bu sorunun yanıtı hâlâ bilinmiyor.

Yukarıdaki tartışma, hem *rav akçesi* hem de *metropolitan* sözcüklerinin geçtiği 1480 tarihli Osmanlı belgesine ilişkin soru işaretlerini yine de tam olarak gidermiyor. Rumların deneyimi ışığında, *metropolitan* sözcüğünün *rav* ile eşanlamlı olduğu apaçık ortada olmaktan çıkıyor. Diğer açıklama –Kapsali'nin o yıl, biri *metropolitan* (bu, öyle yaftalanmış olmasa da, *pişkeş* idi), diğeri Rum Ortodoks Patriği tarafından ödenen *maktu* ya da *haraç*ın karşılığı olan *rav akçesi* olmak üzere, iki vergi ödediği– daha akla yatkın geliyor. Yine de bunun, Kapsali'nin her iki vergiyi birden ödeyişinin ilk seferi olup olmadığını kesin olarak bilemiyoruz; ilk olarak *metropolitan*ı ödemesi istenmiş, *rav akçesi* buna daha sonra eklenmiş de olabilir.

Yahudiler ve diğerlerinin sırtındaki vergi yükünün en ağır kısmını düzensiz vergiler, bilhassa da *angarya*lar* oluşturuyordu. Savaş zamanında, Yahudiler devlete askeri amaçlarda kullanılmak üzere zanaatkâr ve para desteği vermek zorunda bırakılıyordu. İhtiyaç durumunda kullanılmak üzere ordu için un ve arpa tedarik etmek zorundaydılar (*nüzül*). Buna benzer zorunluluklar arasında *angarya* niteliğindeki kale inşası (*suhret*), yolculuktaki Osmanlı subaylarının misafir edilmesi (*salgın*), başkente et tedariki için Anadolu'dan İstanbul'a sığır taşınması (*celep*) ve kasaplara gerekli hizmetlerin sağlanması (*kassab*), değerli metal arıtmacılığı (*tavan akçesi*) vb. vardı. Devletin bu işler karşılığında ödediği para, masrafları karşılamıyordu, bu yüzden *angarya*lar çekilmez bir yüktü ve pek çok zengin Yahudinin iflasına yol açıyordu. Öte yandan, Yahudiler bu bakımdan yalnız değildiler: Müslüman ve Hıristiyanlar da keyfi bir biçimde bu tür *angarya*lara tabi tutuluyordu.

Bundan dolayı, 16. yüzyılın ortasında, Yahudi cemaati, Osmanlı yönetimi ile, *angarya*ların yerine geçecek mali anlaşmalar

* Zorunlu hizmet. ç. n.

yapmaya başladı.[63] Bu tür *angarya*ların yerini paranın almasına, 1551 kışında yazılmış olan İbranice bir belgede değinilir. Belgedeki anlatım, bu tür ikamelerin daha önceki dönemlerde, en azından on-on beş yıl önce de var olduğuna işaret eder. Belgede, *salgın*a ilaveten, cemaatten gelen toptan para ödemeleriyle ikame edilen şu *angarya*lardan söz edilir: İmparatorluk donanmasına hizmet etme angaryası, *azap*; donanmaya belli sayıda kürekçi tedarik etme angaryası, *kürekçi;* muhtemelen ordu için verilen, bir tür kurutulmuş bisküvi (Rumcadan gelme) *peksimet*; askerlere ya da devlet görevlilerine ilaç ya da tıbbi bakım sağlanması, *eşfıya*; ve muhtemelen yabancı altın para (zambak simgeli Venedik dükası) ile ilişkili bir şeye gönderme olan *perahim* (çiçekler) denen bir angarya.[64]

1560'lardan itibaren Yahudiler pek çok durumda, bilhassa yasak faaliyetler için, bu tür anlaşmalardan yararlandılar. Bunlar, köle satın almak gibi yasak işlemleri yürütme hakkı için devlete para ödüyorlar[65]; böylelikle yasakların iptalini yeni bir vergilendirme şekline dönüştürerek, gerek angaryalar gerekse keyfi para cezalarını düzenli vergiler haline getiriyorlardı.

İstanbullu Tüccarın Dış Ülkelerdeki Konumu

İmparatorluğun sınırları içindeki Osmanlı Yahudileri ile sınırların dışında yaşayanlar arasında çarpıcı bir farklılık vardı. İmparatorluk içinde Yahudiler hukuki olarak Müslümanlardan aşağı konumdaydı; şeriata ve padişahların yüce gönüllülüğüne dayanılarak varlıklarına göz yumuluyordu. Yahudiler her ne kadar padişahın tebaası ve Müslüman devletin uyumlu bir unsuru da olsalar, kendi devletlerinde ikinci sınıf vatandaş konumundaydılar. İmparatorluk dışında ise durum farklıydı.

Bir Yahudi, Hıristiyan bir hükümdarın topraklarından ayrıldığında, o hükümdardan elde etmiş olduğu hakların tümünü kaybediyordu; hakları *iure sanguinis** değil, *iure soli*** idi. Hıristiyan

* Soy kaynaklı. ç. n.
** Toprak kaynaklı. ç. n.

devlet, kendi topraklarındaki Yahudileri, çok sınırlı ve geçici bir biçimde hoşgörü gösterilen eğreti göçebeler olarak görürdü.

Oysa yurtdışındaki Osmanlı Yahudilerinin durumu çok farklıydı. Padişahlar, imparatorluk dışına yolculuk eden Yahudileri, yurtdışındaki Müslüman Osmanlılarla eşit görürdü. Yahudilerin haklarını kaybetmemeleri bir yana, Venedik'te bulundukları sırada, imparatorluk, onların çıkarlarını korumak konusunda, *Dar-ül Harb*'deki Müslüman tebaasının çıkarlarını gözetirken sergilediği sorumluluk ve etkinliğin aynısını sergilerdi.

Hıristiyan Avrupa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaretin çok büyük bir kısmı, İstanbul'daki lükse aç kesimin taleplerini doyurmaya yönelikti. Başkentin Yahudi tüccarları bu ticarette çok önemli bir rol oynadıklarından, imparatorluğun yurtdışındaki Yahudi tebaası üzerinde hükümranlığı çok önem verilen bir meseleydi. Venedik Cumhuriyeti, İtalyanca konuşanların Osmanlı tebaası için kullandıkları tabirle *levantini*'ye (yani doğululara) Venedik'te ikamet etme ve ticaret yapma hakkını –İstanbul'da yaşayan ve ticaret yapan Venedikli tüccarlarınkine benzer bir statüyü– ancak 1541'de, Venedik'le olan savaşın bitmesinden sonra tanıdı.

Türkçede *imtiyazat* denilen bu ayrıcalıklar, Avrupa diplomasisinde kapitülasyonlar olarak biliniyordu. O döneme ait İbranice bir belgeye göre, Venedikliler *levantini*'ye bu özel statüyü, onların "ülkelerinin yeryüzünün tüm krallarından daha yüce ve daha güçlü olan hükümdarına duydukları sevgi ve hürmetten dolayı" tanımışlardı. Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelme Yahudi tüccarlara Venedik'te özel bir yerleşim bölgesi –Ghetto Vecchio– ayrılmıştı.[66]

İmparatorluğun Venedik'le olan ilişkisinin kilit unsurlarından biri, Osmanlıların, tüccarların dinine bakılmaksızın denizcilik haklarının karşılıklı olarak tanınması yönündeki talebiydi. Başvezir Rüstem Paşa, kuralların çiğnenmesinin, Venediklilerin imparatorluk içindeki imtiyazlarının askıya alınmasına yol açacağı uyarısında bulunduğu zaman, kastettiği imtiyazlar yalnızca Müslüman tüccarlara değil, "padişahımın mutlu memleketinin tebaası ve tüccarlarına" aitti.[67]

Venedikliler bu tavrı şaşkınlıkla karşıladılar. 1560'ta İstanbul'daki Venedikli *bailo* Marino Kavalli, şehirde neredeyse tamamen Yahudilerin eline geçmiş olan Venedikli ticaretinin azalmasına ilişkin kaygılarını dile getirdi. Kavalli, kapitülasyonların çarpık bir biçimde yorumlanması yüzünden, Osmanlı Yahudilerinin, Venedikli imiş gibi Venedik gemileriyle mal taşıyabilir hale geldiklerini öne sürüyordu; ona göre Osmanlılar böyle bir maksat gütmüş olamazdı. Kavalli, Venediklilerin Osmanlı Yahudilerine karşı muamelesinin padişahı kaygılandırmış olabileceğine inanmıyor ve Venedik hükümetine, Yahudilerin kapitülasyonlarla tanınan haklardan mahrum bırakılmasını tavsiye ediyordu.[68]

Ancak, Venedik hükümeti bu tür bir girişimde bulunmadı, zira başka pek çok nedenin yanı sıra, Venedikliler Osmanlıların bu konuda nasıl bir tavır alacağından da emin değillerdi. Nitekim Nasiler ve Seguralar gibi ailelerin durumu riske girdiğinde, Osmanlılar bunların işlerine verilen zarardan dolayı epey yaygara kopardılar.

Bu önemli girişimcilerin kendi çıkarlarını korumak için Osmanlı idaresinin en üst tabakaları ile işbirliğine gitme biçimi son derece dikkate değerdir. Venedik topraklarında ticari ilişkileri tehlikeye girmiş Yahudi bir İstanbullu ya da Levanten tüccar için tutulacak en akıllıca yol, kendi şahsi ticari çıkarlarını sultanın çıkarlarına dönüştürmekti. Foça'daki (Batı Anadolu) şap yataklarının *mültezimi* olan Aharon de Segura'nın şirketi de böyle yaptı. Segura, Don Yosef Nasi'nin akrabası ve imparatorluğun en önemli işadamlarından biriydi. Venedik'teki işlerini, iki Yahudi levantenin –yeğeni Yosef ben David de Segura ve Hayim Saruk'un– ortaklaşa yönettikleri şirketin Venedik şubesi yürütüyordu. 1566 yazının başlarında, Hayim Saruk iflas etti. Segura ailesi, Saruk'un borçlarına karşılık olarak, Venedik'e gitmekte olan devasa bir şap kargosuna el konulacağı haberini aldı. Derhal Osmanlı otoritelerinin malların padişahın mülkiyetinde olduğunu ilan etmeleri sağlandı ve ardından uzun süreli bir diplomatik kriz yaşandı.

Venedikli yetkililer bu işin, bir yanda Saruk ile alacaklıları, diğer yanda Saruk ile Segura şirketi arasındaki şahsi bir mesele olduğunu beyan ettiler. Ancak Osmanlılar bunun iki ulus arasındaki

bir anlaşmazlık olduğunda ve Venedik'in Osmanlı İmparatorluğu'nun meşru mülküne el koyduğunda diretti. Kriz devam ederken, Başvezir Sokollu Mehmed araya girdi; Venedikli *bailo* ve geçici bir elçi küçük düşürülerek tutuklanmakla tehdit edildiler; bu iş için padişahın özel bir ulağı (*çavuş*) Venedik'e yollandı ve Kanuni Sultan Süleyman tarafından konuyla ilgili bir ferman çıkarıldı (ölümünden önce çıkardığı son fermanlardan biriydi bu). Tüm bu adımlar Segura ailesi adına atıldı. Her ne kadar, gayretleri başarıya ulaşsaydı Osmanlı memurları ve padişahın bundan bizzat kazançlı çıkacağı savunulabilirse de, Osmanlı siyasi kültüründe devletin çıkarları ile onun yöneticilerinin (yalnızca padişahın değil, onun memurlarının da) çıkarları arasında hiçbir fark gözetilmediği unutulmamalıdır.[69]

Osmanlı İmparatorluğu'nun yabancı topraklardaki Yahudi tebaası adına bulunduğu bir başka girişim, 1555'te Ancona'da Portekizli Yahudilerin tutuklanması, yargılanması ve yakılması olayıyla ilgiliydi. Nasi ailesi, Osmanlı tebaasından olan kendi temsilcilerinin de mahkûmlar arasında bulunduğunu bildirince, Kanuni Sultan Süleyman, onları serbest bırakması için papayı sıkıştırdı: "Bunu yapmakla, bizlerin sizin tebaanıza ve dünyanın bu bölgesinde ticaret yapan diğer Hıristiyan tüccarlara karşı cömert davranmamızı mümkün kılmış olursunuz."[70] Osmanlı müdahalesinde etkili olan unsurlar, şahsi ilişkilerle devlet ilişkilerinin bir karışımıydı. Don Yosef Nasi padişaha ait pek çok mülkün kiracısıydı, dolayısıyla onun uğrayacağı her türlü zarar, padişah için de kayıp demekti. Ancona mahkûmlarının bazıları Nasi'nin temsilcileri olduğundan, bunlar Osmanlı tebaasından sayılabilirdi; bunların daha önce Osmanlı topraklarına belki de adımını bile atmamış olması Osmanlıların gözünde bir engel sayılmazdı.

Ancak, papanın meseleyle ilgili görüşü farklıydı ve bu da Yahudiler için trajik bir sona neden oldu. Mahkûmların Osmanlı tebaasından olduklarını kanıtlamanın bir yolu olmadığından, gayretler boşa çıktı. Tüm bunlara rağmen, Ancona'daki *levantini*'nin (levantenlerin) Portekizli Yahudilerle aralarındaki tek fark, Ancona'ya yerleşmelerinden önce Osmanlı İmparatorluğu'nda geçici

olarak ikamet etmeleri olsa da, onlara zarar verilmedi; orada özgürce ikamet etmeye ve ticaret yapmaya devam ettiler.[71]

Özetle: Her ne kadar imparatorluktaki Yahudiler prensipte ikinci sınıf tebaa olsalar da, Osmanlı yönetiminin pragmatik tavrı onların yaşamaları için geçerli bir dayanak yarattı. Yahudilere tahammül etmekle yetinilen ve Yahudilerin haklarının yalnızca *iure soli olduğu* Hıristiyan devletlerin tersine, Osmanlı Yahudileri, onları yurtdışında bile sultanın himayesi altında tutan *iure sanguinis* haklara sahiptiler. İktidar koltuğuna en yakın olan İstanbul Yahudilerinin statüsü, imparatorluğun diğer kesimlerindekilerden de olumluydu. Bunlar, yöneticilere yakın olmanın getirdiği avantajlardan yararlanıyor, bu da onların, Osmanlıların şahsi çıkarlarla devlet çıkarlarını bir tutma eğilimini kullanarak, yabancı ülkelerde statülerini güçlendirmelerine olanak sağlıyordu.

İstanbul Yahudilerinin Osmanlı Devleti'yle İlişkisi

Birçok tarihçi Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin, ay yıldızlı bayrağın egemenliği altında bulundukları kuşaklar boyunca devleti nasıl algıladıkları meselesini ele almıştır. Bu tarihçilerin ortak fikri, Yahudilerin kendilerine düşman bir Hıristiyan dünyada bu imparatorluğu güvenli bir sığınak, yöneticileri de müşfik hükümdarlar olarak gördükleridir; dolayısıyla, Yahudiler Osmanlı Devleti'ne ve hükümdarlarına canıyürekten sadakat gösteriyordu.[72] Yüzyıllar boyunca Osmanlı Yahudilerinin tümünü içine alan genel bir perspektiften bakarsak, bu tablo pekâlâ gerçeğe uygun görülebilir.

Ancak, bunu coğrafi ve dönemsel olarak parçalara ayırırsak, Yahudilerin yaklaşımının imparatorluğun her yerinde, Osmanlı idaresinin her döneminde aynı olduğunu çıkarabilir miyiz? Yanıt olumsuzdur. J. Hacker iki makalesinde, kısmen, 15. yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na yaklaşımını işler.[73] Varılan sonuçlar çok çarpıcıdır ve konuyla ilgili daha çok araştırmaya ihtiyaç olduğunu gösterir.

Hacker, Romaniot Yahudi kaynaklarını araştırarak, 1455'ten itibaren Anadolu, Balkanlar ve Yunan Adaları'ndaki Romaniot

cemaatlerden *sürgün*leri anlatmıştır.[74] Hacker'in bulguları –Haham Eliyahu Kapsali'nin Konstantinopolis'in fethini izleyen, ondan yetmiş yıl kadar sonra yazılmış pembe fetih tasvirleri de dahil olmak üzere– tarihçiliğin çoğu zaman çizdiği tabloya zıttır. Edirne ve Karaferye (Veria) gibi yerlerin Rumca konuşan Yahudi sakinleri zorla başka yerlere yerleştirilmelerini çok sert eleştiriyorlardı; Osmanlılara ilişkin görüşleri, dünyanın bu kesimindeki Yahudilerin kuşaklar boyunca egemenlikleri altında yaşadıkları Hıristiyan egemenlere ilişkin görüşlerinden farksızdı. Bununla birlikte, söz konusu sistemin Müslümanlar da dahil her dinden Osmanlı tebaasına uygulandığı ve nereye olursa olsun, evinden başka bir yere nakledilmekten hiç kimsenin hoşlanmadığı unutulmamalıdır.

Öte yandan, Eliyahu Kapsali'nin *sürgün*lerle ilgili anlattıkları, Romaniotların anlatılarındaki olumsuz unsurları barındırmaz. Kapsali, Osmanlı-Yahudi ilişkileriyle ilgili en yaygın efsanelerden birinin kaynağıydı: Buna göre, II. Bayezid İspanya'dan kovulanları kendi himayesine girmeye davet etmiş ve tüm tebaasına ve memurlarına sığınmacılara kucak açma emri vermişti.[75] Bu konuyla ilgili herhangi bir arşivde herhangi bir belge bulunamamış ve Kapsali'den önce başka hiçbir tarihsel kaynak, bu hayal ürünü hikâyeyi aktarmamıştır. Kapsali, tarihini Kovulma'dan* yaklaşık otuz yıl sonra yazmıştı; kendisi Osmanlı toprakları dışında, Venediklilerin egemenliğindeki Girit'te yaşıyordu ve imparatorluğun, kovulanların fazla sorun çıkarılmadan kabul edildiği dünyadaki tek yer olduğu izlenimi edinmişti. Bunun sonucunda, *sürgün*ün olumsuz yankıları bastırılmış ya da unutulmuş, kovulanların kabulü öne çıkarılmış ve Yahudilerin ortak hafızasında Osmanlılara dair olumlu bir imge oluşmuştu. Kapsali'nin anlatısı, İstanbul'daki Romaniot cemaatinin oluşturulması ve İspanya'dan kovulanların buraya gelişi ve yerleşmesiyle ilgili olaylara dair birçok coşkulu tasvirin temelini oluşturmuştur.[76]

---

* Burada ve kitabın kalan kısmında, 1492'de Yahudilerin İspanya'dan kovulmaları olayını anlatmak üzere kullanılan orjinal metindeki "expulsion" sözcüğü, büyük K ile başlayan Kovulma sözcüğüyle karşılandı. ç. n.

Çıkarımlarını Kapsali'nin tasvirine dayandıran birçok tarihçiye göre, Osmanlılar, pragmatik mali kaygılardan dolayı kovulanları seve seve bağırlarına basmışlardı: Onlar, sığınmacıları kabul etmekle kazançlı çıkacaklarını biliyorlardı. Bu yorum, doğrudan doğruya Osmanlı kaynaklarına dayanmayıp, gerek kovulanlar ve onların torunlarının kendilerine bakışı ve özsaygıları, gerekse Yahudilerin Hıristiyanlığın düşmanlarının başarısına nasıl katkı yaptıklarını vurgulamak isteyen Avrupalı seyyahların anlattıkları ile besleniyordu.[77]

Osmanlılar, ülkeye varışlarından bir yıl sonra baş vergisi ödemeye başlamaları ve Osmanlı Devleti'nin, tebaasının, devletin çıkarlarının ya da İslam dininin selametine karşı gelecek bir şey yapmamaları koşuluyla, gayrimüslim yabancıların göçüne karşı çıkmıyordu. Tüm bu gerekler şeriat kanunlarıyla uyum içindeydi. Tersi ispat edilmedikçe, bu durumdaki yabancıların her biri iyi niyetli kabul edilip buyur ediliyordu: Yahudiler de dahil. Böyle bir kabul İber Yarımadası'nda yaşayan Yahudiler için son derece istisnai bir deneyim olduğundan, bunlar, kendilerine düşman bir dünyada bir sığınak bulduklarını düşündüler.

Dönemin Yahudi kaynakları ilginç bir tabloyu ortaya koyar. Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik takdirlerinin başlıca ifadeleri, İber Yarımadası kökenli bilginlerin yazılarında görülür. Bunların en önemlisi, Selanik'te doğmuş, yaşamış ve ölmüş olan Haham Şemuel de Medina'dır. 16. yüzyılın en büyük rabinik otoritelerinden biri olan Medina, imparatorluk ve yöneticilerine dair fikirlerini pek çok fırsatta dile getirmiştir. Kendisi, Hıristiyanlık âleminin topraklarında yaşamanın, bir yıkım yerinde, Tevrat'ın öğrenilemediği, insanın inancını ve hatta hayatını tehlikeye attığı bir yerde yaşamak anlamına geldiğini söylüyordu. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nda kişi kutsal huzurun (*Şekhina*) kanatları altında yaşayabilirdi*; burası, hükümdarların iyiliksever ve adil oldukları bir Yahudilik ülkesiydi. Peki bir Yahudi, Osmanlı kanunlarına göre suç işleyen (örneğin madeni paraların kenarlarını tırtıklayan) başka bir Yahudi

* Şekhina, Yahudilikte Tanrı'nın ikamet ettiği yer anlamına geliyor. ç. n.

gördüğünde ne yapması gerekir? Suçluyu yetkililere teslim mi etmelidir? Ne de olsa, mücrim fiiller yalnızca devlete değil, böyle bir durumda para kırpıcılar ve sahtekârlar güruhu olarak adları lekelenecek olan Yahudi cemaatine de topyekûn zarar verir! Medina'ya göre para tırtıklamak cezai ve alçakça bir davranış olmakla birlikte, bir Yahudi, yetkililer erdemli ve adil olsalar bile, kendisi gibi bir Yahudiyi ele vermemeliydi. Demek ki, son derece Osmanlı yanlısı bir haham bile, bir Yahudinin Yahudi cemaatine sadakatini her şeyden önemli görüyordu; imparatorluk ikinci sırada geliyordu.[78]

Dönemin rabinik otoritelerinden bir diğeri Haham Yosef İbn Lev idi. Kendisi yıllarca Selanik'te faaliyet göstermiş, ancak şahsi olarak yaşadığı bir dizi talihsizliğin ardından, Doña Gracia Nasi'nin davetini kabul ederek bu hanımın İstanbul'da kurmuş olduğu etüd evine başkanlık etmek üzere bu şehre taşınmıştı. İbn Lev'e "vezirlerle sevişen [aynen bu tabirle!]" bir Yahudinin, başka bir Yahudiyi zorunlu *sarraf*lık hizmetinden –Selanik yakınlarındaki Siderokapısı'nda bulunan gümüş madenlerinde işletmeci olmaktan– kurtarmak için nüfuzunu kullanmasının doğru olup olmayacağı sorulmuştu. (Burada "sevişme" tabiri, tarafları birbirlerinden yardım talep edebilir kılan karşılıklı çıkar ilişkilerini anlatıyor: Demek ki İbn Lev'e danışan kişi bir Yahudiye yardım edebilecek bir konumdaydı.) *Sarraf*lar istenen miktardaki parayı üretmekte başarısız olduklarında sık sık dayak yediklerinden, bu iş, kişinin hayatını tehdit edecek derecede tehlikeliydi.

Burada bir ikilem söz konusuydu ki, o da madenlerin işletilmesinin Selanik'in Yahudi cemaatine topluca yüklenmiş bir *angarya* olmasıydı: Eğer birisi bu işten azat edilirse, yerine başka bir Yahudi getirilirdi. İbn Lev, yanıt olarak, adamın nüfuzunu kullanmasının doğru olmayacağını, çünkü bir Yahudinin canının başka bir Yahudininkinden daha değerli olmadığını söylemiş. En sonunda da şöyle demiş: "Ağa takılmış bir sığır [ne demektir?] Ağa düşmüş olduğu için, ona acıyan yoktur. İsrail'in durumu da budur; onlar Kâfirlerin ağına düşmüş olduklarından, onlara acıyan yoktur." Yahudilerle Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler konusunda az rastlanan bu fikir, Medina'nın *responsum*'u ile aynı dönemde, yi-

ne İspanyol kökenli bir bilge tarafından yazılıyor. Medina gibi, İbn Lev de "onlar" (yetkililer) ve "biz" (Yahudi kişi) arasında net bir ayrım koymuş. Her ne kadar ortada "vezirlerle sevişen" bir Yahudi olsa da, "onlar" kavramı bir bütün olarak yabancı, hatta düşman bir varlığı anlatıyordu – ve bir Yahudi onunla haşır neşir olurken çok dikkatli olmalıydı.[79]

Bu meseleyi kavramamıza epey katkı sağlayan önemli bir kaynak da, Haham Moşe Almosnino'nun, Selanik'in Yahudi cemaati için yeni bir vergi düzenlemesi yaptırmak üzere göreve gittiği sırada yazdığı *A History of the Ottoman Kings*'dir [Osmanlı Hükümdarlarının Tarihi].[80] Bu eser aslında onun İstanbul'da ikametinin üç farklı döneminde yazılmış olan ve üç farklı konuyu işleyen üç ayrı kitaptan oluşur. Bizim için en ilginç olanı, ilk iki kısımdır.[81] Aralık 1566'da yazılmış olan birinci kısımda, Almosnino, Sultan Süleyman'ın Transilvanya'daki Zigetvar kuşatması sırasında (6 Eylül 1566) ölümünü, cenazesini (22 Kasım 1566) ve Sultan Selim'in tahta çıkmasını (5 Aralık 1566) anlatır. Burada, Sultan Selim'in tahta geçişi üzerine gelişen çeşitli olayları ve onun, aralarında Don Yosef Nasi'nin de bulunduğu dostlarına bahşettiği iyilikleri tasvir eder. Bu kısım, Osmanlı hükümdarlarının bir listesini içerir.[82] Dört ay sonra, Nisan 1567'de, Müslümanların dini bayramları sırasında, Almosnino Sultan Süleyman'ın saltanatını tasvir ettiği "bir tür tarih" olan ikinci derlemeyi yazmıştır.[83]

Almosnino zamanının çoğunu padişah sarayında ya da Osmanlı idaresinin en yüksek mevkilerine yakın olan Yahudiler arasında geçiriyordu. O, Osmanlı yönetiminin kusurlarını ve Yahudilerin adalet sağlamak için kullanmak zorunda oldukları dolambaçlı yöntemleri bizzat görme fırsatı bulmuştu. Kitabını, siyasi adımlarını daha iyi hesaplamak için Osmanlı Devleti'nin nasıl işlediğini anlamak isteyen (çoğu Selanik'te, bir kısmı da İstanbul'da bulunan) yakın arkadaş çevresine yönelik olarak yazmıştı; kendisi yazdıklarından hiçbir kazanç sağlamadı. Her şey ilgi alanı içindeydi: Sultan Süleyman'ın muharebeleri; onun ordu ve donanmasının yapısı; komutanları ve subaylarının kimliği ve meziyetleri; imparatorluğun idari yapısı; saraydaki komplo ve entrikalar; camiler, hastaneler ve Sü-

leymaniye *imaret*inin (bir dini ve hayırsever kurumlar kompleksi) inşası; bilim öğrenimi, öğrencilerin kimliği, demografik trendler vs.

Bu "tarih" baştan sona, gerek Sultan Süleyman'ın bilgeliğine ve devlet adamlığına, gerek onun hem Müslüman hem de gayrimüslim tebaasına yönelik davranışına karşı hayranlıkla doludur. Almosnino'nun Sultan Selim'in saltanatına yazdığı önsöz, Sultan Süleyman'ın son muharebesi ve ölümü ile başlar. Merhum padişahın isminin önüne, Yahudilerin ölüleri için kullandığı rahmet sözleri eklenir ki, bu Yahudi olmayanlara nadiren yapılan bir şeydir: "Yüce efendimiz Sultan Süleyman'ın hatırası daima yaşasın."[84]

Almosnino Sultan Selim'i de olumlu bir bakışla –karmaşık konuların soruşturulmasını talep eden, dostlarının ve danışmanlarının görüşünü alan, kendi kararlarını ondan sonra veren, bilge, basiretli, özgüvenli ve dengeli bir devlet adamı olarak– tasvir eder. Padişah sadakat, sevgi ve itaat talep ederdi; o, yakınındakiler kadar ona yakın olmayanlara da iyilik bahşederdi. Tüm yaptıklarında, devletin iyiliğini ve adaletin hüküm sürmesini gözetirdi ki, Yahudilere ve Hıristiyanlara karşı olumlu tavrı da bu yüzdendi.

Almosnino aslen Selanikli olsa da, İstanbullu Yahudi çevresi onun imparatorlukla ilgili görüşlerinin şekillenmesinde önemli bir etken oldu. Saraylı Yahudiler, Osmanlı hükümeti ile olan temaslarında her gün ona refakat ediyor ve yetkililerle ilişki kurmanın hassas usullerini öğretiyorlardı. Almosnino, Osmanlı hanedanı ile ilgili bilgilerini artırmak için, "çok bilgili ve Türk dilini akıcı konuşup çok iyi yazan" İstanbullu bir arkadaşından "onların *Tevarih-i Osman* [Osmanlı Tarihi] adlı vakayinamesini kendisi için tercüme etmesini" istedi.[85] Bu suretle, onun yazdıkları, son derece Osmanlı yanlısı ve imparatorluğun yönetsel çarkları ile kültürüne aşina İstanbullu Yahudilerle olan ilişkilerinden etkilenmişti.

İstanbul'da basılan İbranice kitapların baş sayfaları, İstanbullu Yahudilerin Osmanlı yöneticileriyle ilişkilerine bir başka yönden ışık tutar. İbranice yayınların buradaki başlangıç tarihi olan 1504'ten itibaren basılan böyle kitapların hemen hepsinde, baş sayfada şu sözler yer alır: "[falanca tarihte], bu yüce İstanbul şehrinde, İsmail'in, yüce hükümdar sultan [falancanın] saltanatında tamamlandı – ebediyen yaşasın, Tanrı yardımcısı olsun ve hüküm-

darlığı ebediyen yücelsin, amin."[86] Bir diğer kalıp, şu şekilde biter: "Onun ve bizim yaşadığımız dönemde Yahudiye kurtarılacak ve İsrail barış içinde yaşayacak."[87] Bu sözlerin anlamsız kalıplar oldukları ve hiçbir şeyi kanıtlamadıkları ya da bunların yetkililerin sempatisini kazanma arzusunu yansıttığı savunulabilir. Ancak Osmanlılar *zimmi*ler tarafından yayımlanan şeylere tamamen ilgisizdiler ve çok büyük ihtimalle bu tür ibarelerin kitaplarda yer aldığının farkında bile değillerdi. Üstelik aynı dönemde Venedik'te basılan kitapların hiçbiri o şehri ya da yöneticisini öven benzer ibareler içermiyordu.

Haham İtzhak Bar Şeşet'in responsasının bitiş yazısında, (İstanbul 1566) yayıncı Şemuel HaLevi, şöyle yazmış: "Bu kitap 5307 yılı Eylül ayı sonunda [Eylül 1556] güzel şehir İstanbul'da, yüce bir hükümdarın, bir mümin çobanın, Sultan Süleyman efendimizin şehrinde tamamlandı, ihtişamı daha da artsın, şerefine şeref katsın ve Yahudiye'nin ve İsrail'in kurtuluşunu ve kurtarıcının Sion'a gelişini görmek ona da bize de nasip olsun." Yahudi geleneğinde mümin çoban, kırk yıl boyunca ıssız çöllerde halkına çobanlık eden ve sonunda onları Vaat Edilmiş Ülke'nin kapısına getiren Musa'dır. Bu satırlar çok uzun bir bitiş yazısının yalnızca bir kısmıdır ve bir Yahudi hukuk öğrencisinden başka birinin bunu görmüş olması olasılığı çok zayıftır.

Bu, tam da göründüğü gibi, padişahın kefaretin müjdecisi olması umudunu ifade eden, ona yönelik minnettarlığın coşkulu bir beyanından başka şey değildir. Sultan Süleyman, onuruna İbranice bir şiir yazılmış olan ilk Osmanlı padişahıydı. İstanbullu şair Şelomo ben Mazal-Tov'un (ölümü 1545) padişah Süleyman'a adadığı bu şiirin başlığı "Hükümdara, İhtişamı Daim Olsun"dur. Şiir şu dizelerle başlar: "Ey gözle görülmez Tanrı/Sağ ve iyiliksever Tanrı/Yaşasın ebediyete kadar/Yüce Hükümdar Sultan Süleyman."[88]

Sultan Süleyman saltanat sürerken basılan son kitap Avraham Zakut'un *Sefer Yohasin*'i (Şecere Kitabı) idi; kitap 1566'da, Süleyman'ın Macaristan seferi sırasındaki ölümünden bir iki ay önce basıldı: "[bu kitap] burada, İstanbul'da, yüce bir hükümdarın, efendimiz yüce hükümdar Sultan Süleyman'ın şehrinde [basıldı], Tanrı huzurla ve sağ salim geri gelmek, tüm düşmanlarını yenmek

nasip etsin ve yaptığı her işte muvaffak olsun..." Hiç kuşkusuz, bu dilekler, Süleyman gibi bir padişahın döneminde sürdürdükleri iyi hayatın kıymetini takdir eden insanların hakiki hislerini yansıtıyordu. Müslüman tebaası da aynı hisleri duymuş ve ona "kanuni" (kanun bahşeden) adını vermişti.

İstanbullu son bir kaynak, bu meseleyi daha da aydınlatır. Bu belge 1566'da, İstanbul'daki bir İspanyol sinagogun hahamı ve İstanbul'da bir matbaa kurmuş meşhur bir İtalyan ailenin torunu olan Haham Yehoşu'a Tzontzin tarafından yazılmış. Bu belgenin önemi içerdiklerinden ziyade, içermediklerinde yatar. 1555'te papalık yetkililerinin Portekizli Yahudileri Ancona'da yakmalarından sonra, Nasi ailesi bu şehirle olan ticareti yasakladığında, Tzontzin bu yasağa karşı olduğunu yazmıştı. Diğer konuların yanı sıra, kendisi, Portekiz'i terk edip, "Yahudi halkına ait bir yer" yerine İtalya ya da başka Hıristiyan ülkelere yerleşmiş olan zorla Hıristiyanlaştırılmış Yahudileri kınıyordu. Tzontzin, bir varış yeri ve sığınak olarak daha açık bir biçimde Osmanlı Devleti lehine bir şeyler yazabilirdi; hele de Osmanlıların mahkûmları kurtarmak için diplomatik çaba sarf etmelerinden sonra, durum kuşkusuz bunu gerektiriyordu. Buna rağmen, Tzontzin bu türden bir şey yazmamış.[89] Anlaşılan, yazıya dökecek ölçüde bir minettarlık duymak için, kişinin zulmü çok kişisel bir düzeyde tatmış olması gerekiyor.

İstanbullu Yahudilerin 1453'ten 1566'ya kadarki dönemde Osmanlı padişahlarına yönelik tavrını özetlersek: Romaniot sürgünler Osmanlılar tarafından zorla yerlerinden edilmekten dolayı dargındılar ve bu duygu en az 1480'lere kadar dinmemiş ve muhtemelen onların Rum etkisindeki kültürlerinden kaynaklanmıştı. Bunun tersine, Osmanlıların onlara başka hiç kimsenin vermeyeceği bir şey verdiğinin farkına varan İber Yahudileri onlara minnet duyuyordu; bu, kovulanların Osmanlılar tarafından imparatorluğa davet edildiği efsanesinin doğmasına yol açmıştı. İstanbul Yahudileri, bilhassa İber Yarımadası kökenli olanlar, siyasi tavırlarında ve değerlendirmelerinde bu minnettarlığı yansıtma eğilimindeydi. Her şeye rağmen, devletin çıkarları Yahudi cemaatinin çıkarları ile çatıştığında, Yahudi cemaatinin çıkarları daima öncelikliydi.

III

Göç ve Bir Cemaatin Doğuşu

Romaniotlar

1453'te Osmanlıların İstanbul'u fethinden, İber Yahudilerinin şehre göç etmeye başlamalarına kadar, aradan kırk yıl geçti. Şehrin Yahudi cemaatinin gelişimine temel sağlayan İstanbul'daki Yahudi hayatının en önemli unsurlarından bazıları, bu dönemde oluşup yerleşti.

"Fatih" Sultan II. Mehmed, bu eski imparatorluk başkentini fethetmesinde simgesel bir anlam görüyordu. İstanbul'u –bu kez Osmanlılar tarafından yönetilen bir Müslüman imparatorluğun– kendi imparatorluğunun başkenti yaptı. Öncelikli hedeflerinden biri bu boş şehri yeniden canlandırmak ve yeniden inşa etmekti. Sultan Mehmed bu amaçla, Osmanlı egemenliği altındaki başka topraklardan insanları İstanbul'a sürmeye başladı. Bu nakil politikası, "sürülenler" anlamındaki Türkçe tabirle *sürgün* olarak adlandırıldı. Tüm dinlerden ve sosyal sınıflardan gelen *sürgün*ler aynı zamanda başkenti yeniden canlandırmaları için gerekli ekonomik vasıflara da sahiptiler.[1]

Nakledilen Yahudiler, bugünkü Yunanistan, Makedonya, Arnavutluk, Bulgaristan ve Türkiye'nin bulunduğu bölgedeki çok sayıda yerleşimden geliyordu. Bu nakil, Bizans dönemindeki Yahudi cemaatlerinin haritalarını tamamen değiştirdi. Anadolu'daki Yahudi cemaatlerinin tümü, toplu halde İstanbul'a sürülmeleri sonucu ortadan kalktı. Yunanistan, Makedonya ve Bulgaristan'daki Yahudi yerleşimlerinin kimileri benzer biçimde yok olurken, kimilerinin sayıları azaldı.

*Sürgün*ler İstanbul'a yirmi yıllık bir dönem için getirilmişlerdi. Bunların hemen hepsi, ortak bir kültüre sahip, Rumca konuşan Yahudiler olan Romaniotlardı. Her ne kadar ait oldukları imparatorluk, kültürü de dahil hemen her yönüyle Romalı değil, Rum etkisinde olsa da, isimlerini –Bizanslıların kendilerini Roma'ya ait hissetmeleri ve Bizans'ın Türkçedeki adının Rum olmasından dolayı– kökenlerinden almışlardır.[2] Romaniotlar arasında, daha önceki dönemlerde Yakındoğu, İtalya ve başka bölgelerden Bizans topraklarına göç etmiş Yahudilerin torunları da bulunuyordu.[3]

Romaniotlar Sultan II. Mehmed'in *vakf*ına vergi ödüyorlardı. Özel hukuki statülerinin yarattığı başlıca olumsuzluk, İstanbul'dan ayrılmalarının yasaklanmış olmasıydı ve Osmanlı yetkilileri onları orada tutmak için özel önlemler alıyorlardı; eski vatanlarındaki ekonomik çıkarlarını korumaya çalışan sürgünler, bunu yapmakta güçlük çekiyordu.[4]

Buna rağmen, sürgünlerin hepsi İstanbul'da kalmadı. Yahudi mültezimlerle ilgili Osmanlı kayıtları, bazı sürgünlerin, Osmanlıların bilgisi ve izni dahilinde, 1470'lerde ekonomik faaliyetleri kapsamında Balkanlar'a döndüklerini gösterir.[5] 1591'de Gelibolu'daki bir sorunu anlattığı bir *responsum* yazmış olan Haham Şelomo HaKohen de bu kanıtı doğrular:

> Küçük bir şehir; bu şehrin insanları tek bir sinagoga bağlı ve içlerinde on kişi kadarı Sultan Mehmed zamanından beri Konstantiniye'de Romaniot sürgünler; bunlar haşmetli hükümdarın sicil defterindeki kayıtlılar arasındalar ve orada [İstanbul'da] her türlü vergiyi ve her biri kendi cema-

> atine düşen, *hükümdarlar ve bakanlarının yüklediği* ağır bilabedel hizmetleri ödüyorlar, zira [baş] vergisi kanununa göre bunlar her türlü bilabedel hizmeti -*avarız, peksimet ve salgın*- ve kendilerine yüklenen her türlü ödemeyi yapıyor ve bundan kurtuluşları yok, çünkü hükümdarın emrine göre, o vakıf'ta kayıtlı her kişi, *karga demalka* [hükümdarın *haracı*: baş vergisi] uyarınca hükümdarlığa karşılıksız hizmet etmek zorunda.[6]

İspanya'dan kovulduktan sonra Gelibolu'ya yerleşmiş olan buranın Yahudi sakinleri, Romaniotlardan, cemaatin masraflarının ödenmesine katkı sağlamalarını istediler. Romaniotlar, kendi vergilerini İstanbul'da ödediklerini söyleyerek bunu reddettiler. Buradan, imparatorluğun çıkarına uygun olması ve vergilerin, Sultan II. Mehmed'in *vakfı*na ulaştırılmaya devam etmesi koşuluyla, *sürgün*lerin ait oldukları şehirlere geri dönmek veya başka yerlere yerleşmek üzere İstanbul'dan ayrılmak için resmi izin alabildikleri anlaşılıyor. Bu İbranice kaynak ayrıca, en azından *kendi gelenlerin* vergilerini henüz *vakf*a değil de, hazineye ödedikleri dönem boyunca, Romaniotlar tarafından ödenen vergilerin, *kendi gelenler* tarafından ödenenlerden daha ağır olduğu fikrini veriyor.

İspanyol Sürgünler

Yahudiler 1492'de İspanya'dan sürüldüğünde, pek çoğu Osmanlı İmparatorluğu'na doğru yönelirken, yaklaşık 120.000'i sınırı geçerek Portekiz'e yerleşti. Bu sürgünler, Hıristiyanlığa geçmek ya da mallarını bırakıp İspanya'yı terk etmek arasında seçim yapmaya zorlandığına göre, bu göç açıkça onların ortak bir özelliğinin göstergesiydi: Museviliğe bağlılık.

Bu sürgünlerin ilk dalgası İstanbul'da, 1492 yazının sonunda görülmüştür. Diğerleri, geçici bir süre İtalya ve Kuzey Afrika'ya yerleştikten sonra İstanbul'a geldi. Onları Sicilya ve güney İtalya'dan kovulan kardeşleri izledi. Hepsi de yolculuk sırasında korkunç olaylar yaşadı. Çoğu açgözlü denizciler tarafından soyuldu; birçoğu köleleştirilip satıldı; kadınlara tecavüz edildi. Ailesinden kimseye zarar gelmeden Haliç'e ulaşan neredeyse yoktu.[7]

1497'de Portekiz, Yahudilere göç etme şansı tanımadan zorla onların dinlerini değiştirmeye başladı. Bu tarihten beş yıl önce İspanya'dan gelmiş olan yüz yirmi bin kişinin, anlaşılan, dinlerini değiştirmeye hiç niyetleri yoktu. Bunların bazıları kaçmayı başardı ve İber Yarımadası'ndan gelen ikinci bir göç dalgasıyla Osmanlı İmparatorluğu'na ulaşmayı başardı.

Portekiz'de kalmış olanlar, baskılar sonucu, bir Yeni Hıristiyanlar cemaati kurdular; bunlar Yahudiliği açıkça yaşayabilecekleri bir yere gidebilmek için fırsat kolluyorlardı. 1506'da Yeni Hıristiyanlar'a karşı Lizbon'da çıkan ayaklanmalardan sonra, bunlara yolculuk etme izni verildi. Pek çoğu bu fırsattan yararlanıp, en önemli hedeflerden biri İstanbul olmak üzere, Hıristiyan topraklarının dışında kalan yerlere gitmek üzere yola çıktılar ve bu bölgeden doğan göç dalgası yeniden kabardı.[8]

Portekiz'deki potansiyel göçmenlere bahşedilen nezaket dönemi 1521'de sona erdi; ülkeden ayrılma fırsatını kullanmamış olanlar, Osmanlı topraklarındaki soydaşlarının pek çoğu tarafından, Hıristiyanlığı yalnızca hukuki ve fiili olarak değil, manen de kabul etmiş sayıldılar. Dolayısıyla, 1492-1521 yılları arasında İber Yarımadası'ndan İstanbul'a göç edenler, belli ki her şeyden önce güçlü dinsel duygularının etkisiyle bu göçü gerçekleştirmişti.[9]

Portekiz'den ve Hıristiyan Topraklardan Göç

Portekiz kaynaklı bir başka göç dalgası 1536-1560 yılları arasında İstanbul'a ulaştı. Çok sayıda Yeni Hıristiyan o ana dek çifte bir hayat sürme ve hatta Yahudi cemaatini tamamen terk etme olasılığını düşünmeye başlamıştı, ancak 1536'da Portekiz'de bir milli Engizisyon'un başlamasıyla, pek çoğu buna olanak kalmadığına karar verdi. Bunlar, Hıristiyan ülkelere göç ederek birkaç yıl buralarda oyalandıktan sonra sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda yolculuklarını noktaladılar: İstanbul, yine gözde bir hedefti.

Bunların göçünün ardındaki tek sebep Museviliğe bağlılıkları değildi; Engizisyon, dinsel olduğu kadar ırksal gerekçelerle de on-

lara zulmediyordu. Sonuçta, pek çoğu, Museviliklerini açıkça yaşamak için değil, yeni dinlerine bağlı olduklarına bakmaksızın tüm Yeni Hıristiyanlar'ı hedef alan Engizisyon'un aralıksız saldırılarından kaçmak için İber Yarımadası'nı terk ettiler. Onlarca yıl Hıristiyan olarak yaşayıp, Hıristiyan Avrupa'nın kültürü ile yoğrulmuş olarak ve eski kültürel, ekonomik ve siyasi dünyalarıyla güçlü bağlar içindeyken, İstanbul'a geldiler. Hepsi de geride, "putperestler diyarında" yakınlarını ve dostlarını bıraktılar.[10]

Aşkenazi Yahudileri

Sonraki kuşaklarda İstanbullu Yahudi cemaatin Sefardileşmesi, şehirdeki Aşkenazi grubun varlığını gizledi. Bunlar 15. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'dan kovulmuş olan Yahudilerdi. İspanyol Yahudileri İstanbul'a vardıklarında, oraya daha önce yerleşmiş Aşkenazilerle karşılaştılar.[11] Aşkenaziler buraya kendi istekleriyle gelmiş olmalarına rağmen, Osmanlılar onları *sürgün* olarak kabul ediyor ve onlara Romaniotlara gösterdikleri muameleyi gösteriyorlardı. Bununla birlikte, İber Yahudilerinin göçünün *sürgün* ve *kendi gelen* ayrımının doğmasına yol açtığı ve Aşkenazilerden de yeni gelenlerin olduğu 16. yüzyıl boyunca, Aşkenazi cemaatleri *kendi gelen* kategorisine alındı. Böylelikle, Hıristiyan ülkelerden İstanbul'a göç eden tüm Yahudiler *kendi gelen* kategorisine girdi.[12]

IV
Demografi (Nüfus Bileşimi)

İstanbul'un Yahudi nüfusunun demografik seyri, ergenliğe erişmiş ve geçimini sağlayabilen erkekleri kayıt altına alan Osmanlı baş vergisi sicillerindeki (*cizye defterleri*) verilerden yola çıkılarak anlaşılabilir. Tablo 1'de görülen, 1478'den 1688'e kadar çeşitli yıllara ait nüfus verileri, vergi kayıtlarına geçen her erkeğin bir haneyi temsil ettiği ve her hanenin beş üyesi olduğu varsayımına dayanır. Tahmin daha da ileri götürülüp şehirdeki sağlıklı erkeklerin % 20'sinin vergi görevlilerinin dikkatinden kaçtığı ve sicillere geçirilmediği varsayılarak, toplam rakamlar, en son sütunda % 25 artırılmak suretiyle düzeltilmiştir.

Burada epey bir hata payı da hesaba katılmalıdır. O dönemde imparatorluktaki ailelerin boyutlarına ilişkin hesaplamalar, hane başına üç ila yedi kişi arasında değişir.[1] Bizim beş katsayısını seçmemiz, erkek isimlerinin her birinin aslında bir aileyi temsil etmediği varsayımına dayanıyor; bekârlığını açıkça beyan edenlere ilaveten, en azından bazıları, hâlâ aileleriyle yaşayan ama şimdiden vergiye tabi olan on üç ila on sekiz yaşlarındaki bekâr erkeklerdi. Yüksek doğum oranlarına işaret eden bulgular, yine yüksek oranda bebek ölümleri, düşükler ve kısırlık kaydeden bulgularla dengelenir.[2]

Tablo 1. İstanbul'da Yahudi Haneler ve Nüfus, 1477-1688

	Romaniot[1]		Askenazi[2]		Sefardi[3]		Toplam		
	H[4]	N[5]	H	N	H	N	H	N	Düz.[6]
1478[7]	1,647	8,235	–	–	–	–	1,674	8,235	10,460
1489[8]	2,027[9]	10,135	–	–	–	–	2,027[10]	10,135	13,133
1490[11]	1,980[12]	9,900	–	–	–	–	1,980[13]	10,370	12,444
1535[14]	2,000	10,000	–	–	6,070	30,350	8,070	40,350	48,420
1540[15]	1,505	7,525	25	125	–	–	–		–
1545[16]	1,464	7,320	26	130	–	–	–		–
1595-97[17]	1,414	7,070	65	325	1,045	5,225	2, 524	12, 625	15,150
1603[18]	–	–	126	630	847	4,235	–	–	
1608[19]	1,222	6,110	–	–	–	–	–	–	
1609[20]	–	–	88	440	705	3,525	2,015	10,075	12,090
1623[21]	1,217	6,085	63	315	908	4,540	2,180	10, 940	13,128
1688[22]	1,004	5,020	147	735	2,460	12,300	3,611	18,055	21,686

1 Karayim dahil.
2 Macaristan Yahudileri dahil.
3 Güney İtalya ve Fransa Yahudileri dahil.
4 Haneler.
5 Nüfus.
6 Düzeltilmiş son rakam.
7 H. Inalcik, "Jews in the Ottoman Economy and Finances, 1450-1500", C. E. Bosworth, C. Issawi, R. Savory, and A. L. Udovitch, ed., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* içinde (Princeton: The Darwin Press, 1991), 514; a.g.e., "Ottoman Galata", 97.
8 Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları*, 17.
9 Artı 464 dul.
10 Artı 464 dul.
11 Inalcik, "Jews in the Ottoman Economy", 514; a.g.e., "Ottoman Galata."
12 Artı 470 dul.
13 Artı 470 dul.
14 A.g.e. Bu sayının inandırıcılığını değerlendirirken, Rozanes'in 1500-1520 arası İbranice kaynaklara dayanarak yaptığı hesaplama dikkate alınmalıdır. İstanbul'da 18,000 yerleşik Yahudi (*History of the Jews*, cilt. 1, 119, 7. referans; karşılaştırın: Mizrahi, *Responsa*, 91:281[bu kitapta 1. Belge]).
15 Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 178-80. Sayılar kontrol edilerek gerektiğince düzeltilmiş.

Tahmini % 20'lik vergi kaçırma oranı, dönemin Yahudi cemaati ile ilgili A. Cohen tarafından yapılan hesaplamalara dayanıyor.[3] Tıpkı Kudüs gibi, İstanbul da pek çok insan için bir geçiş noktasıydı; bu da gelen gidenin kaydının tutulmasının, en az Kudüs'teki kadar zor olduğunu düşündürüyor.[4]

İstanbul'un çok daha büyük boyutlarda olup, çok daha büyük bir nüfusu barındırmasına ve böyle devasa bir megapolün karmaşık mekânsal örgütlenmesine rağmen, İstanbul'da vergi kaçırmanın Kudüs'tekinden çok daha kolay olduğuna inanıyoruz. Buna rağmen, elimizdeki kısıtlı somut veriler ışığında, vergi kaçağı oranını % 20'de bıraktık.

Sayımlar, her seferinde İstanbul'da ikamet eden tüm grupları hesaba katmıyordu. Bazı sayımlar, II. Mehmed tarafından kurulan vakfın gelir durumunun değerlendirilmesi gibi özel bir amaç için yapıldığından, iki soru işareti doğuyor. İstanbul ve banliyölerinde yaşayan Yahudilerin hepsi vergilerini o vakfa mı ödüyorlardı? Değilse, başka yerlere, bilhassa merkezi hazineye vergi ödeyen kaç Yahudi vardı?

1478, 1489 ve 1490'da yapılan ilk üç sayım, vergilerini Sultan Mehmed'in vakfına ödeyen Yahudilerin sayısını verir. İnalcık, kaynak belirtmeden, 1535'te 8070 hane olduğunu bildirir. Verdiği rakamın güvenilir bir kaynaktan olduğunu varsayarsak, bu sayı muhtemelen, vergileri nereye giderse gitsin, İstanbul'un tüm Yahu-

---

16 A.g.e.

17 S. Yérasimos, "La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVI[e] siècle", *Turcica* 27 (1995): 109-111. Bu sayımda bildirilen kongregasyonların ikisi, (Kuruçesme ve Istamadya [Samatya]) etnik kökene göre ayrılamadı. Bunlar İstanbul semtlerinin isimlerini taşıdıklarından, İspanyol, Romaniot ya da her iki gruptan Yahudiden de oluşmuş olabilirdi. (a.g.e., 187-88).

18 Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 186-88.

19 A.g.e., 186-87.

20 *Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Arşivleri* (*TCBA*), *Maliyeden Mudevver* (*MM*) 14932.

21 Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 186-87.

22 Gerber, *Economic and Social Life*, 117-19.
Yukarıdaki kaynakların tümünü, Ö. L. Barkan, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri* (İstanbul, 1970) ile karşılaştırın.

dilerini kapsamaktadır. Bu hanelerin yaklaşık 2000'inin Romaniot cemaatlere bağlı olduğunu varsayarsak, (eldeki son sayıma bakarak) geriye, 1535'te İber Yarımadası kökenli olması gereken 6070 hane kalır. Bu hesaplama, sayıları çok az olan Aşkenazi Yahudileri'ni dikkate almaz. Eğer bu teorik varsayımlarda bir gerçeklik varsa, bu demektir ki yeni gelenler vergilerini II. Mehmed'in vakfına vermiyordu ve İspanya'dan kovulmalarının ardından, İber Yarımadası'ndan gelen çok sayıda Yahudi şehre girmişti.

Aslında S. Yerasymos 1535 tarihli bu "sayım"ın asla gerçekleşmediğini ve gerçekte Barkan tarafından yapılan ve daha sonra İnalcık tarafından tekrarlanan bir hatanın ürünü olduğunu kanıtlamıştır.[5] Bununla birlikte, Yahudilerin sayılarına dair Yerasimos'un yaptığı hesaplama yalnızca Osmanlı kaynaklarını baz alır ve çok kuşkuludur. İspanya'dan Kovulma'yı ve Portekiz'den geniş çaplı göçü izleyen yıllarda(1492-1540), İstanbul'daki Yahudilerin esas sayıları, Osmanlı kaynaklarında öne sürülen rakamlardan çok daha fazlaydı. Dolayısıyla, Yerasimos'un 1535'te İstanbul'da yalnızca 4000 Yahudi olduğunu gösteren hesaplaması, gerçek rakamı aşağı çeken kabaca bir hesaplamadır. Nitekim, 16. yüzyıl, İstanbul'daki Yahudi nüfusunun muhtemelen en yüksek düzeyde olduğu dönemdi.[6]

Aynı *vakıf* için yapılan sonraki iki sayım, yine yalnızca Romaniot cemaatleri yansıtır; İber Yadımadası'ndan gelip sayılmayan Yahudiler vergilerini, vakfın hazinesine değil, merkezi hazineye ödüyordu. Buradaki rakamlar, ilk sayımdan itibaren Romaniot Yahudilerinin sayısında çarpıcı bir düşüşün göstergesidir. İstanbul'daki Yahudilerden toplanan vergilerde *vakıf* ile merkezi hazine arasındaki ayrım, *kendi gelen* kavramının ancak İber Yarımadası'ndan gelen Yahudilerin şehre göç etmesiyle birlikte hukuki bir gerçeklik kazandığına işaret eder; o zamana dek, gelen herkes, kendi iradesiyle gelmiş bile olsa, kendiliğinden, halihazırdaki yapının bir parçası oluyordu.

1595-1597 sayımı, hem Romaniot, hem de İber Yahudilerini kapsayan ilk sayımdı. Bu sayım *vakıf* için yapıldığına göre, demek ki 1545 ile 1595-97 tarihleri arasında bir ara düzenlemede değ-

şikliğe gidilmiş, bunun sonucunda tüm Yahudilerin vergilerini Fatih Sultan Mehmed'in vakfına ödemeleri şartı getirilmişti. Ne ilginçtir ki, kayıtlı İstanbul Yahudilerinin yalnızca % 40'ı İber Yarımadası'ndan gelmişken, Romaniotların oranı % 53 civarıydı. Buradan, 16. yüzyıl başlangıcında İstanbul'un göçmenler için yalnızca bir mola yeri olduğu, buradan sonra başka yerlere gittikleri sonucu çıkarılabilir; ya da bu tamamen farklı bir durumun göstergesi olabilir. Söz konusu sicili inceleyen Stephane Yerasimos, bunun III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan'ın bir cami ve binalar inşa ettirmeyi planladığı Eminönü-Sirkeci-Tahtakale arasındaki bölgeden Yahudilerin boşaltılması hazırlığının bir parçası olduğu tezini öne sürer; söz konusu plan 1598'de şekillenmeye başlamıştır.[7] Durum böyleyse, bu bölgede yaşayanlar evlerine el konulmasına karşılık tazminat alabilmek için kayıtlara geçmek konusunda çok hevesli davranmış olmalıydılar. Bu mahallelerin sakinlerinin çoğu Romaniotlardı ki bu durum İber Yarımadası'ndan gelmiş kayıtlı Yahudilerin sayılarındaki düşüşü açıklayabilir; bunlar kayıtlara geçme konusunda Romaniotlarınki gibi bir teşviğe sahip değildi.

1603, 1608 ve 1609 sayımları birbirini tamamlar ve o on yıllık döneme özgü kapsamlı bir demografik tablo sunar: % 35 İber Yarımadası'ndan gelmiş Yahudiler, % 60 Romaniotlar, % 5 Aşkenaziler. Daha sonra 17. yüzyılda Romaniotlar ile Sefardiler arasındaki denge değişmiştir; 1688 sayımı % 27 Romaniot, % 60 İber ve kalan kısmının da Aşkenazi Yahudisi olduğunu kaydeder. Bu değişimin nedeni şehre birdenbire İber Yarımadası'ndan Yahudi göçü olması değil, yangınlar ve Yeni Cami'nin inşası yüzünden çok sayıda ailenin başka mahallelere göçmeleri ve geldikleri yerle alakasız diğer dinsel cemaatlere katılmalarıydı. Dinsel cemaatlerin ismi yalnızca birer isimden ibaret kaldı; artık üyelerinin etnik kimliğiyle bir ilişkileri yoktu.[8]

O halde görünüşe göre, şehrin Yahudilerinin yarıdan fazlasının İber Yarımadası kökenli olduğu 1530'lar, İstanbul'a yarımadadan göçün doruğa çıktığı yıllardı. Göç dalgalarının durulması ile birlikte, bu İber Yahudisi göçmenlerin pek çoğu başka hedeflere doğru göç etmeye devam ettiler ve o yüzyıl sonunda oranlar değişim

göstererek % 53 Romaniot ve % 40 İber Yahudisi oldu. 1688 sayımının İber Yahudilerini İstanbul'daki Yahudi nüfusunun % 60'ı olarak çoğunluk durumunda göstermesiyle, denge tekrar değişti. Ancak o tarihte artık Romaniot diye tanımlanan cemaatin hangi üyelerinin gerçek Romaniot, Sefardi diye tanımlanan cemaatin hangi üyelerinin gerçek Sefardi olduğunu söylemek imkânsızdı.

V

Cemaatin Coğrafi Tarihi

Osmanlı Fethinden Sonra Romaniot Yerleşimi

Osmanlı İstanbul'unun ilk Yahudi sakinleri, hiç kuşkusuz, Konstantinopolis'ten sağ çıkıp kaçabilmiş, sonra şehirde *sürgün* olarak yeniden yerleşmeye zorlanmış olan Yahudilerdi. Bununla birlikte, bunların nerelere yerleştiklerini kesin olarak bilmiyoruz. Bunların mahallelerinin yerlerine ilişkin en eski ipuçları, 1595'te III. Mehmed'in tahta çıkmasından hemen sonra, II. Mehmed'in vakfına ait servetin belirlenmesi için yapılan sayımlar sırasında toplanan verilerde bulunabilir. Sayımın kapsamına giren bölge, bir ticaret bölgesi olan Mahmutpaşa yakınında, (çok daha sonra inşa edilen) büyük hanlar ile Rüstem Paşa Medresesi arasında bir yer olsa gerektir.[1]

1595'e gelindiğinde, bu yerli Yahudilerin başlangıçtaki sinagogları –Türkçede "İstanbul" ve Rumcada "Poli" (şehir)– iki farklı sinagoga ayrıldı; bu da Yahudi cemaatinin hem sosyal hem de demografik değişimlerden geçmesi demekti. Bu değişimler coğrafi alana da yansımış olsa gerek, ancak bunu layıkıyla gösterecek bir harita oluşturma imkânımız yok. Yine de kesin bir şey var: İstan-

bul'un esas yerlisi olan Yahudiler şehrin daha eski kesiminde, Balat'ta bugün Pol Hadaş (yeni şehir) ve Pol Yaşan (eski şehir) sinagoglarının kalıntılarının bulunduğu yerde[2] değilse de, Bizans Yahudi mahallesinden çok uzak olmayan bir yerde yaşıyorlardı.

Fetih esnasında Galata'da ikamet eden şehrin esas yerlisi Yahudiler (çok sayıda Karayim de bunlara dahil), şehrin bu kesimiyle ilgili Osmanlı sayımlarında en son 1455 tarihinde görülmüşlerdi; bir sonraki sayımda (1472) Galata'da hiçbir Yahudi kaydedilmemişti. Öte yandan, II. Mehmed vakfı için 1540 ve 1545'te yapılan sayımlarda Galata isimli bir cemaatten söz edilmiştir. Bunun anlamı neydi ve bu cemaatin üyeleri nerede yaşıyordu? Yalnızca Galata'yı kapsayan sayımlarda bile 1455'ten sonra tek bir Yahudi hane dahi kaydedilmediğine göre, söz konusu cemaat başka bir yerde ikamet ediyor olsa gerekti ve muhtemelen üyeleri Galata kökenliydi ve ismini de buradan almıştı.[3]

1481'de II. Mehmed vakfı için yapılan sayım, Galata'nın demografik portresinde büyük bir değişimi yansıtır. Sayımdan önceki on yıl boyunca şehir merkezi iyice büyüyüp genişlemişti. Yoğun bir Türkleştirme süreci, merkezin Frenk ve Hıristiyan niteliğini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştı. Yeni mahalleler kurulmuş, eskiler yeni sınırlara bölünmüş, buralara Müslümanlar yerleştirilmişti; 1481 Galata sayımında adları sayılan elli sekiz mahalleden yirmisi Müslüman isimlere sahipti.[4] Bu bölgede Yahudilerin kaybolup gitmesini teşvik eden iki etken vardı: İstanbul'un nüfusunun yeniden artırılmasının yanında, Galata'nın Türkleştirilmesi. Yahudilerin İstanbul'a nakledilmeleri 1455-1472 yılları arası bir dönemde gerçekleşti ve anlaşılan Osmanlıların bu kâfirler şehrine daimi bir Müslüman unsur aşılama amaçlı hazırlık çalışmasının bir parçası olarak yapıldı. Eğer bu Yahudiler şehrin suriçi (*intra-muros*) kısmının yeniden kalabalıklaştırılması için taşınmışlarsa, onları Edirne Karayiminin yerleştirildiği Eminönü semti civarında bir yerde aramamız gerekir.[5]

Anadolu ve Balkanlardan, boş ve harap şehri yeniden canlandırmaları ve inşa etmeleri için getirilenlerin çoğu, Eminönü, Sirkeci, Tahtakale ve Mahmutpaşa'nın oluşturduğu ikizkenar yamuk

şeklindeki bölgeye (bugün Galata Köprüsü ve Atatürk Köprüsü arasındaki ve civarındaki bölgeye) yerleştirildiler; bazıları Mahmutpaşa'nın kuzeyine, Zeyrek'e yerleşti. Bu yerleşimin varlığı İbrani, Avrupalı ve Osmanlı kaynaklarınca doğrulanır.[6] II. Mehmed vakfının 1495 tarihli kütüğünde Yahudilerin yaşadığı çok sayıda yer adı geçer. Bugünkü Eminönü civarındaki Edirne (Karayim) mahallesi dışında teşhis edebildiklerimiz, Mısır Çarşısı'nın kuzeyindeki Balık Pazarı; Atatürk Köprüsü'ne yakın kesimde bugün yerinde bir bostan olan Zindan Hanı; Unkapanı yolu üzerindeki Sarı Demir; bugün aynı ismi taşıyan semtin yakınındaki Tahtakale; Edirnekapı yakınındaki bölge; Sirkeci; ve Eminönü'nden Sarayburnu'na doğru diğer yöne uzanan kısım.[7] Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki* adlı eserinde bu ikizkenar yamuk alanı İstanbul'un Yahudi yerleşim yeri olarak tanımlar. 1569'da patlak veren korkunç yangını anlatırken, Gedik Ahmet Paşa hamamı ve pek çok caminin yanı sıra, iki *Bedesten* civarının, Yahudi mahallelerinin ve bit pazarının da yandığından söz eder.[8]

II. Mehmed vakfının 1595-97 kayıtları daha fazla ayrıntı verir. 1569'daki büyük yangın her ne kadar Yahudi yerleşimi haritası üzerinde tartışmasız bir etki yaptıysa da, bu bölgenin ana karakteristiği önceki halini büyük ölçüde korumuştur ve söz konusu kayıtlar sürgün sonrası yerleşim modelleri için güvenilir bir kaynaktır. Bu kayıtlar çoğu ismi coğrafi yerleriyle birlikte vermese de, Yahudilerin % 60'ının hâlâ ikizkenar yamuk içinde toplandığı açıktır.[9] Bu Yahudi yerleşiminin merkezi olan Balık Pazarı ve Bab-ı Orya (Porta Horaia) mahalleleri, Haliç'in biraz daha içine doğru, şehrin Buondelmonte planında (1420) Porta Iudea olarak gösterilen noktanın biraz uzağında yer alır. Her ne kadar Yahudi Kapısı ile Porta Iudea'nın tam tamına aynı nokta olduğuna dair bir kanıt olmasa da, Yahudi Kapısı ya da Porta Ioudaika, yani Yahudi Mahallesi Kapısı 17. yüzyılda hâlâ bu adla ya da *Çıfıt Kapısı* diye anılıyordu. 17. yüzyıldan itibaren günümüze dek uzanan kaynaklarda, bu kesimi yakıp yıkan ve Osmanlılara bölgenin asıl sakinlerini başka yerlere, bilhassa da Hasköy'e nakletmek için bahane olan yangınlardan söz edilir.[10]

Romaniot sürgünlerin daha küçük bir kısmı Yahudi cemaatinin en önemli mezarlığının bulunduğu, Balat'taki Eğrikapı civarına yerleştiler. Sinagog mahalleri tespit edilebilen cemaatlerden yalnızca dördü, 17. yüzyıl öncesine uzandırılabilir: Ahrida, Yanbol, Kasturya ve Karaferye.[11] Ahrida sinagogu 1595-1597 kayıtlarında "Balat'ta yer alıyor" anlamında *der Balat* diye geçer; keza diğerleri de.[12] Diğer sinagogların Balat'ta 15. yüzyıl ortalarında mı yapıldığını, 1598'de Eminönü'nde Yeni Cami inşaatının başlamasından sonra mı buraya taşındığını, yoksa 1660'daki ikinci büyük yangından sonra mı Balat'a taşındığını kesin olarak belirlemek güçtür. Her ne olursa olsun, 16. yüzyıl sonunda İstanbullu Yahudilerin yalnızca % 20'si Balat'ta ikamet ediyordu.[13]

Romaniot Yahudilerinin fetihten sonra yerleştikleri bir diğer yer, Marmara kıyısında Yedikule Surları yakınındaki Samatya semtiydi. Diğer adı (Aziz Matta'dan dolayı) Psamatia olan bu semt Osmanlı fethinden sonra da varlığını sürdüren önemli bir Rum yerleşimiydi.[14] Samatya'da hangi Yahudi cemaatlerinin yaşadığını bilmiyoruz; öte yandan, Istamani denen halkın Romaniot kökenli olduğunu biliyoruz. 1582 yılı sonunda açılmış olan Hasköy mezarlığında, en eski mezar taşlarından bazılarında Istamati soyadı yer alır, bunların en eskisi de, Şelomo Istamati'nin 14 Aralık 1583'te ölmüş olan dul eşi Parti'nin mezar taşıdır.[15]

II. Mehmed vakfının 1495 sayımı, Galante'nin Bithomasia diye andığı bir semte yer verir.[16] Bunun Samatya ya da Psamatia adları bozularak elde edilmiş bir isim olduğunu düşünüyoruz. Sözünü ettiğimiz cemaat 1540 ve 1545 sayımlarında görünmez ama 1595-97 sayımlarında kayıtlıdır. Bu defa ismi Istamadia ya da Ipsomadia şekline dönüşmüştür.[17] Bununla birlikte, orada ikamet ettiği kayıtlara geçen tek bir Yahudi yoktur. Dolayısıyla, 1595-97 sayımlarında bu cemaatin adının geçmesi, kuşkusuz, köken olarak o semtten olup aynı isimle şehrin başka bir yerinde, muhtemelen Hasköy'de bir kongregasyon kurmuş olan bir gruba işaret eder. 1495'ten sonraki sayımlar Samatya isminde (ya da ona benzer herhangi bir isimde) bir cemaate yer vermediğine göre, Samatya'dan Hasköy'e geçişin 1495'ten sonraki bir tarihte gerçekleştiğini; Sa-

matya'daki yerleşimin 1540'ta artık var olmadığını ve Istamatilerin torunlarına ait bir kongregasyonun 1545-1595 yılları arasında bir dönemde Samatya dışında yeniden kurulduğunu varsaymak akla yatkındır.[18]

Samatya Yahudilerinin hareket rotası, bizi Haliç'in kuzey kıyılarına getirir. Yahudilerin Kasımpaşa'da, Sultan II. Mehmed tarafından, yani fetihten hemen sonra kendilerine verildiğini iddia ettikleri bir mezarlıkları vardı. Bu mezarlık fetihten önce de Galata'nın Yahudi sakinlerinin gömülmesi için kullanılmış olabilir. Her durumda, mezarlığın fetihten sonra var olması, o dönemde Hasköy ve Kasımpaşa'da Yahudi topluluklar olduğunun işaretidir, zira Galata'daki Yahudi yerleşimi fetihten hemen sonra başka yere nakledilmiş ve artık o mezarlığa ihtiyacı kalmamıştı. Mezarlık, Kasımpaşa'nın bir tersane ve Osmanlı donanmasının merkezi haline gelmesiyle birlikte yok oldu.[19]

Hasköy ta 16. yüzyıl başından beri Karayim Yahudilerinin merkeziydi. 1524 veya 1525'te bir Karayim olan Yosef Rabizi, kendi mahallesinde bir çeşme inşa ederek onun bakımını sağlamak üzere bir vakıf kurdu ki bu, söz konusu grubun o dönemde Hasköy'le epey bütünleşmiş olduğuna işarettir.[20] Hasköy mezarlığında, 1583 ile 1647 yılları arasına ait, Aşkenazi adını taşıyan mezar taşı görece fazla sayıdadır. Bu durum, 15., 16. ve 17. yüzyıllarda İstanbul'a gelen Aşkenazi Yahudilerinin çoğunun bu semte yerleştiklerini gösterir.[21]

İber Yarımadası'ndan Göçün Cemaatin Coğrafi Dağılımına Etkisi

Ülkelerinden kovulanlar belli ki öncelikle zaten Yahudi nüfusun yerleşim merkezleri olan yerlere –başta ikizkenar yamuk alana, yanı sıra Balat ve Hasköy'e– yerleştiler. 1595-97 kayıtları yeni gelenlerin çoğunluğunun Eminönü, Sirkeci, Mahmutpaşa ve Tahtakale arasındaki eski merkeze yığıldığını gösterir.[22] Ancak alan kısıtlıydı ve yeni gelenlerin sayısı neredeyse var olan Yahudi nüfusu geçiyordu, dolayısıyla ilave Yahudi bölgeleri oluştu.

Yayılmanın ardında kültürel ve sosyo-ekonomik etkenlerin de olması muhtemel. Örneğin Yahudiler, İber Yarımadası'ndan göçün başlamasından 60 yıl kadar sonra, Osmanlıların şehri fethinden ise neredeyse 100 yıl sonra, 1550'lere kadar Galata'ya yerleşmediler.[23] 1550'lerdeki yerleşim, muhtemelen, Hıristiyan-Avrupalı geçmişleri ve konuştukları Latin dilleri o sırada Galata ve Pera'da yaşamakta olan Avrupalı Hıristiyan tüccarlarla uyumlu olan Portekizli Yahudilerin göçüyle ilişkiliydi. Ayrıca bu Portekizli Yahudiler Hıristiyan Avrupa ile ticaret yaptıklarından, bu ticaretin merkezi olan yere –Galata'ya– yerleşmeleri doğaldı.

1555'te, Fransız Elçi d'Aramon'un refakatçisi Nicolaus de Nikolai, Galata'nın üç bölüme ayrılmış olduğunu söylüyordu. Birinde Frenkler (Katolik Avrupa kökenli Hıristiyanlar); bir diğerinde Rumlar ve üçüncüsünde Türkler ile az sayıda Yahudi yaşıyordu. Yahudilerin çoğu İstanbul'da oturuyordu.[24] d'Aramon'un sekreteri Jean Chesneau, Galata'da yalnızca bir sinagogdan söz etmiştir.[25]

Kısmen Avrupa'dan getirilmiş, kısmen İstanbul'da edinilmiş büyük servetlere sahip yeni bir Yahudi sınıfının ortaya çıkması, 1550'ler ve 1560'larda, Boğaz kıyıları boyunca yeni yerleşim merkezlerinin kurulmasına yol açtı. Başlangıçta yalnızca az sayıdaki zengin ve varlıklı Yahudi, Kuruçeşme, Arnavutköy, Beşiktaş, Ortaköy ve Kuzguncuk gibi yerlere taşındı.[26] Zengin Yahudi tüccarlar, Balat'taki Yahudi bölgesinden daha küçük bu yerleşimlerde köşkler ve yalılar edindiler. Buna ilaveten, bu semtler zenginlere hizmet veren, aynı zamanda balıkçılık ve çiftçilik yapan daha alt sınıftan insanları da barındırıyordu.[27]

Yeni gelenlerin hukuki statüsü de Yahudi İstanbul'unun haritasının değişmesine katkı sağladı. Kendi gelenler olarak, bunlar istedikleri yere yerleşebildiler ve bu haklarını kullanarak şehirde yeni Yahudi bölgeleri kurdular. Kısacası, göçmenler yalnızca halihazırdaki Yahudi yerleşim modeline uymakla kalmayıp, kendilerine yeni yerleşimler yarattılar.

VI

Örgütlenme Modelleri

Osmanlı Şehri ve Yahudi Cemaati

Osmanlı şehirlerinde yaşayan insanlar iki farklı şekilde örgütlenmişti: 1- Coğrafi konumları ve dinlerine göre; 2- mesleklerine göre. Mahalle sakinlerinin evleri, cami, kilise ya da sinagog gibi kendi dini ibadethanelerinin etrafında kümeleniyordu, dolayısıyla coğrafi gruplaşmayla dini gruplaşmanın yarattığı sonuç birdi. Mahalle Müslümansa, dini yetkilisi *imam*, mahallenin mali ve idari işlerini yürüten kişi *kethüda* olurdu.

Ancak, İstanbul'da, farklı dini cemaatler her zaman ayrı mahallelerde oturmuyordu.[1] Müslüman ve gayrimüslim nüfusun karışık olduğu yerlerde, Osmanlılar coğrafi etmeni görmezlikten gelmekle yetinip, mahallenin gayrimüslim sakinlerine, kendi dini ve seküler liderleri tarafından idare edilen ve kendi sinagog ya da kilisesi civarında kendi toplumunun hayatını sürdüren ayrı bir mahalle muamalesi gösteriyordu.[2] Öte yandan, Osmanlılar gayrimüslimlerin bir caminin yakınında oturmalarını da, bir caminin yakınına gayrimüslim bir ibadethane inşa edilmesini de yasaklamıştı.[3]

Mesleki gruplaşmalar, esnaf ve zanaatkâr loncaları (*hirfet, taife* veya *sınıf)* etrafında oluyordu; bir zanaati uygulama hakkına sahip olmak için, loncaya üye olmak gerekiyordu. Her Müslüman loncanın, kişinin o zanaat veya mesleğe girebilmesi için gereken şartları, ürünlerin ayrıntılı teknik tanımlamalarını, fiyatlarını, işlenecek malzemenin alımı için gerekli prosedürleri, hammade fiyatlarını vb. bildiren bir dizi kuralı vardı. Loncalar, üyelerini cömert, fedakâr, kendine hâkim, üstlerine karşı itaatkâr ve ölçülü olmaya teşvik eden *fütüvvet* ahlakını benimsemişlerdi. Lonca üyeleri, kendilerinin lonca dışındaki temsilcisi olarak aralarından bir *kethüda* seçerlerdi. Kethüda ayrıca fiyatlar, ürün kalitesi, hammaddeler, üyeler arası anlaşmazlıklar, onlara yönelik şikâyetler ve yeni üyelerin kabulü gibi meselelerde hüküm verirdi.[4]

Lonca esasen bir Müslüman kurum olsa da, 17. yüzyılda, en azından İstanbul loncalarının gayrimüslim üyeleri olduğunu biliyoruz. Bunlar bazen bireysel düzeyde ya da loncanın içinde ayrı bir bölüm oluşturularak üye kabul edilir, kimi durumda ise Yahudi veya Hıristiyanlardan oluşan ayrı bir lonca kurarlardı.[5] Yahudi ve Hıristiyanların üye olduğu loncalar, Osmanlı kent örgütlenmesinin bir parçasıydı.

Yahudi üyelerin kendi faaliyetlerini Yahudi hukukuna göre düzenleyip düzenlemedikleri, bu faaliyetler sisteme uyduğu sürece, loncanın diğer üyelerini ilgilendirmezdi. Yahudi loncaları tescilliydi ve Yahudi olmayan loncalar gibi, onlar da Müslüman mahkemelere ifade vermekle yükümlüydü. Yani bir Müslüman zanaatkâr ya da müşteri, bir Yahudi zanaatkâra (ya da onun bağlı olduğu loncaya) karşı davasını, Müslüman olduğu ve davayı *hisba* kurallarına göre göreceği neredeyse kesin olan genel loncanın *kethüda*'sına götürebilirdi. Daha karmaşık vakalarda, sorun İstanbul'un ilgili birimindeki *kadı*ya götürülebilirdi. Loncaların Yahudi üyelerinin, Müslüman hukuk sistemine bu türden başvuruları en düşük düzeyde tutmaya çaba gösterdiği aşikârdır.[6]

Osmanlı kaynaklarından, 16. yüzyılda Yahudilerin karma loncalardaki üyeliklerine ilişkin henüz herhangi bir bilgi elimize geçememiştir; İbranice hukuki kaynaklar ise, 18. yüzyıla gelene kadar,

bu konuya nadiren değinirler.[7] Öte yandan, Ladino dilinde bir kaynak, bir Yahudinin karıştığı böyle bir vakaya çok kesin bir delil teşkil eder. Haham Selanikli Moşe Almosnino, 1566'da kendi cemaatiyle ilgili vergi mevzuatını yenilemek üzere İstanbul'da bulunduğu sırada, Sultan II. Selim'in Edirnekapı'dan Topkapı sarayına dek uzanan taç giyme nümayişini izlediğini yazmıştır. Yahudiler ve Rumların padişaha pahalı kumaşlar ve ısmarlama bir halı hediye etmelerinin ardından, her lonca ona özel bir armağan sunmuş – ve Almosnino, sultanın huzuruna çıkan her loncada Yahudi üyelerin olduğunu özellikle vurguluyor.[8] Bu anekdot, loncaların Yahudi üyeleri olduğunu ima eden 17. yüzyıla ait belgeleri doğrular. Öyle ya da böyle, ister bireysel olarak, ister Yahudilere ayrılmış bir bölümde olsun, Yahudiler Osmanlı lonca sistemine dahil edilmişti.

Romaniot Kongregasyonları

1540'ta İstanbul'un Romaniot Yahudileri, kökenlerinin dayandığı yeri temel alan kırk yedi kongregasyona (sinagoga) ayrılmıştı.[9] Kendilerinden sonra gelen İber Yahudileri (ve muhtemelen Müslüman komşularıyla da birlikte) bunlar bu kongregasyonları, Osmanlı mahallelerinin muadili olarak görüyordu. Tıpkı Müslüman mahallesinin kendi camii etrafında toplanması ve bunlara kendi imam ve kethüdasının liderlik etmesi gibi, Yahudi kongregasyonu da kendi sinagogu etrafında toplanıyordu ve kendi liderlerine sahipti. İbranice kaynakların kongregasyonlardan Türkçe söz ederken *mahalleler* demelerinin nedeni de, muhtemelen görünürdeki bu benzerliktir.[10]

Yine de, Yahudiler bir Yahudi gruptan *mahalle* diye söz ettiklerinde, hiç kuşkusuz aynı yerden gelmiş olan, aynı sinagogda dua eden ve aynı liderleri benimseyen bir grup insanı kastediyorlardı: Bu insanlar, sırf İstanbul'un aynı coğrafi bölgesinde ikamet edenler değildiler. Osmanlı yetkilileri Yahudi örgütlenmelerinin toplumsal anlamını çok net biçimde kavramışlardı; resmi Osmanlı belgeleri bunlara *cemaat* diyordu. Yahudi toplumunun bütününden ise *taife-i yahudi* diye söz ediliyordu.[11]

Romaniot kongregasyonlarının her birinin, İbranicede "atanmışlar" anlamında *memunim* (tekili: *memune*) denilen birkaç seküler lideri vardı; Türkçede bunlara *mahallebaşları* deniyordu. Ayrıca, her kongregasyonda, üyelerinin adalet için başvurdukları birkaç hâkim (çoğul: *dayanim* tekil: *dayan*) olurdu. Kimi zaman mahkeme niyetine *memunim*'e başvurulduğu da görülürdü. Buna ilaveten *memune*, diğer kongregasyonlar, kongregasyonlarüstü kurumlar ve devlet görevlileri ile zaman zaman Osmanlı otoriteleri karşısında, kendi cemaatinin çıkarlarını temsil ederdi. Anlaşılan, ayrıca her kongregasyonda *tovei ha-'ir* ya da *ha-nikhbadim* (ekabir-ileri gelenler) denilen, daha geniş bir liderler zümresi mevcuttu ve bunlar *memunim*'in faaliyetlerine destek olurdu. Kongregasyon memurlarının da üstünde, yetkileri cemaatin tümünü kapsayan iki otorite vardı: Biri Hahambaşı (*rav ha-manhig*), diğeri, idari ve mali meselelerle ilgilenmekle görevli olan *kâhya* (Farsça *kethüda* teriminin kısaltılmış bir versiyonu).[12]

Haham Eliyahu Kapsali'nin *Seder Eliyahu Zuta*'sına bakılırsa, İstanbul cemaatinin ilk hahambaşı, Eliyahu'nun söylediğine göre Osmanlı fethinden bile önce Yahudi cemaatinin hâkimliğini yapmış (*dayan*) olan, meşhur akrabası Haham Moşe Kapsali idi. II. Mehmed, Yahudilerin hâkiminin kim olduğunu sorduğu zaman, ona hâkimin Moşe Kapsali olduğu ve çok dürüst ve dindar bir insan olduğu söylenmişti. Eliyahu Kapsali'nin aktardığına göre, padişah, bunun doğruluğuna ikna olduktan sonra Moşe Kapsali'ye saray giysileri, (normalde yalnızca Müslümanlara verilen) at binme ayrıcalığı ve evine kadar Osmanlı ileri gelenlerinden oluşan bir refakatçi kafilesi vererek, onu onurlandırdı. Moşe Kapsali padişah sarayında nezaketle ağırlanan önemli bir adam haline geldi. Eliyahu Kapsali, Moşe Kapsali'nin mülke el koyma ve insanları tutuklatmaya onu yetkili kılan bir padişah fermanı sayesinde, cemaatleri gezerek, İspanya'dan kovulanlara yardım için zorla sadaka topladığını yazar. Eliyahu Kapsali, en sonunda şöyle der: "Ve bu Moşe çok büyük adamdı ve yapılmasını emrettiği her şey, kusursuzca yerine getirilirdi."[13]

Moşe Kapsali'nin tarihsel hafızadaki konumu, zaman geçtikçe hızla yükselir. 17. yüzyıl ortalarında, Selanikli Haham David Kon-

forti, *Seder Eliyahu Zuta*'dakine benzer bir tablo çizerek, padişahın Kapsali'ye verdiği resmi statüden dolayı, İstanbul'daki diğer tüm *hahamim*'in Moşe Kapsali'den aşağı konumda olduğunu ekler.[14] Mısırlı Haham Yosef Sambari, *Divrei Yosef* (1672 civarı) adlı vakayinamesinde padişahın *divan*ında (bakanlar kurulu) üç mevki bulundurduğunu söylüyor: Biri İstanbul *müfti*si, yani *şeyhülislam*; biri Ortodoks Rum Patriği; biri de Yahudilerin hahamı için. II. Mehmed, Haham Moşe Kapsali'yi Yahudilerin lideri ilan etmiş, ona müftüden bir sonraki yeri vermiş ve onu canı gibi sevmişti. Sambari, Moşe'nin yerde yatarak uyuyan ve hayatını oruç tutup Tevrat'ı okuyarak geçiren, çok mütevazı bir kişi olduğunu yazıyordu. Sultan onun söylediklerini dinliyordu ve onu müftünün ve patriğinkinden üstün bir mevkiye getirmişti. Haham ayrıca Yahudilerden istenen vergilerin toplanması ve bu meblağın padişahın hazinesine teslim edilmesinden sorumluydu.[15]

Yukarıda adı geçen kaynakların üçünün de inandırıcılıkları tarihçilerin gözünde şaibelidir. Bunların ilki olan Haham Eliyahu Kapsali'ninki, 1523 yılı civarında yazılmıştı. Moşe Kapsali'nin akrabasının bu methedici sözlerine ihtiyatla yaklaşmamız için, yazan kişinin Kapsali'yle ailevi bağı olması yeterli bir nedendir. *Seder Eliyahu Zuta* tarihsel gerçeğe en yakın kaynak olarak görünse de, İstanbul Yahudileri ve Osmanlı yöneticileri ile ilgili olarak bilinen gerçeklerle kısmen çelişmektedir.

Moşe Kapsali'nin Bizans döneminden beridir Yahudilerin Hâkimi olduğu açıklaması şüphe uyandırır, zira aynı kişi yaklaşık kırk beş yıl boyunca İstanbullu cemaatlere de başkanlık etmişti. Öte yandan, olağanüstü uzunluktaki hizmet dönemi tarihsel bir gerçek olsa bile, onun padişah tarafından atanması sorunu ortada durmaktadır. Eliyahu Kapsali, padişahın Moşe'nin sözde statüsünü sorgulamadan kabullendiğine ve statüsünün onaylanmasının bir formaliteden ibaret olduğuna okuru inandırmak ister. Hacker da olayların bu şekilde olduğunu kabullenir; hatta, padişahın onayının akrabasının konumu ve statüsüne hiçbir şey eklemeyeceğini Eliyahu Kapsali'nin bildiğini kanıtlamaya çalışır: Bu, hahambaşı statüsünün tarihçilerin iddia ettiğinden çok daha az prestijli olduğunu savunan Hacker'ın teziyle uyumlu bir yorumdur.[16]

Öte yandan Moşe Kapsali'nin statüsünün fetih öncesinden fetih sonrası döneme kesintisiz sürdüğü anlamına gelen bu varsayım, Osmanlı yürütme mekanizması hakkında bilinenlerle çelişkilidir. Eğer Yahudiler şehirden kaçıp *sürgün* olarak geri geldilerse, önceki kurumlarının hepsinin, yetkililer tarafından yeniden onaylanması gerekirdi ki bu Eliyahu Kapsali'nin devamlılık iddiasıyla çelişir. Padişahın –Eliyahu Kapsali'nin de bizzat anlattığı gibi– Haham Moşe Kapsali'yi sorup soruşturması, Moşe Kapsali'nin atanması sürecinin bir aşamasıydı; demek ki Eliyahu, kendi kendisiyle çelişiyordu. Eliyahu, Moşe'yi onurlandırmak için verilenleri abartsa da, bunlardan biri –pahalı giysiler– Yahudilerin Hâkimi gibi bir memura zaten verilebilecek bir şeydi. Burada tanımlanan resmi giysi, *hilat*, onu alan kişinin bilfiil sultan ya da en azından onun vekili tarafından atandığını ve statüsünün onaylanma gerektirmiş olduğunu doğrular.

Aile efsanesine göre, Haham Moşe Kapsali bu onur payelerini alçakgönüllülüğünden dolayı reddeder; oysa iddia edilen bu tavrı onun statüsünü alçaltmaz. Bu, hahamın, cemaate vergilerini ve hayırseverlik katkılarını ödetme ve mülkiyete el koyup insanları tutuklatma yetkilerine sahip olduğu şeklindeki kibirli savı da açıklar. Bu güç, padişahın onayının doğal bir getirisidir ve hahamın Yeniçerilerle samimiyet kuran Yahudi gençler karşısındaki radikal tavrını da açıklığa kavuşturur.[17]

Hahambaşının yetkilerine dair Hacker'in yorumu, *Seder Eliyahu Zuta*'da anlatılanlardan farklıdır. Hacker, hahamın cemaati ödemelerini yapmaya zorlayan tavrının, sırf İspanyol sürgünlere destek için yardım toplanması meselesiyle ilgili olduğunu yazar. İbranicedeki *la-'anosh nekhasim u-le-isurin* ifadesini[18] en bariz ve düz anlamıyla, yani mülke el koymak ve insanları hapse atmak olarak değil, aforoz etme hakkı olarak açıklar. Bu yorum, Haham Kapsali'den sonra hahambaşı olan Haham Eliyahu Mizrahi'nin İspanyol sürgünler için nasıl para topladığına dair anlatılanlarla kurulan bir benzerliğe dayanır.[19]

Ancak, söz konusu dönemde Hahambaşı Eliyahu Mizrahi değil, Moşe Kapsali olduğuna göre, Mizrahi'nin bu amaç için kullan-

dığı otorite, kendi mevkii ve kendi sözde aforoz yetkisiyle sınırlıydı. Dolayısıyla Mizrahi'nin icra şeklini baz alarak, Moşe Kapsali'nin yetkilerine dair sonuçlar çıkaramayız. Yine de, mülklere el koyma ve insanları tutuklatma yetkisiyle ilgili belge göründüğü kadar abartılı değildir. Yargıcın bizzat bunu yapma yetkisi olmasa bile, İbranice kaynaklarda "sorumluluğu mahkemelere devretmek" olarak söz ettiği yöntemle, bu adımları attırma yetkisi kuşkusuz vardı.

Daha önce ele aldığımız *rav akçesi* meselesi, en azından Moşe Kapsali'nin yaşadığı dönem boyunca Hahambaşı'nın yetkilerinin kapsamının ne olduğunu açığa kavuşturmamıza yardım edebilir.[20] Söz konusu vergiyi sultanın hazinesine devreden kişi, aynı zamanda *hilat*'ın da verildiği kişiydi; Osmanlı hükümetinin gözünde bu kişi, kuşkusuz Yahudiler üzerinde yetki sahibiydi. Kapsali'nin kendisi *maktu* vergisini iltizam ettiğinden, diğer tüm *maktu* müteahhidleri gibi, gelirinin kaynağı sayılan insanlardan ödemeleri zorla alma hakkına sahipti. Vergi sonraki nesillerde başkalarının sorumluluğuna geçse bile, bu, Osmanlıların bu konumdaki kişileri Yahudilerin hâkimleri olarak yetkilendirme hakkından vazgeçtiklerini göstermez. Yetkililer, Yahudiler de dahil azınlıklara karşı pragmatist bir siyaset izleme konusunda tutarlıydılar.

II. Mehmed İstanbul için nasıl bir Rum Patriği istediğini çok iyi biliyordu: Köken olarak Romen değil, İstanbullu biri. Roma Katolik dünyası, hâlâ fethedilecek bir dizi düşmandan oluşurken, Rum Ortodoks ülkeleri, Ruslar haricinde, Osmanlılara boyun eğmişti ve dolayısıyla artık *Dar-ül Harb* sayılmıyordu. Rumlar gerek İstanbul gerekse imparatorluk genelinde önemli bir kesimi temsil ettiğinden, onların liderliğinin bakış açısı kritik bir öneme sahipti. Bunun tersine, Yahudi cemaati sayıca azdı ve imparatorluğa karşı bir tehlike olarak görülmüyordu; bundan dolayı da kimin hahambaşı olacağı meselesi Osmanlılar için çok da önemli değildi. Yahudilerin kendi aralarındaki uzlaşmanın önemli bir etken haline gelmesi bundandı. Bununla birlikte, bu mevki merkezi yönetimin bir parçası olduğundan ve Osmanlılar tarafından oluşturulduğundan, adayın Osmanlı yetkilileri tarafından resmen atanması gerekiyor-

du. Bu atama, hahambaşının hem Yahudi cemaatinin içinde hem cemaat dışındaki yetkesinin en önemli kaynaklarından biriydi. En azından, Yahudilerin, görevlendirilen hahama itaat etmedikleri takdirde, yeni hükümdarlarının buna ne tepki vereceğini bilmedikleri fetihin hemen sonrasındaki dönemde, durum böyleydi.

Osmanlılar Yahudilerin ne kadar bölünmüş olduklarını, tek bir otoriteye boyun eğmekten ne denli âciz olduklarını, ancak İber Yahudilerinin gelişinden sonra fark ettiler. O zaman, devlet başkentteki tüm Yahudiler için tek bir dini-hukuki lider atama uygulamasından vazgeçti. *Rav akçesi*'nin *maktu*unu hahambaşıdan başka birine verdiler ve hahambaşı artık cemaatin tamamı yerine yalnızca Romaniotlara liderlik eder hale geldi. Moşe Kapsali'nin *berat*'ı onun yetkilerinin sınırlarını açıkça belirtmese bile, Kapsali'nin *maktu* müteahhidi olarak konumu çok kesin biçimde tanımlanmıştı.[21] Onun haleflerinin beratları da benzer biçimde yetkilerine dair hiçbir sınırlama içermese bile, bunlar, bu yetkileri tüm cemaat üzerinde kullanmaya kalkmadılar. Mali yetki *kâhya*ya ve daha sonra da başka resmi görevlilere devredildi.

Konforti ve Sambari'nin tanıklıkları, Kapsali'nin görev yaptığı dönemden çok uzak bir tarihe ait olduğundan[22], bunların değeri kuşkusuz tartışmalıdır. Konforti'nin tasviri çok genel olup belirli bir meseleyi gündeme getirmezken, Sambari'nin tasviri, bilhassa padişah *divan*ı konusunda, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin statüsüne dair bildiklerimize uymayan çok sayıda ayrıntı içerir.

Haham Moşe Kapsali'nin cemaat içindeki statüsü meselesini daha ayrıntılı irdelemek gerekiyor. Hacker, Kapsali'nin otoritesinin Osmanlı topraklarındaki tüm Yahudi cemaatleri kapsamadığını ispatlamıştır; Hahambaşı, Osmanlılar onu her ne niyetle atamış olursa olsunlar, yalnızca İstanbul'daki Yahudi kongregasyonlarının hahamıydı.[23] Kapsali, yeni gelen Yahudi kongregasyonlar üzerinde otorite kurmakta güçlük çektiğini bizzat beyan etmişti; bunların ruhani liderleri geldikleri şehirlerin âdetlerini sürdürmek istemiş, Kapsali ise onları İstanbul'daki kurallar ve geleneklere uymaya –yani onun üstünlüğünü kabul etmeye– zorlamıştı.[24] Yeniçeriler meselesiyle baş etme konusunda takındığı katı tavır, onun Ro-

maniot kongregasyonlar üzerindeki kontrolünü açıkça ortaya koyuyordu.[25] Ancak, Yahudi toplumunun içinde birkaç güçlü figürün ortaya çıkmasıyla, Romaniotlar arasından bazı hahamlar ve seküler liderler Kapsali'nin statüsüne meydan okudular.

Öğretmeni ve yol göstericisi Haham Moşe Kapsali'nin, genç bir gelini kayınbirader evliliğinden (*yibum*) muaf kılacak bir kanuni belgeyi imzalamasını kendisinden istediğini anlatan Haham Eliyahu HaLevi, söz konusu muhalefetten bir miktar söz etmiştir.

HaLevi, Kapsali'nin bunu kendisinden istemesinin, onayına değer verdiğinden değil –tam tersine, kendisi henüz çok gençti– zamanın diğer tüm yetkili hahamlarının Kapsali ile aralarının çok kötü olmasından kaynaklandığını belirtir.[26]

1475'te Kutsal Topraklar'dan Moşe 'Esrim ve-Arba'a adıyla bir ulağın, Kudüs'ün yoksulları için sadaka toplamak üzere İstanbul'a gelmesiyle düşmanlık tırmandı. Haham Eliyahu Mizrahi, 'Esrim ve-Arba'a'nın kendi sinagogunda vaaz vermesine karşı çıktı. Kapsali, Mizrahi'ye ulağın vaazını vermesine karışmaması emri verdi ve emrin yerine getirilmesini sağladı.[27]

1490'dan önceki bir tarihte, "Yüce Kostandine sinagoglarının (yani İstanbul'un Yahudi cemaatlerinin) ileri gelenlerinden" dördü, İtalya'da, muhtemelen Pavia'da bulunan Haham Yosef Kolon'a bir mektup yazarak, Moşe Kapsali'nin çeşitli meselelerdeki hükümlerinden şikâyetçi olup Kolon'dan görüş bildirmesini istediler.[28] Bu dört kişi, Elia Parnas, Aharon Abayei, İtzhak ben Şemuel Altirno ve Asher ben İtzhak HaKohen Aşkenazi idi[29]; bunların haham mı, yoksa sıradan *memunim*den kişiler mi oldukları kesin değil. Her kongregasyonun bir hahamı olmadığı unutulmamalıdır; bunlar her ne kadar karmaşık konuları hahambaşına devretseler de, pek çok durumda *memunim* de mahkeme heyeti görevi görüyordu.[30] Bu kişilerin ikisi kesin olarak Romaniot asıllı, biri Aşkenazi asıllıydı ve dördüncüsü muhtemelen İtalyan kökenliydi. Yosef Kolon, *responsum*'unda bunların hangi sinagoglara bağlı olduklarını belirtir: Kostandine (Poli), Negroponte (Eğriboz), Aşkenaz ve Talya. İlk üç sinagog kolayca tanınırken, İtalyan sinagogun 1492'de Sicilya ve Sardinya, 1496-1510 yıllarında Napoli krallı-

ğında yaşanan Kovulma'dan önce, İstanbul'da var olmadığı kesindir.[31] Burada sözü edilen, İstanbul'daki başka bir sinagoga mensup bir grup İtalya Yahudisi olsa gerektir.

Bu dört kişi ister haham ister seküler liderler olsunlar, yaptıkları son derece olağandışıydı. Haham Moşe Kapsali'nin, şahıs hukukuyla ilgili ciddi meselelerde verdiği yanlış hükümler yüzünden günah işlediğini ve halkın da günah işlemesine yol açtığını öne sürmüşlerdi. Eliyahu Kapsali'ye göre, bu kişilerin Kolon'a mektup yazmalarının asıl sebebi, sırf Moşe Kapsali'nin otoritesine duydukları kindi. Bununla birlikte, Haham Kolon görüşleri haklı bularak, bunlara bundan böyle Haham Moşe Kapsali'nin hükümlerini kabul etmemelerini emretti ve Kapsali'nin artık bir haham ya da lider olarak görülmemesi gerektiğini ilan etti. Bu siyasi isyanın nihai getirisinin ne olduğu belirsizdir. Kolon'un mektubunun İstanbul'a ulaşması muhtemelen Moşe Kapsali'nin destekçileri tarafından büyük hayal kırıklığı ile karşılanırken[32], muhalifler, bu bilge ve şöhretli hahamdan destek gördüklerine sevinmiş olmalılar. Ama tüm bu muhalefet sonuç getirmedi; Kapsali eski nüfuzunu hiç kaybetmeden, Hahambaşı olarak kaldı.[33] İspanyol sürgünler İstanbul'a vardıkları zaman, Kapsali, onları şehirde kabul edilen geleneksel uygulamalara uyum göstermeye yöneltmekte bir ölçüde başarı sağladı.[34]

Kapsali'nin otoritesine yönelik son saldırılardan biri 1490'larda gerçekleşti.[35] Osmanlı sarayı ile yakın ilişkilere sahip bir bilgin ve saygın bir kişi olan Haham Yeşa'aya Misini başta olmak üzere, bazı Romaniot kongregasyonlarının liderleri, Yunan felsefesi de dahil olmak üzere Karayime herhangi bir şey öğretenleri bundan men etmek istediler. Liderler bu öğretmenlerin gördüğü itibardan hoşnutsuzdular. Kıskançlıklarının başlıca hedefi, Karayimin "Yüce Öğretmen" dediği Haham Eliyahu Mizrahi idi. Misini, Mizrahi'den nefret ediyor ve onun Karayim arasında kazandığı itibara katlanamıyordu. Romaniot liderler, aynı zamanda, kendilerine faizle borç veren Karayimle olan ekonomik sürtüşmenin de etkisindeydiler. Karayim evlerindeki Rabaniyim hizmetkârların Rabaniyim tatillerin kutsallığını çiğnemek zorunda bırakıldıkları yönündeki yakınmaları, bu kini daha da canlandırmıştı. Bu liderler, tah-

minen yanlarına bazı Romaniot bilginleri de alarak, kendi insiyatifleri ile Pol Yaşan sinagogunda toplandılar ve yasak kararı aldılar. Ancak ondan sonradır ki, bu kararı resmileştirmesi için Hahambaşı Moşe Kapsali'yi çağırdılar.[36]

Kapsali yasağı onaylamayı reddetti. Yunan felsefesinin, Tanrı'nın Tevrat'ı değil, insan yaratısı olduğunu ve bu bilgiyi bir milletten diğerine özgürce aktarmanın eski bir gelenek olduğunu savundu. Liderlerden, kararlarını gece boyunca gözden geçirmelerini istedi, ancak onlar ertesi sabah yasağı resmen ilan etmek üzere gizli bir anlaşma yaptılar. Geçim kaynakları tehlikeye giren zor durumdaki öğretmenler ağlayıp sızlanarak Haham Kapsali'ye geldiğinde, Kapsali onlardan sabaha kadar beklemelerini ve bu sorunu kendi yöntemiyle çözmesine izin vermelerini istedi. Kapsali'nin yasağa karşı olduğu söylentileri yasağı destekleyenlerin kulağına gitti; bunlar değneklerle silahlanmış ve dövüşmeye hazır halde gelen külhanbeylerinden bir ordu oluşturdular. Ertesi sabah, yasağın muhalifleri, bunu durdurmanın yolları konusunda Hahambaşı'na danışmak üzere Zeytun Sinagogu'nda toplandılar. Pol Yaşan'da toplanmış olan yasak taraftarları Zeytun Sinagogu'na gelip Kapsali'den onlarla birlikte Pol Yaşan'a gelmesini istediler. Kapsali, cemaatin üyelerine karşı şiddet kullandıklarını bildirerek onların bu isteğini reddetti. Taraftarlar, eğer gelmezse onu görevinden azledip başka bir hahambaşı atayacakları yanıtını verdiler. Bunun üzerine Kapsali onlarla gitti ve karşısında, yasağa karşı çıkan her kim olursa saldırmakla tehdit eden haydutlardan başka kimse bulamadı. Böylelikle, Kapsali'nin huzurunda ve onun hararetli muhalefetine rağmen, yasak ilan edildi.

Haham Eliyahu Mizrahi ve bazı İspanyol bilginler de dahil olmak üzere, öğretmenler yasağı görmezden geldiler ve Karayime Yunan felsefesi öğretmeye devam ettiler. Öte yandan, Haham Moşe Kapsali'nin ömrünün sonlarına yaklaştığı sıralarda şahsi otoritesinin zayıflamış olduğu ve cemaatle ilgili prosedürlerin resmi görevliler dışındaki odakların etkisine girdiği açıkça anlaşılıyor.[37]

Haham Moşe Kapsali dönemi, cemaat kurumları açısından bir geçiş dönemi olarak görülebilir. Kapsali'nin yetkilerinin kapsamı,

otoritesine içerden destek sağlayan kendi kişiliği ile, konumunu dışardan destekleyen yetkililerle yaptığı resmi anlaşmalar yoluyla edindiği siyasi gücünün bileşkesinden kaynaklanmıştı. İstanbul'a yeni yerleşenler ve şehrin kıdemli sakinleri, yeni hükümdarların yönetimi ile kendi farklı istekleri, çıkarları ve emelleri arasında titiz bir denge kurmaya çalışıyorlardı. Sonraki yıllarda, Kapsali'nin görev dönemi sırasındaki biçimiyle hahambaşılık kurumu, ortadan kalktı. Gerek Osmanlı siyasi mekanizmasının ve onun sunduğu fırsatların daha iyi anlaşılması, gerekse Hıristiyan topraklardan gelen yeni göçmen dalgasıyla karşı karşıya kalınması sonucunda, yeni idari modeller ortaya çıktı. *Kâhya*'nın ortaya çıkışı bu değişimlerden biriydi. Moşe Kapsali'nin görev yaptığı sırada bir *kâhyalık* mevkiinin bulunup bulunmadığına dair kesin bir delil yoktur; öte yandan Osmanlı toplumsal örgütlerinin çoğunda ruhani bir liderin seküler bir liderle beraber çalışması âdet olduğundan, böyle bir mevkinin olması şaşırtıcı olmaz.[38]

Haham Moşe Kapsali'nin 1498-1500 civarında ölümünün ardından, Romaniot kongregasyonlarına Haham Eliyahu Mizrahi başkanlık etti.[39] İlk kâhya Sa'altiel'in Osmanlı yetkilileri karşısında şehirdeki tüm Yahudi cemaatlerinin temsilcisi sıfatıyla Yahudilerin seküler ilişkilerini yürütmeye başlamasının Kapsali'nin göreve gelmesinden önce mi, yoksa onun görevi sırasında mı olduğu net değildir. Moşe Kapsali'nin yetkilerini paylaşma konusundaki isteksizliğine bakarak, söz konusu mevkiin çok büyük ihtimalle onun hayatının son yıllarına ya da ölümüne dek ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz. Kâhyanın ortaya çıkışı, İber Yarımadası'ndan büyük göçle birlikte, Rum Patriğinin muadili olan hahambaşının bu işe uygun olmadığının, çünkü Yahudilerin ona itaat etmeyeceklerinin Osmanlılar tarafından fark edilmesinden kaynaklanmış olabilir. Sonuç olarak, Osmanlılar, şehrin Yahudilerini ilgilendiren tüm mali meselelerde pazarlık edebilecekleri başka bir memura sorumluluk yüklemeye karar verdiler.

Sa'altiel'in Osmanlı yönetimiyle son derece iyi ilişkileri, onun kendi çıkarları için mevkiini istismar ettiğinden şüphelenen cemaat üyeleri arasında büyük husumet yarattı. 1518'de cemaat Sa'al-

tiel'in ve oğullarının kâhyalık görevini elinde tutmasını ya da Osmanlı yetkilileriyle temas gerektiren başka herhangi bir görevi yürütmesini yasakladı. Ancak Sa'altiel'in hizmetlerinin yerinin doldurulmaz olduğu çok geçmeden görüldü; başka kimsenin yetkililerle böylesine olumlu ilişkileri yoktu. Onu destekleyenlerin dil dökmeleri ve Osmanlı otoritelerinden gelen resmi bir talimatın ardından, kongregasyonlar çoğunluğu, onsuz olmaktansa onunla olmanın daha kazançlı olduğu sonucuna vardılar ve Haham Eliyahu Mizrahi'den yasağı kaldırmasını talep ettiler.

İbranice kaynaklar, Sa'altiel'i, haysiyetsiz davranmış olsa da, Yahudi cemaatinin esenliği açısından önemli olan, Osmanlıların atadığı bir memur olarak gösterir. Osmanlı belgeleri ise, Sa'altiel'i (ya da onların deyişiyle Salto'yu) daha ziyade –cemaat vergileri olsun, diğer mültezimlerin sözleşmelerine karşılık olarak yapılan ödemeler olsun–Yahudilerin hazineye borçlı olduğu parayı toplamakla yükümlü bir mültezim olarak tanımlar. Bu Osmanlı kaynakları, onun cemaat görevlisi statüsünden ziyade parasal konulardaki faaliyetlerini öne çıkarır.[40]

Daha sonraki yıllara ait belgeler kâhyadan tüm Yahudi cemaatini temsil eden bir memur olarak söz eder. Bununla birlikte, Sa'altiel'den sonra göreve gelenlerin hiçbirinin onun kadar yetkiye sahip olmadığı anlaşılıyor.[41] Onun yerine, cemaati temsil eden bir ileri gelenler grubu, vergileri toplayıp yetkililere ulaştırmakla yükümlü kılınmıştı.[42] Haham Eliyahu Mizrahi'nin ölümünden sonra, seküler, cemaatlerüstü bir memuriyetin var olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmuyor. Kâhya Sa'altiel'in çok yönlü işlevi ve geniş faaliyet yelpazesine rağmen, örneğin İstanbul Yahudilerinden düzenli vergiler dışında fahiş vergiler talep edildiği zamanlardaki gibi ihtiyaç durumunda Hahambaşı da (Haham Eliyahu Mizrahi'nin yaptığı gibi), Osmanlı yetkilileriyle epey faal biçimde çalışırdı.[43]

Haham Moşe Kapsali *rav ha-manhig* olarak yönetimde olduğu sürece, Yahudilerin hâkimliğini yapma hakkı karşılığındaki vergiyi (*rav akçesi*) Osmanlılara ödeyen oydu. Daha sonraları, herhangi bir şahsa referans vermeksizin, vergiyi cemaat ödedi. Öte yandan, Haham Eliyahu HaLevi için söylendiği gibi, Romaniotların

rav ha-manhig'i unvanını taşıyan kişinin, Osmanlı yetkililerinden otorite sahibi olduğuna dair *hurmana demalka* (hükümdarın yetkisiyle) denen bir resmi onay almayı sürdürdüğü anlaşılıyor. Bu prosedür, şehirde yalnızca *sürgün*lerin yaşadığı zamanların bir kalıntısı olsa gerek.[44]

Hahambaşı'nın yeni kurulan Sefardi cemaatlerini yönettiğine dair herhangi bir kanıt yoktur. Bunlar hahambaşına saygı gösterir, ondan yardım görür ve aralarında bir anlaşmazlık çıktığında ona başvururlardı; buna rağmen, hahambaşının kararlarını bağlayıcı kabul etmezlerdi. Haham Moşe Kapsali, Sefardiler üzerinde otorite kurmaya çalışmış, ancak Haham Eliyahu Mizrahi, onların kendi *hahamim*'inin hükümlerine karşı gelecek şekilde davranmaya zorlanamayacağını kabullenmişti.[45]

Haham Eliyahu Mizrahi'nin 1526'da ölmesinden sonra[46], Haham Eliyahu (veya Eliyah) ben Benyamin HaLevi tüm Romaniot kongregasyonlar tarafından tanındı; tıpkı Mizrahi gibi, o da yalnızca Romaniot kongregasyonlara başkanlık etti. HaLevi'nin 1534 ya da 1535'teki ölümünden sonra[47], Haham Menahem Bakhar Şemuel Kabuli'nin Romaniotların *rav ha-manhig*'i olarak görev yaptığı anlaşılıyor.[48] 1555'te bu görevi Haham Avraham ben Yom-Tov Yeruşalmi üstlendi.[49] Romaniotların hâkimleri bir Yüce Mahkeme kurdular; hahambaşının başkanlık ettiği bu mahkeme bir istinaf mahkemesi görevi gördü ve çok önemli meseleleri ele aldı.[50]

Var olan az sayıdaki kanıt, Romaniot *memunim*'in hahambaşı ve kâhya karşısında kaydadeğer bir hareket serbestisine sahip olduğunu gösteriyor. Bunlar kendi inisiyatifleri ile toplanıyor, hedeflerini belirliyor ve cemaatlerüstü bu iki otoritenin görüşlerini fazla dikkate almaksızın kurallar koyuyorlardı.[51] Kongregasyon hâkimleri, *memunim*'in hükümlerinden ziyade hahambaşının hükümlerine itaat etme eğilimindeydi, gerçi ne *memunim* ne de hahambaşı için emirlerine itaat edilmesi garantisi vardı.[52]

Memunim, vergilerle ve gerek kendi aralarındaki gerekse Osmanlı yetkilileriyle olan ilişkilerle uğraşmanın yanı sıra, dini kuralları çiğneyenlere kendi ahlaki otoritelerini dayatıyorlardı. Hayim

Badurki'nin kızı, nişanlısı Yehuda İbn Tzur ile (Romaniotlar arasında yaygın âdete uyarak) dokuz ay birlikte yaşadıktan sonra nişanlısı onu terk etmişti. *Memunim* Haham Eliyahu Mizrahi'ye başvurarak, İbn Tzur'u, kızla boşanmasız bir evliliğe zorlamasını istedi.[53] Yahudi toplumunda evliliğe verilen önem, onları, başka durumlarda çıkarlarıyla çeliştiğinde görmezden geldikleri ruhani otoriteden yetkisini kullanmasını istemek zorunda bırakmıştı.

İber Yahudisi Cemaatlerinin Ortaya Çıkışı

İstanbul'a gelen ilk İspanyol Yahudilerinin kurduğu kongregasyon, çok büyük olasılıkla Geruş Sefarad –kısa adıyla Geruş (kovulma)– idi.[54] Kordoba[55], Aragon[56], Messina[57], Sicilya[58] ve Portekiz[59] gibi diğer sinagoglar daha sonra ortaya çıktı.

Her bir kongregasyonun kendi hâkimleri ve en yüksek merci olarak gördükleri bir rabinik otoriteleri (*hakham ha-qahal*) vardı.[60] Seküler meseleler, *ma'amad* (tam olarak, huzurunda cemaat ilişkilerinin yürütüldüğü insanlar anlamındaki "huzur") adı verilen bir görevliler grubu tarafından yürütülüyordu. *Ma'amad* üyeleri, *memunim*, *behirim* (atanmış veya seçilmişler; tekili *bahir*), *nivrarim* (seçilmişler; tekili *nivrar*), *tovei ha-kahal* (cemaatin en iyileri) ya da *nikhbadim* (ileri gelenler, tekili *nikhbad*) olarak bilinirdi. 1555'teki Mayor Kongregasyonu örneği, *ma'amad*'a ilişkin daha ayrıntılı bir tablo sunar. Bu heyette bir *parnas memune* (atanmış lider), önemli bir işadamı ve saray mensubu olan Moşe de Segura[61] ve bir *nikhbadim* grubu bulunuyordu.

İster İber Yarımadası'ndan gelsin, ister İtalyan, Romaniot ya da Aşkenazi kökenli olsun, çoğu kongregasyonda, liderler cemaatle ilgili meseleler kadar dul ve yetimlere ilişkin sorunlarla da ilgileniyordu.[62] Ayrıca her kongregasyon bir öğretmen ve kurban törenleri için bir kasap çalıştırırdı.[63] Çoğu kongregasyonun, hasta ve muhtaçlara bakan ve Kutsal Topraklar'daki bilginlere destek için yardım toplayan bir hayır derneği olurdu. Kimi zaman hayır derneğinin, üyeleri aynı kongregasyondan olan bir meslek loncası ile bağlantısı olurdu.[64]

Romaniotlardan farklı olarak, İber Yahudilerinin cemaatlerinin tüm *hahamim* üzerinde yetki sahibi bir rabinik otoritesi yoktu. Haham Eliyahu Mizrahi'nin yaşadığı dönemde, cemaatler kendi aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek için ona başvururlardı – ancak bu her zaman onu mutlak otorite saymalarından kaynaklanmıyordu. Öte yandan, Sefardi *hahamim*'in Osmanlı İmparatorluğu'na yerleştikten kısa zaman sonra, kendi seküler liderlerine ya da Romaniotlarınkine (*memunim*) danışmadan önce sorunlarını karşılıklı olarak tartışmak üzere toplandıkları açıkça biliniyor. Bu yöntemin, *hazakot*'a (Yahudiler arasında taşınmaz malları düzenleyen Yahudilik hükümlerine) ilişkin kuralların ilan edilmesi ve kâhya Sa'altiel'e yönelik yasağın kaldırılması gibi pek çok din bilgini gerektiren girişimlerde uygulandığı biliniyor. 1555'te Haham Yehoşu'a Tzontzin, İspanyol cemaatler İstanbul'a geldiğinden beridir *hahamim* toplantıları yapıldığını söylemiş: "Eskiden beridir burada, Konstandine'de bulunan Sefardi çocuklarına ait olan on kongregasyon, asla ciddi bir görüş ayrılığı yaşamamıştır, çünkü öncelikle *dayanim* bir araya gelip görüş alışverişinde bulunur, sonra karşılıklı tavizler verirler ve pek çok müzakerenin ardından, hepsi uzlaşırdı."[65]

Kongregasyonların seküler liderlerinin ortak sorunları çözmek için birlikte toplantı yaptıkları tarih en azından 1519 yılına dek gider ve daha bile eski olabilir.[66] Kongregasyonların kendi aralarında vergileri toplamak için yaptıkları bir düzenlemeye ilişkin ilk bulgu, 1561 tarihli bir genel vergi matrahı saptamasına (*'arikha kolelet*) atıf yapar. Öte yandan sırf İspanyol sinagoglar arasında bile, bunun ilk genel matrah saptaması olması pek muhtemel görünmüyor; Romaniotlar tarafından *rav akçesi* ödenmesi bundan çok daha önceki bir tarihte böyle bir hesaplamayla yapıldığına göre, İber Yarımadası'ndan göçenler şehre geldikten sonra söz konusu düzenlemeye katılmış olsa gerektir. Bu kadar erken bir tarihte bir genel vergi matrahı hesaplamasının yapılması, Yahudi cemaati için önemli bir kilometre taşıydı, zira cemaatlerüstü bir kurumun yaratılması, cemaatin işbirliğinin önemini kavradığına işaret ediyordu[67].

Osmanlı yetkililerinin gözünde, Yahudi cemaati iki ana birimden oluşuyordu: Osmanlıların genelde Romaniot olarak gördükleri *sürgün*ler ve Frenk diyarından, Katolik Avrupa dünyasından gelmiş Yahudiler olan *kendi gelen*ler. Zaman zaman Osmanlılar, Romaniotlar arasındaki farkları anladıklarını gösterir şekilde, Yahudi cemaati içinde üç gruba atıfta bulunmuşlardır: *sürgün*, Edirne (Karayim) ve *kendi gelen*.[68]

Yahudiler, kendi bakış açılarından, en az dört ana gruba ayrılıyordu: Romaniot cemaatler, İber Yarımadası'ndan gelen cemaatler, Aşkenazim ve Karayim. Her ne kadar *sürgün* ve Rumca konuşan bir grup olsa da, ortodoks Yahudilerle olan görüş ayrılıkları Karayimi Romaniotların bir parçası olmaktan alıkoydu; buna rağmen, bu iki grup birbiriyle sıkı ilişkiler içindeydi.[69]

Merkezkaç ve Merkezcil Güçler Arasındaki Gerilim

İstanbul'daki Yahudi toplumunda neredeyse en başından beri var olan çok cemaatli yapının belirgin bir gerekçesi yoktur. Yahudi yerleşim yerlerinin birbirine uzaklığı bunda etkisiz ya da çok az etkili olmuştur, zira 15. yüzyılda İstanbul'daki Yahudilerin çoğu birbirine çok yakın oturuyordu.

Törenler ve âdetler arasındaki farklılıklara gelince, Romaniotların tümü aynı dili konuşuyordu ve Karayim dışında, hepsinin ibadet usulleri temelde aynıydı. Ortak geçmiş, göçmenlerin bir araya gelmelerini açıklamak için geçerli bir neden ve *sürgün*den hemen sonra Romaniot kongregasyonların oluşmasının inandırıcı bir gerekçesi olsa da, şehre yerleşmelerinden sonraki yüzyıl boyunca İspanyol kongregasyonlar arasında yaşananları açıklamaya yetmez.

1540-1545 yılları arasındaki Romaniot kongregasyonları gösteren siciller, bunların başlangıçtaki komünal yapısını *sürgün*den neredeyse yüz yıl sonra hâlâ koruduklarını gösterir.[70] Öte yandan, baş vergisi sicilleri Romaniot kongregasyonlar arasındaki tüm bölünmeleri yansıtmıyordu, zira Osmanlılar zaman zaman bu ayrışmaları görmezden geliyordu.[71] Romaniot cemaatler İstanbul'daki yeni yaşamlarına ayrı kongregasyonlar içinde başlarken, İber Ya-

hudileri, başlangıçta muhtemelen tek bir sinagoga sahipti. Yine de, kovulanların ilk sinagogu olan Kahal Geruş, çok kısa süre sonra farklı sinagoglara bölündü; 1555'e gelindiğinde, İstanbul'da İber Yahudilerinin kongregasyonlarının sayısı on idi.[72]

Anlaşılan, toplumsal mücadeleler, bu gidişatı engelleme yönündeki çabalara rağmen, kongregasyonların çoğalmasına yol açtı. Daha 1516'da (muhtemelen bundan çok daha önce) Kordoba sinagogu, kimsenin başka bir sinagoga katılmak üzere ayrılmaması yönünde kendi içinde bir anlaşma (*haskama*) yapmıştı.[73] 1549'da, Geruş sinagogu benzer bir anlaşma sağladı. Ancak bir sinagogdan diğerine geçiş engellenemediğinden, yeni kongregasyonların oluşması eğilimi belirdi. Bu sosyal olgu herkes tarafından kabullenilince, 1549'da kongregasyonlarüstü bir anlaşma yapıldı; buna göre, her kim sinagogunu değiştirmek isterse, bunu, üç yılda bir yapılan genel matrah hesaplamasından önce gerçekleştirecekti. 1563'te Doña Gracia Nasi, yeni bir kongregasyon kuracağını ilan etti. Onun bu haberi, Geruş hahamı da dahil herkesçe olumlu karşılandı. Ancak Nasi, planını gerçekleştirmeye kalktığında büyük bir anlaşmazlık doğdu; aynı haham, Geruş'un diğer üyeleriyle birlikte, bunun 1549 anlaşmasının ihlali olduğunu öne sürerek yeni kongregasyona karşı sert tavır aldı. Ancak Señora'nın destekçileri, 1561 tarihli kongregasyonlarüstü anlaşmaya dayanarak kendilerini savundular ve davayı Nasi kazandı.[74]

Bu hareketliğe yol açan şey, ne gelenek, ne de ortak kültürel mirastı; ayrılmayı yasaklayan Kordoba ve Geruş sinagoglarındaki iç anlaşmaların ideolojik bir dayanağı yoktu. Bu huzursuzluğun ardında yatan başlıca nedenlerden biri, her etnik grubun kendi sosyal sınırları içine hapsolduğu Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal yapısı içinde aranmalıdır; zira burada, bir Yahudinin kendi siyasi emellerini ifade edebileceği tek yer Yahudi toplumunun sınırlarıyla çevrili bir yerdi. Tüm toplumsal emeller ve iktidar arayışları, bu hedefler için var olan tek çerçevenin –cemaatin– sınırları dışına çıkmadan yerine getirilmek durumundaydı. Dolayısıyla, statüsünden, kongregasyondaki nüfuzundan veya vergi matrahından hoşnut olmayan birinin, başka bir kongregasyona geçmesi veya kendi

gibi hoşnutsuz üyelerle birleşip yeni bir kongregasyon kurması, sık sık gerçekleşen bir durumdu.[75]

Yeni bir kongregasyon kurmak çok masraflıydı, çünkü bunun için yeni bir sinagog binası inşa edilmesi ya da yeni bir sinagog edinilip onun tamir edilmesi gerekiyordu. Bu zorunluluk, bir yandan bunu yalnızca varlıklıların gücünün yettiği bir ayrıcalık haline getirirken, diğer yandan, zenginler için vergi avantajları sağlıyordu. 16. yüzyılın ilk yarısı, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir ekonomik zenginleşme dönemiydi: Bu bayındırlıktan Yahudi toplumu da payını almıştı ve Yahudi sosyal yaşamının bu dönemde büründüğü yapının bir diğer nedeni de buydu.

Gayri Müslimler imparatorluğun kanunlarına uydukları ve vergilerini zamanında ödedikleri sürece, Osmanlılar onların kendi iç işlerini ne şekilde yürüttükleriyle ilgilenmiyorlardı. Osmanlılar Yahudilerin ne kadar vergi ödemesi gerektiğini kararlaştırdıktan ve cemaatin liderleri söz konusu meblağdan her bir kongregasyona ne kadar pay düştüğünü belirledikten sonra, her kongregasyon kendi üyeleri arasında aşamalı –zenginlerin daha fazla, yoksulların daha az ödediği– bir matrah belirlemek üzere ayrı bir değerlendirme yapardı. Bir yandan halihazırdaki üyelerin sinagoga bağlılığını korurken, bir yandan da diğer üyelerin vergi yükünü hafifletmek için zengin yeni üyeler edinmek her sinagogun çıkarınaydı. Zengin üyelerden bir grup ayrılıp yeni bir kongregasyon kurduğunda, daha az vergi ödemek durumunda kalacağı apaçık belliydi; doğal olarak, bu şekilde yer değiştirmek zenginler için son derece cazipti.[76]

S. Yérasimos, Señora kongregasyonu ve adını tanınmış kişilerden alan diğer kongregasyonların vergi matrahlarını araştırmış. Analizin kaynağı olan Sultan II. Mehmed vakfının 1595-1597 mal ve gelir sicillerinde, söz konusu kongregasyonların üyelerinin çoğu alt sınıf vergi mükellefi olarak sınıflandırılmış. Yérasimos'a göre, bunun nedeni bunların tanınmış kişilerin hizmetkârları ve çalışanları olmaları, dolayısıyla çok kısıtlı imkânlara sahip olmalarıdır.[77]

Görünüşe bakılırsa, vergilerden muaf tutulanlar ve yönetimin daha yüksek mevkileriyle iyi ilişkileri olan çok zengin bireyler, hem

sosyal hem de ekonomik nedenlerle, ancak işlerine geldiğinde, kendi sinagoglarında ibadet etmeyi, kendilerine bağımlı olanların ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyi ve kamu refahına katkı sağlamayı tercih ediyordu. Bir diğer olasılık, bunların, hem Yahudi cemaati içinde hem de dışında, kendilerine bağlı olanların vergi matrahlarını düşürmelerini mümkün kılacak ölçüde büyük bir nüfuza sahip olduklarıdır.

Üyelerin kongregasyonlar arası rekabetine zıt bir biçimde, tüm cemaatin ortak bir çıkarı paylaştığı durumlar da oluyordu. Dolayısıyla, en azından belli amaçlara yönelik olarak kongregasyonları aşan kurumlara sahip olmak gerekiyordu ki, söz konusu meseleler üzerinde görüş birliğine varılabilsin. Bu tavrı ilk sergileyenler Romaniotlardı; normalde bunlar kongregasyonun ileri gelenlerinin isteklerini hahambaşına sunar, o da tüm kongregasyonları bağlayan bir anlaşma hazırlardı. Ancak, seküler liderler, hahambaşını ikna edemeyeceklerini bildikleri durumlarda insiyatifi ele alarak –Karayime ders verilmesinin yasaklanması ve kâhya Sa'altiel olayında yaptıkları gibi– cemaati kendileri yönlendirerek istedikleri kararı çıkarırlardı.[78] Öte yandan, hahambaşı seküler liderlerin onun görüşlerine muhalefet edeceğini önceden sezmişse, inisiyatif alabilirdi; Haham Eliyahu Mizrahi'nin Yahudilere ait dükkânların Şabat günleri açılmasını engellemek istediğinde yaptığı gibi, hahambaşı, kendisinden talep edilmediği halde hüküm bildirirdi.[79] Romaniotların önayak olduğu anlaşmaların yeni gelenleri de bağlayıp bağlamadığı net değildir; daha önce gördüğümüz gibi, bunlar ancak kendi işlerine geldiğinde hahambaşının otoritesini kabul ediyorlardı.[80]

Kongregasyonları aşan bir otoriteye olan ihtiyaç ile Sefardilerin *rav ha-manhig* (hahambaşılık) otoritesini kabullenme konusundaki isteksizliklerinin yarattığı sürtüşme, Batı Anadolu'dan Tireli bir genç kızın nişan yemini (*kiduşin*) üzerine kopan skandalda açıkça kendini gösterir. *Kiduşin*, bir erkeğin müstakbel karısının Yahudi kanunlarına göre yalnızca kendisine vakfedilmesini güvenceye aldığı bir sözlü anlaşmadır: *Harei at mekudeşet li ke-dat Moşe ve-İsrael* (Bununla Musa ve İsrail kanunlarına göre bana vakfedilmiş oldun). Hayim Dutul, 1515-16 kışında, iki şahit huzurunda Moşe Maskut'un kızı Azize'ye bir altın yüzük verdiğini iddia ediyordu.

Bu aşamada evlilik tam olarak yerine getirilmemişse de, Azize'yi bu bağdan ancak boşanma azledebilirdi.

Ancak evliliğe karşı olduğu anlaşılan kızın babası, *kiduşin*'in hiç gerçekleşmediğini öne sürüyordu. Şahitlerden biri ünlü bir kumarbaz ve adı çıkmış bir yalancıydı; diğeri *kiduşin*'e şahit olmadığını itiraf etmişti. Dahası, *kiduşin* gerçekten yapılmış olsa Dutul gelinin babası ve babanın diğer kızının kocasını da davet etmez miydi? Bu arada, Dutul şehirde dolaşıp hem kızın, hem de annesinin sevgilisi olduğunu söyleyerek böbürleniyordu.

Bu tam da Yahudi cemaatinin daima kaçınmaya çalıştığı türden bir rezaletti. Evliliğin amacı Yahudi soyunun sürdürülmesiydi, dolayısıyla sorumlu kişilerin olaya el atması gerekirdi; bu, kişisel bir mesele değil, cemaati ilgilendiren bir sorundu.

Kongregasyonun hahamları Azize'yi evlilikten kurtarmak için kendi yetkilerinin yeterli olmadığını görünce, Haham Eliyahu Mizrahi'ye başvurdular; ancak o da bu vakaya karışmaktan kaçınmaya çalıştı. Buna rağmen, olayın önemi ve *kiduşin*'in ancak babanın ve kadının ailesindeki diğer erkek üyelerin huzurunda yapılması gerektiği kuralını pekiştirme isteği yüzünden, görüşünü açıklaması için Mizrahi üzerinde çok büyük baskı oluşturuldu.

Padişahın doktoru Yosef Hamon'un[81] Mizrahi'ye başvurması ve görüş bildirmesi için ona baskı yapmasından sonra, nihayet Mizrahi *kiduşin*'in gerçekleşmediğini ve kızın istediğiyle evlenmekte özgür olduğunu ilan etti. Sonra da şunları ekledi:

> Tire'nin kutsal cemaatinin, bu iffetli kız hakkında çirkin bir dedikodu yayan Hayim Dutul'u aforoz etmesi, onun da günahı için tövbe edip, tüm kutsal cemaat huzurunda sinagoga gelerek günahını kabul edene ve bağışlanması için Tanrı'dan ve kutsal Tevrat'tan ve tüm kutsal cemaatten af dileyene kadar öyle kalması münasiptir ve bundan sonra durumunun icabına bakılır; eğer kendisi cemaatin verdiği hükmü kabul etmezse, o zaman onun, şanı ve ihtişamını daim olsun, efendimiz padişahımızın yönetimi altındaki tüm cemaatlerden dışlandığını ilan ederiz ve herkes bunu duyup görür ve kimse bir daha böyle kötü bir şey yapmayı düşünmez. Ve her kim ki benim sözümü dinlerse, güven ve huzurla yaşar.

Böylelikle, Yosef Hamon, değil imparatorluk, İstanbul Yahudileri üzerinde dahi hiçbir zaman resmi bir yetkiye sahip olmadığı halde, kendi gücünü toplumsal politikaların biçimlendirilmesinde etkili olacak şekilde kullanabilmişti. Kendisi Romaniot *rav hamanhig*'den, aksi halde İstanbul Romaniot kongregasyonları dışında tanınmayan yetkisini kullanmasını istemişti; Mizrahi'nin yetkisine eklenen *hurmana demalka** etkili olmuş ve işe yaramıştı.

Haham Eliyahu Mizrahi'nin tevazuu, bu belgeyi dikkatli okuyan okurun gözünden kaçmamıştır. Mizrahi, burada Dutul'u aforoz etmemiş; daha ziyade, kendisi Tire cemaatine böyle yapmalarını tavsiye etmiş ve eğer Dutul pişman olmazsa, "o zaman onun tüm cemaatlerden dışlandığını ilan ederiz," demiş. Kuşkusuz burada niyet edilen şey, cemaatleri aşan bir otoriteyle uzlaşmaları için Dutul'a ve diğerlerine gözdağı vermekti ancak otoritenin sözde sahibinin o otoriteyi sınamaya belli ki ne cesareti ne de isteği vardı.[82]

Sefardi kongregasyonları liderlerinin, şehre yerleştikten kısa süre sonra kongregasyonlarüstü bir kurum oluşturdukları anlaşılıyor. Bu kurum ayrıca, Sefardi kongregasyonların çıkarlarını güvenceye almak için, bunların Romaniotlarla ortak hayır dernekleri kurmasını engellemişti.[83]

Romaniot liderlerin belli konulardaki sözleşmeleri ve Sefardi liderlerinin diğerlerinden ayrı anlaşmaları dışında, tüm Yahudi cemaatinin ileri gelenlerinin uzlaşmasını gerektiren meseleler vardı. Bunlardan biri, Osmanlıların talep ettiği vergilerden her bir kongregasyona ne kadar pay düştüğünün kararlaştırılmasıydı.[84] Bundan başka, ahlak ve siyasetle ilgili konularda alınan kararların, cemaatin tümü tarafından tanınmadığı sürece, hiçbir ağırlıkları yoktu.[85] Bir de, Yahudi olmayanlar karşısında Yahudi cemaatini ekonomik bakımdan güçlendirmek için oluşturulmuş Yahudi nizamnameleri olan *hazakot*[86] vardı; sözgelimi, Yahudi olmayan birine ait olup halihazırda başka bir Yahudi tarafından kiralanmış bir mülke bir Yahudinin talip olması, ya da başka bir Yahudinin Yahudi olmayan uzun süreli iş ortağını elinden almaya çalışması ya-

* Padişahın resmi yetki onayı. ç. n.

saklanmıştı. Yahudi olmayan kişilerden kiralanmış taşınmaz mülkler konusundaki *hazakot*'tan doğan meselelerle ilgilenen kongregasyonlarüstü devamlı bir hâkimler kurulunun (*dayanei ha-hazakot*) varlığı, bu düzenlemenin bir sonucuydu.[87]

Tüm bu sorunlar, kongregasyonlarüstü bir otoriteye itaati ve Yahudi cemaatinin topyekûn değerinin, bireyler ve küçük örgütlenmelerin sınırlı çıkarlarından üstün olduğunun kabullenilmesini gerektiriyordu. Kongregasyonların her konuda birbirleriyle uzlaşmamış olmaları, kongregasyonların tekil gücünün İstanbul'daki Yahudi cemaatinin şekillenmesinde ana etken olduğunu gösterir.

16. yüzyıl İstanbul'undaki Yahudi cemaati, birbirine zıt bu güçlerin –üyeleri dışarı doğru iterek, kongregasyonlara ayrılmaya ve dağılmaya yol açan bir merkezkaç kuvvet ile cemaatleri kongregasyonlar üstü bir yapıya yönelterek, üyeleri kendi sinagoglarında kalmaya zorlayan merkezcil bir gücün– yansımasıdır.

VII
Etnik Gruplar Arasında İlişkiler

İber Yahudileri, son beş yüz yıl boyunca, İstanbul'daki Yahudi gruplarının hemen hemen hepsini –Aşkenaziler, İtalyanlar, Fransızlar ve bilhassa Romaniotları– asimile etmiştir. Ayırıcı özelliğini hâlâ azimle koruyan tek grup Karayim cemaatidir; ancak bunlar da yıllar geçtikçe epey değişmişlerdir. Köken olarak Romaniot (Rumca konuşan) bir grup olan Karayim, 19. yüzyılda Kırım'dan gelen göçmenlerin arasında eriyerek, *Krimçak* (Türkçe konuşan) bir cemaat haline geldiler.

Yahudi Cemaatinin Sefardileşmesi: Sefardileşmenin Boyutları ve Sınırları

16. yüzyılda İstanbul'da başlıca iki Yahudi grup vardı: Romaniotlar ve İber Yahudileri. Osmanlı nüfus sayımları, Romaniot nüfusunun 1535-1688 yılları arasında azaldığını gösteriyor. Peki, bu beklenmedik gelişmenin nedeni neydi ve bu değişim ne zaman gerçekleşmişti? Romaniotlarla yeni gelenleri ayıran başlıca engel dinsel ritüeller ve dildi. İstanbul'dan küçük pek çok Osmanlı şehrinde, öteki gruplar, 16. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İber Ya-

hudilerinin ritüellerini benimsemişlerdi[1]; İstanbul'da ise, şehrin yerlileri, Romaniot dini âdetlerini uzun bir süre daha korudular.

Bunların geleneksel ibadetlerini korumalarının ardındaki daha da önemli neden, *sürgün* olmalarıydı: Zira, her şeyden önce, hareket özgürlükleri üzerindeki kısıtlamalar, onların başka mahallelere taşınarak asimile olma şanslarını azaltmıştı; ikincisi, bu kısıtlamalar yüzünden yeni gelenler onlarla evlenmekten kaçınmıştı.[2]

Asimilasyon önündeki ikinci bariyer, dildi. 1478'de İstanbul'da 8951 Müslüman hane ve Ermeniler hariç 3151 Hıristiyan hane bulunuyordu.[3] R. Mantran, 1691'de gayrimüslim nüfusun (Rumlar, Ermeniler ve Yahudilerin) oranını % 42 olarak hesaplamıştı.[4] Osmanlı genel nüfus sayımına göre, 1830-1840 yılları arasında şehrin nüfusunun % 47, 9'u Müslümandı.[5] O halde, yüzyıllar boyunca, nüfusun neredeyse % 40'lık bir kısmı Rumca konuşmuştu. Bu kültürel ve dilsel çevrenin İstanbul'daki Romaniot kimliğini korumuş olması beklenirdi. Peki durum neden böyle olmamıştı? Her ne kadar Romaniotların sayısındaki azalmanın ne boyutta ve hızda seyrettiğini belirlemeye yarayacak kesin verilere sahip olmasak da, elimizde bazı ipuçları mevcut.

16. yüzyılın başlarında, İspanyol Yahudileri hâlâ Yahudi toplumuna uygun miktarda et tedarik edilmesi hakkı gibi basit konularda Romaniotlarla kavga ediyorlardı. Bunlar aynı zamanda, kendi ritüelleri ve âdetlerini koruyor, işlerine gelmeyince Haham Moşe Kapsali ve Haham Eliyahu Mizrahi'nin otoritesini tanımıyorlardı.[6]

Ancak Haham Eliyahu Mizrahi'nin öldüğü sıralarda, İspanyol âdetleriyle yerel âdetler arasında belirgin bir uyuşmazlık ortaya çıkmıştı. Sözgelimi, İbrani yeniay arifesinde Yahudilerin ağıt yakma âdetiyle ilişkili olarak Haham Eliyahu HaLevi'ye, yeniay cumartesi gününe denk geldiğinde dahi bu ibadetin yapıldığı İspanyol usulüyle ilgili ne düşündüğü sorulmuştu. Haham HaLevi soruyu soranı azarlayarak, cumartesi günü matem tutmanın kesinlikle yasak olduğu yanıtını vermişti. Gerek bu soru, gerekse yanıt, Romaniot âdetlerinin kendini savunma konumunda olduğunu gösteriyordu.[7]

Haham Eliyahu HaLevi'yi 1510'da Romaniot *mahzor*'unu yayımlamaya iten şey, Romaniotların, İber Yahudileri karşısında kendi özel geleneklerini savunma arzusu olsa gerektir. *Mahzor*, o zamana kadar yalnızca Romaniot kongregasyonlarına bağlı az sayıda rabinik liderin kitaplığında elyazması formunda bulunan, Romaniot usulü yıllık ibadet kitabıydı.[8] Romaniot liderler kendi cemaatlerinin özgün kimliklerini korumalarını istediklerinden, bunu teşvik etmek için özel tedbirler almaları gerektiğini fark etmişlerdi.

Bir yandan İber âdetleri Romaniot ayinlerine bu şekilde baskın çıkmaya çalışırken, Rumca, İstanbul'un Romaniot Yahudileri arasında, en azından 16. yüzyıl ortalarına kadar epey canlı kaldı. 1557 yazında Eli'ezer ben Gerşom Sonçino, küçük öğrenciler için, İbrani alfabesiyle, İspanyolca ve Rumca tercümeli bir Pentateukhos [Tevrat'ın ilk beş kitabı] bastı. Böyle bir kitap basmasının gerekçesi, (sırasıyla) Rumca ve İspanyolca'nın "Osmanlı topraklarında ikamet eden... insanlarımız arasında kullanılan iki yaygın dil" olmasıydı.[9]

Haham Yosef İbn Lev, daha 1570'lerde İstanbul'daki örgütlenmenin Selanik'tekinden farklı olduğuna dikkat çekiyordu. Selanik'teki her dil grubunun kendine ait bir kongregasyonu olduğunu, İstanbul'da ise insanların bir sinagogdan diğerine geçtiğini yazmıştı. Haham kendi savunduğu görüşü pekiştirmek için durumu abartmış olabilir, ama bu en azından kongregasyonlar arasındaki sınırların kapalı olmadığını gösterir.[10]

İnsanların dili ve dini usulleri bakımından kendilerininkinden farklı kongregasyonlara geçmesi, (genelde çok sayıda kongregasyon üyesini yerinden eden) yangınlar ya da etnik gruplar arası evlilikler nedeniyle, zorunluktan kaynaklanmış olabilir. 1539 ve 1554'te Haliç'in güney kıyısını harabeye çeviren büyük yangınlar, Yahudileri, tek seçeneğin farklı âdetleri olan kongregasyonlara katılmak olduğu bölgelere taşınmak zorunda bırakmış olmalı.[11] Bugün Yeni Cami'nin bulunduğu yerde 1569'da çıkan bir yangın, daha cami inşa edilmeden önce, Hasköy ve başka bölgelere doğru bir Yahudi göçünü tetikledi.[12] İstamati soyadını taşıyanların yüksek

TABLO 2. Hasköy Mezarlığı'nda Etnik Dağılım (1582-1700)

	1582-1608		1609-1623		1624-1700	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
İber	16	21,9	5	23,3	259	29,1
Romoniot	23	31,5	4	14,2	119	13,6
Aşkenazi	5	6,84	2	9,0	78	8,9
İtalyan	2	2,7	0	0,0	10	1,1
Ortadoğulu (Mizrahiyim)	0	0,0	0	0,0	30	3,4
Fransız	1	1,35	0	0,0	7	0,8
Mağribi	0	0.0	0	0,0	6	0,68
İber ve Romaniot	2	2,7	1	4,5	24	2,75
Aşkenazi ve Romaniot	0	0,0	0	0,0	4	0,45
İtalyan ve Romaniot	2	2,7	0	0,0	5	0,57
İber ve İtalyan	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Aşkenazi ve İtalyan	0	0,0	0	0,0	0	0,0
İber ve Aşkenazi	0	0,0	0	0,0	0	0,0
İber ve Ortadoğulu	0	0,0	0	0,0	3	0,34
Romaniot ve Ortadoğulu	0	0,0	0	0,0	2	0,22
Fransız ve İber	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Mağribi ve İber	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Bilinmeyen	22	30,0	8	38,0	324	37,1

sayıda olması[13], Romaniot Yahudilerin Samatya'dan Hasköy'e göçünün bir yansımasıdır. Bu etkenler, Romaniotların en sonunda İber Yarımadası'ndan göçen grup tarafından asimile edilmelerini açıklayabilse de, 16. yüzyılın ilk yarısı boyunca Romaniotların Hispanikleşmesinin ne hızda gerçekleştiğine dair pek fikir vermez.

Hasköy mezarlığındaki mezar taşları konulu bir inceleme, Yahudi toplumundaki etnik gruplar arası evliliklere dair bazı işaretler verir. Söz konusu çalışma 17.500 m^2'lik alan içindeki 28 araziyi kapsar. Okunabilir 4814 mezar taşı arasında 966'sı 1582-1700 yılları arası dönemdendir. Bu taşlardan 63'ünde, etnik kökenlerle kesin olarak ilişkilendirilebilen isimler yer alıyordu. Tablo 2'de bu 966 mezar taşındaki isimlerin etnik kökenlere göre dağılımı, 1582-1608, 1609-1623 ve 1624-1700 yılları arasındaki Osmanlı sayımlarına karşılık gelen üç döneme ayrılarak veriliyor. Karışık (karma) evlilikleri gösteren isimler de listeye dahil edilmiş. Kimliği belirlenemeyen isimler çok sayıda olduğundan, hata payı epey yüksek.

TABLO 3. Hasköy Mezarlığı'ndaki Etnik Dağılım ile Osmanlı Nüfus Sayımı'na Göre İstanbul'daki Yahudilere İlişkin Verilerin Karşılaştırması

	Hasköy Mezarlığı		Osmanlı Sayımları
	% tüm m. taşları	% kime ait olduğu görülebilen m. taşları	% İstanbullu Yahudiler
	1582-1603		**1603-1608**
Romaniot	**31,5**	45,0	55,6
Aşkenazi	**6,48**	9,8	5,9
İber	21,9	31,3	38,5
	1609-1623		**1623**
Romaniot	14,2	30,7	57,0
Aşkenazi	9,0	15,3	1,5
İber	23,3	38,4	41,5
	1624-1700		**1688**
Romaniot	13,6	27,1	27,8
Aşkenazi	8,9	14,2	4,1
İber	29,1	46,3	68,1

Dikkate alınması gereken bir diğer nokta, Ortadoğu Yahudilerinin çoğunun (bilhassa Mizrahi adını taşıyanların) Romaniot olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Bunlar, şehre Kovulma'dan önce göç etmiş Yahudilerdi ve şehrin yerlisi Yahudiler tarafından Doğulular olarak tanınıyorlardı. Sayıları çok az olduğundan, Romaniotlar tarafından kültürel asimilasyona uğratılmışlardı.

Tablo 3, Hasköy mezarlığındaki etnik dağılımı, Osmanlıların İstanbul sayımlarındaki Yahudi etnik dağılımı ile kıyaslıyor. Bu tablo, aslen İber Yahudilerinin yerleşiminden sonra nüfusu artan Hasköy ve Galata semtlerinin özgünlüğünü gösterir. İber-Romaniot ve İber-Doğulu karması isimlerin yüzdesi çok yüksek değildir ve fazla değişim göstermez: 1582-1608'de % 2,7 iken, 1624-1700 yıllarında % 3,09'a çıkar (Tablo 2)[14]; bu durum, söz konusu dönemde böyle evliliklerin pek yaygın olmaması gibi basit bir olguyla açıklanabilir. Öte yandan, bu olgu, Romaniotların sayısının zamanla azalmasına da bir açıklama getirebilir. Karma evlilikler vuku bulduğunda kültürel olarak Romaniot taraf çekinik, İber taraf baskın-

dı. Romaniot ve İspanyol Yahudileri arasındaki karma evlilikler, 17. yüzyıl sonuna dek sık gerçekleşmediklerinden, önemli bir etken olmadılar. Son ama bir o kadar önemli bir nokta da şu ki, Romaniotlar arasındaki içevliliklerin, bu grubun demografik gerilemesinde başlıca etken olduğuna inanıyorum. Sefardiler Sicilya, Güney İtalya, Güney Fransa ve Aşkenazi Yahudileri ile karma evlilikler yaparken, Romaniotlar, 17. yüzyıl sonuna kadar, muhtemelen onlarla karma evlilik yapacak kişiyi etkileyen sürgün statülerinden dolayı, neredeyse yalnızca kendi içlerinden kişilerle evlendiler.[15]

1555'te İspanyol cemaatin liderliğini İtalyan kökenli olan Haham Yehoşu'a Tzontzin yapıyordu; bu durum, haham seçilirken onun kökeninin, örf ve âdetlerinin çok önemsenmiyor olabileceğine işaret eder.[16] Öte yandan, meşhur Ancona limanı boykotu sırasında, haham açıkça İtalyan çıkarlarıyla özdeşleştiğini gösteren bir tavır almıştı. O, diğerlerinin hepsinden farklı kökenleri ve kimlikleri nedeniyle İtalyanların tavrının İber Yahudilerininkinden farklı olduğunu, Romaniotların ise az çok tarafsız olduklarını savunmuştu.[17]

Özetle: 16. yüzyılın ilk yarısında İber Yahudilerinin kültürel ve demografik baskıları gitgide yoğunlaştıysa da, sınırları belirgin, ayrı etnik gruplar hâlâ vardı. Bilhassa Romaniotlar ve bir ölçüde de Aşkenaziler, kendi özgün karakterleri ve âdetlerini korumaya devam ediyorlardı.

İber Yahudileri ve İspanyol Milleti

İber Yarımadası'ndan gelen göçmenler, yeni bir dünyada, çok sancılı bir yerleşim ve uyum sürecinden geçmişlerdi. Resmi dil olan Türkçeyi de, yerel dil olan Rumcayı da bilmiyorlardı. Yeni vatanları, en azından biri kendilerine tamamen yabancı olan Rum ve Türk kültürlerinin kesişme noktasıydı. Yeni gelenler kendilerini ve İspanyol kültürünü üstün görüyorlardı; vatanları olarak gördükleri topraklardan kovulmuş olsalar bile, nesiller boyunca geldikleri yerin geçmişine ve kültürüne bağlı kaldılar. Bu onların kimlik bilincine de yansıdı.

Zaman geçtikçe, İber Yahudileri kendilerini gitgide daha çok yeni vatanlarına ait hisseder oldular, ama bu arada İspanyol Milletine, daha doğrusu İspanyol Yahudi Milletine olan güçlü aidiyet hislerini de kaybetmediler. 20. yüzyılın başına kadar, Türkiye ve Balkanlar'da "İspanyol" sözcüğü "Yahudi" anlamında kullanılıyordu.[18] Dolayısıyla İspanyolca konuşan ya da İspanyol veya İber ismine sahip herkes, hemen Yahudi olarak teşhis ediliyordu. Osmanlı İmparatorluğu kalıntıları üzerinde ulus devletler kurulunca, bu kültürel kimlik büyük ölçüde silindi.

Vatanlarından koparılmalarının hemen ardından kimlik sorunu İber Yahudilerinin zihinlerini meşgul etmeye başlamıştı. Temelde hukuki olmaktan ziyade sosyo-psikolojik olan "Biz kimiz?" sorusu üzerine, yoğun hukuki tartışmalar yürütüyorlardı. İber Yahudisi göçmenler kimlerin kendi gruplarına ait olduğunu netleştirme ihtiyacı duydukları ve o grubu güçlendirmek istedikleri için, bu meseleyle ilgilenmek zorundaydılar. Bu sorunu yalnızca kendi aralarında değil, başka Yahudi etnik gruplarının üyeleriyle de tartışıyorlardı. Bu tartışmanın halkın gündemine girmesi göçten kısa süre sonra olsa da, kökleri çok daha gerilere, İspanya'dan kovulmalarının epey öncesine uzanıyordu.

Kovulma, 1000 yıllık bir sosyal dokuyu yok etmişti. Fiziki ayrılık, aileleri parçalamış ve sosyal bağların çözülmesine yol açmış, Yahudi hukukunda (*halakha*) acil çözüm bekleyen çok sayıda sorun yaratmıştı.

Bunlardan biri, oğlan doğurmamış olan dullar sorunuydu. Bir kadının kocası öldüğünde, eğer kocanın bir erkek kardeşi varsa, Yahudi kanunları kayınbirader evliliğini şart koşuyordu (İbranicede *yibum*); dul kadının, ölen adamın ismini sürdürecek bir erkek çocuk doğurabilmek için –kadın, kayınbiraderini onunla evlenme yükümlülüğünü feshetmeye (*halitza*) ikna edemediği sürece– kayınbiraderi ile evlenmesi şarttı.

Peki ya göçmen bir dulun, İber Yarımadası'nda kalmış ve Hıristiyanlığa geçmiş kayınbiraderinin *halitza*'sına ihtiyacı olursa? Kadın, adam onu azat etmeye gelene kadar beklemek zorunda mıydı? Ya da adam dönme olduğundan, Yahudilerle ilişkisi kesilip ölü

kabul edilmeli, dolayısıyla dul kadının yeniden evlenmek için özgür olduğu mu düşünülmeliydi? Haham Ya'akov İbn Haviv, Selanik'in İber Yarımadası'ndan gelen hahamlarından söz ederken, bir Yahudinin günah işlemiş olsa da Yahudi olarak kaldığı şeklindeki Yahudilik düsturuna dikkat çekmişti; din değiştirmek, belli hukuki eylemler konu olduğunda *anusim*'in (zorla dini değiştirenlerin) Yahudiliğini geçersiz kılmıyordu. Bunun ardındaki mantık basitti: "Yarın buraya gelecek bu insanları [*anusim*] şimdi nasıl büsbütün mürtet diye yargılayıp dışlayabiliriz?"[19])

İbn Haviv'i bunu söylemeye iten şey hukuk değil, duygularıydı ve Kovulma'dan sonraki ilk kuşakların Yahudi toplumunun sınırlarına ilişkin yaklaşımını yansıtıyordu. O, bu kadınların evlenmesine izin vermekle, aslında İspanya'daki sevgili akrabaları ve dostlarının artık Yahudi olmadıklarını ve kendisini onlarla birleştiren bağları kesip attığını söylemiş olacaktı. Kararı, dulları fiilen bir *'aginut* durumuna (Yahudilik kuralları çerçevesinde boşanamadığı için yeniden evlenmesi mümkün olmayan bir kadının "zincirli," ya da belirsiz durumu) mahkûm etse bile, bunu yapamazdı.

Bir Romaniot olan Haham Moşe Kapsali, bu durumdaki kadınların evlilik bağından azat edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Kapsali, hukuki sebepler dışında, her kim ki Yahudiliğe geri dönmüş kadınları *'aginut* durumuna zorlarsa, onları cemaate dönme arzularını yeniden gözden geçirmeye zorlamış olur, diyordu. Ona göre böyle bir bilgin, *anusim*'i küçümsemiş oluyordu ve bilerek ve şeytani niyetle bu kadınları günaha sürüklemiş biri olarak görülmeliydi.[20] Kapsali İspanya ya da Portekiz'de kalmış olan *anusim* sorununu fazla irdelemeyip, yalnızca Museviliğe dönmüş olanları göz önüne almıştı. Yine Romaniot Haham Eliyahu Mizrahi de, Kapsali ile aynı görüşteydi. Onun "kardeşleri" *anusim* olmadıklarından, *anusim*'in Yahudi olmadıklarını ilan etmek onun için sorun değildi. Kendisi, kan akrabalığı anlamındaki kardeşlik ile dini-hukuki anlamdaki kardeşlik arasında bir fark olduğunu iddia ediyor, kişinin, din değiştirdiğinde, bunun bedeli olarak ikinci anlamdaki kardeşliği kaybettiğini söylüyordu. Bu suretle, Mizrahi dulları kayınbirader evliliğinden muaf görüyordu.[21]

İbn Haviv'in hükmü kovulup gelen kuşak için çok önemliydi. İbn Haviv, Yahudi halkının sınırlarının yalnızca "ifsat diyarından" (*mekom ha-hafekha*) kaçmayı başarmış olanları değil, şu ya da bu nedenle orada kalmaya zorlanmış olanları da kapsadığını söylüyordu. O, geride kalmış olanların yeni yaşam biçiminden huzur duymadıklarını, onu değiştirmenin yolunu aradıklarını düşünüyordu. Ona göre, Yahudi asıllı bir anneden doğmuş olan herkes, İspanya ve Portekiz'de Hıristiyan olarak yaşayanlar da dahil, Yahudiydi. Dolayısıyla, İbn Haviv'in (İspanyol olmayan bir haham için anlaşılmaz olan) hükmü, İber Yarımadası'ndan gelen göçmenler kadar Yeni Hıristiyanların da Milletin bir parçası olduğunu varsayıyordu. Millet, İbn Haviv ve diğer tüm İber Yahudileri için, İber-Yahudi Milleti anlamına geliyordu.

İber Yahudilerinin millet kavramı, İber Hıristiyanlarının Yahudi Milleti kavramıyla benzerdi. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İspanyol Yahudileri, İber Yarımadası ve diğer Hıristiyan topraklarındaki Yeni Hıristiyanları her bakımdan kendi kardeşleri olarak görüyorlardı ve Hıristiyan komşuları da aynen onlar gibi düşünüyordu. Onların gözünde, bir Yeni Hıristiyan, Hıristiyanlık dininin bütün gereklerini titizlikle yerine getirse bile Yahudi olarak kalıyordu. Bu bakış açısı Kovulma'dan sonraki kuşaklar boyunca devam etti. İspanyol ailesinde aile itibarının (*honra*) korunmasının en önemli yolu *pureza de sangre*'nin (aile kanının saflığının) katı bir biçimde gözetilmesiydi; İspanyollar Yeni Hıristiyanlarla evlenmemeye özen gösterdi ve kanlarının saflığını kanıtlamak için uzun şecereler tuttular.[22]

İber Yahudisi mefhumu, hem bu grubun kendi üyeleri, hem de onun ortaya çıktığı toplumun değerleri ve kültürü tarafından yaratıldı. Yeni Hıristiyanlar üzerindeki aşırı baskılar, onların derin bir dayanışma ve kader ortaklığı duygusu geliştirmelerine yardım etti. Birbirlerine yardım etmek için çok büyük çaba gösterdiler. İtalya kıyılarına varmayı başarabilenler, yarımadada geride bıraktıklarını kurtarmak için inanılmaz çarelere başvurdular ve Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşen Yahudiler, Hıristiyan topraklarında kalanlara yardım etmek için ellerinden geleni yaptılar. Bu faaliyet-

lerin en meşhuru muhtemelen, 1540'lı ve 1560'lı yıllar arasında, ajan şebekeleri aracılığıyla Yeni Hıristiyanların İber Yarımadası'ndan kaçıp Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmalarına yardım eden Doña Gracia ve yeğeni Don Yosef Nasi'nin girişimiydi.

Hıristiyan olarak dünyaya geldikten sonra İber Yarımadası'ndan göç etmiş olan pek çok Yeni Hıristiyan, "putperest ülkeler" dışında bir yere göç etme zorunluluğu hissetmedi. Bunlar ya kendi çifte kimliklerini kabullendiler ya da bir Hıristiyan hükümdarın dinsel geçmişlerinin deşilmeyeceğine dair vaadiyle yetinmeye razı oldular. Yahudilik hukuku bir Yahudinin Yahudiliği yaşamaktan vazgeçmektense ölmeyi tercih etmesi gerektiğini söylese de, bu insanlar dünyanın başlarına yıkılmadığının ve onlar din değiştirmiş olsa da hayatın devam ettiğinin farkındaydı. Bu durum, İber Yahudisi özgün kimliğinin sınırlarının yeniden tanımlanmasını gerekli kıldı.

Böyle bir tanım değişikliği kolay iş değildi. Bir dulun kayınbiraderinin İber Yarımadası'nda bulunması durumunda bile kayınbirader evliliğini onaylayan *halakha* hükmü, 16. yüzyıl ortasında yeniden, ancak bu defa büyük kuşkularla, onaylandı. Yüzyılın başında Haham İbn Haviv'in hükmü ile, elli yıl sonrasının gerçekleri arasındaki uyuşmazlık, sonraki dönemde *halakha* otoritelerinin yazdıklarında göze çarpar. 1555'te Selanikli Haham Şemuel de Medina, yarımadadan ayrılmış ama bir Yahudi yerleşimine taşınmamış olan *anusim*'in durumunu ele almıştı; bu kişiler Engizisyon'un onlara erişemeyeceğini düşündükleri Hollanda ülkelerine yerleşmişlerdi.

Haham şöyle yazmıştı: "Günümüzün *anusim*'inin yüreklerinde ve gözlerinde pişmanlık var ve yürekler bağışlaması yüce olan Tanrı'ya geri dönmek için bir açık kapı bulmaya can atıyorlar." Ancak yine aynı *responsum*'da, haham Yeni Hıristiyanların hepsini bir tutmanın doğru olmayacağını kabul ediyordu; onların tümünü Yahudi Milletinin bir parçası olarak görmeye isteksizdi:

> Zorla dininden döndürülmeye (şemad) maruz kalmış, bizzat din değiştirmeleri hükmünü veren o putperestler arasında uzun yıllar kalmış ve

> Tanrı'ya korkusuzca tapınabilecekleri başka bir ülkeye kaçarak ruhlarını şemad'dan kurtarmamış olan anusim'in durumu iyice soruşturulup araştırılmaya değer. Eğer aralarında, kaçıp kendilerini şemad'dan kurtarabileceği halde bunun yerine istemeden din değiştiren ve zamanla kutsal boyunduruktan sıyrılan varsa, onlar Tevrat'ın zincirlerini kırmış ve kendi özgür iradeleriyle Tevrat'ın tüm emirlerini çiğneyerek ve hatta Yahudilere zulmederek kâfirlerin kanunlarını benimsemiştir.[23]

Haham Şemuel de Medina'ya göre, bu *anusim*'in, İsrail Milleti içinde yeri olamazdı. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu yerine Hollanda ülkelerine yerleşmeyi tercih etmiş olanların bile Yahudiliği şaibeliydi çünkü, "onlar Hollanda ülkelerinde, Portekiz'de olduklarından daha mürtet ve daha kâfirdir." Bu sözlere dayanak olan Medina'nın yorumuna göre, Portekiz'de Museviliğe bağlılığını sürdürmek isteyen Yeni Hıristiyanlar, bunu yapmak için kendi canlarını ve mallarını tehlikeye atacak kadar büyük bir gayret göstermek zorundaydı. Oysa bunlar Yahudiliği yaşamakta özgür oldukları Hollanda ülkelerine ulaştıklarında, dinine bağlı Yahudiler olmak için yaşam biçimlerini değiştirip değiştirmemek ya da bunu hangi ölçüde yapacakları, bir tercih meselesi haline geliyordu. Zorlama olmadığında, bunlar eski-yeni dinlerinin emirlerini yerine getirmeye heves göstermeyip, sırf kendilerinin Yahudi olduğunu beyan etmekle yetiniyorlardı.

Haham Şemuel de Medina'nın 1506 Selanik doğumlu ve dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşenlerin ikinci kuşağından olması, onun Yeni Hıristiyanlarla olan duygusal bağının zayıflamasını açıklayabilir.[24] Öte yandan, Osmanlı İmparatorluğu'na 16. yüzyıl ortasında gelmiş olan yeni göçmenler, İber Yarımadası ve başka yerlerdeki soydaşlarına karşı, kovulan kuşaktan olan göçmenlerle aynı yakınlığı hissediyorlardı.[25]

İkinci kuşak göçmenlerle yeni göçmenlerin Hıristiyan ülkelerdeki kardeşlerine karşı yaklaşımları arasındaki farkı gösteren çarpıcı bir örnek, Papalık Devletleri'ndeki Ancona boykotunda görülebilir. 1547'den itibaren, Portekizli bir grup Yeni Hıristiyan'ın Yahudilik dinini Ancona'da özgürce yaşayabilmelerine izin verilmiş-

ti. Ancak 1555'te IV. Paulus papalık tahtına geçtiğinde, Papalığın genelde Yahudilere ve özelde Ancona'daki Portekiz Yahudilerine olan tavrını değiştirdi. Bunlar Portekiz'de Hıristiyan olarak hayatlarını sürdürmüş ve sonradan Papalığa geldiklerinde Museviliklerini açıkça yaşamış oldukları için tutuklandılar, işkence gördüler ve mürtetler olarak yargılandılar. Otuz sekizi tekrar Hıristiyanlığa döndü ve kadırgalarda kürek mahkûmu olarak çalışma cezasına çarptırıldı; biri intihar etti; yirmi dördü Ancona'nın meydanında kazığa bağlanarak yakıldı.

O sırada İstanbul'da epey tanınmış bir aile olan Nasi ailesi, onların Osmanlı tebaasından olduklarını öne sürerek mahkûmlardan bazılarını kurtarmak için büyük çaba gösterdiyse de sonuç alamadı. Mahkûmların yakılmalarından sonra Nasi ailesi Ancona limanına boykot düzenledi; amaç Adriyatik ticaretini Portekizli Yahudilerin bazılarının sığındıkları Urbino Düklüğü'ndeki komşu liman Pesaro'ya yöneltmekti. Ancak Yahudiler arasında boykot lehine bir uzlaşmaya varılamadı. Pek çok Yahudi tüccar, kendi ticari çıkarlarına öncelik vererek Yahudilerle dayanışmaya girmeyi reddederken, diğerleri boykotun Ancona Yahudilerini tehlikeye attığından yakındı.

Yahudi cemaatindeki iç anlaşmazlık iki mesele etrafında dönüyordu: Nasi ailesinin Osmanlı İmparatorluğu Yahudilerine (ya da en azından İstanbul Yahudilerine) hükmetme mücadelesi ve İber Yahudisi kimliği ile özdeşleşme. Sorun, dayanışma gösterisinin İtalya'daki Yahudileri ve Osmanlı Yahudilerinin ekonomik çıkarlarını tehlikeye atmasına değip değmeyeceğiydi. İstanbul'daki Romaniotlar meseleyi pek umursamadılar; İtalya ile ticaret yapmadıkları ve orada akrabaları olmadığı için, boykot anlaşmasını imzalayıp imzalamamak umurlarında değildi. Hıristiyan ülkelerden daha yeni kaçmış olan İstanbul'daki Portekizli Yahudiler, kardeşleri ve iş ortaklarının intikamını alan bu antlaşmayı seve seve imzaladılar. İstanbul'daki köklü İspanyol cemaatleri arasında ise bir fikir birliği yoktu. Ancak boykota karşı en sert muhalafet, üyeleri İtalya'daki kardeşlerinden endişe eden İtalyan cemaati tarafından dile getirildi. Bir İspanyol cemaatinin başında bulunan İtalyan Ha-

ham Yehoşu'a Tzontzin, Osmanlı sığınağına yerleşmek yerine putperest topraklarında kalmayı seçmiş olan İber Yahudilerine karşı diğer Yahudilerin bakış açılarını şöyle ifade etmişti:

> Kardeşlerimizin dökülen kanını yerde bırakmamak için bu anlaşmayı onaylamanın bir Tanrı buyruğu olduğu söylenemez. Bu Yahudiler eskiden Portekiz'deki kâfirlerin kanunlarına uygun yaşıyordu ve Musa ve Yudit'in kanunlarına göre Kutsal Huzurun (Şekhina) kanatları altında yaşamaya başladılar. Bunlara türlü türlü vaatlerde bulunulmuş olsa bile, Kâfirlerin topraklarında yerleşmemeleri gerekirdi, zira mantık sahibi herkesin çok iyi bildiği gerçek şu ki Kâfirler onlardan intikam alacaktı, zira onların inancını inkâr etmişlerdi. Onlar kendi kendilerine zarar verdiler ve kendi hayatlarını kendi elleriyle bitirdiler... ve bu yüzden kendileri günah işlediler; onların matemini tutmamız ya da intikamını almamız için bir sebep yok.[26]

Boykot konusunda Yahudiler arasındaki ayrılık, yalnızca ekonomik çıkarların farklılığını değil, aynı zamanda Kovulma'dan beridir geçen altmış dört yıl boyunca İber Yahudilerinin gözünde İber kimliğinin geçirdiği değişimleri de yansıtıyordu. Bir yandan kovulan kuşağın torunları Hıristiyan topraklardaki kardeşlerinden duygusal bir kopuş sürecinden geçiyorlardı. Bunlar, geride kalmış olanların, şahsiyetlerini ve dinlerini kaybetmekten korkmadıklarına inanıyorlardı. Ancak öte yandan, yeni gelenler arasında duygusal bağlılık hâlâ güçlü ve canlıydı. Onlara göre, Yahudi soyundan olan herkes –ister Engizisyon'un boyunduruğunda, ister İslam topraklarında olsun, Yahudiliğini açıkça yaşasın yaşamasın– hâlâ İber Yahudi Milleti'nin bir parçasıydı.[27]

VIII
Toplumsal Davranış Kalıpları: Aile

İstanbul Yahudilerinin ailevi tarihine ilişkin bulgular incelendiğinde, Sefardi Yahudileri, Kovulma'dan sonraki kuşakta cemaatin yalnızca % 40'ını oluştursa da, sonraki kuşaklarda Yahudi ailesinin geneline özgü önemli niteliklerin oluşumunda bilhassa bu grubun yaşadığı kargaşa ve travmalar belirleyici oldu. İber Yahudisi aileler, kısmen İspanya ve Portekiz'deki olaylar sırasında, kısmen de Osmanlı topraklarına yolculuk boyunca, parçalanmış ve farklı yerlere dağılmıştı. Tüm bu olaylar zinciri, İbranicede, bir başka dine geçmek ya da fiziki imha anlamlarına gelebilecek *şemad* sözcüğüyle anılır. Bu çifte anlamı tam olarak kavrayabilmek için, İber Yahudisi ailenin akıbetinin daha kapsamlı bir biçimde ele alınması gerekir.

Kriz ve Gelenek

Aile birimindeki ilk çatlak, 1492'de kovulma emrinin çıkmasından sonra bazı aile üyelerinin göç etmek yerine din değiştirerek ülkede kalma kararıyla belirdi. Bazı aileler ebeveynlerinden birini bırakıp Portekiz, İtalya ya da Osmanlı topraklarına doğru yola çı-

karken, kimileri de erişkin çocuklarının bazılarını ya da hepsini bırakarak ülkeden ayrıldı. Nişanlı çiftler nişanlarını bozdular ve ebedi olacağı düşünülen bağlar birkaç günde kopuverdi.[1]

Kovulanlardan Cebelitarık Boğazı'nı geçerek Fas'a gidenlerin çok büyük bir bölümü korkunç olaylar yaşadı.[2] Ancak Yahudilerin tarihi belleğine işleyen ve kovulanların Yahudi ailesine ilişkin tasavvurunu belirleyen olayların, daha sonra Portekiz'de meydana geldiği anlaşılıyor. İspanya'dan sınırı geçip Portekiz'e giren 120.000 Yahudinin yalnızca küçük bir kısmının süresiz olarak (ki bu süresiz denen dönemin son derece kısa olduğu anlaşılacaktı) kalmasına izin verildi; çoğuna kalması için verilen süre yalnızca sekiz aydı.[3]

Bunların çoğunun ülkeden ayrılma imkânı olmadığından ve din değiştirmeyi de istemediklerinden, çaresiz ve sonunda tehlike arz eden bir duruma düştüler. 1493'te, yüzlerce çocuk bu çaresiz durumdaki ailelerin elinden zorla alınıp, Afrika'nın batı kıyısındaki Gine Körfezi yakınında yer alan São Tomé adasına götürüldü. Farklı kaynaklar farklı rakamlar vermektedir –700 ila 5000 çocuk– ancak en düşük sayının doğru olması bile, yüzlerce ailenin çocuklarını kaybettikleri anlamına gelir. Bu çocukların yaşlarının ne olduğu da şüphelidir. Portekizce ve İbranice kaynaklar, çocukların iki-üç ilâ on yaşları arasında olduklarını öne sürüyor. Haham Eliyahu Kapsali başka bir yaş dilimi belirtmiş: 10 ilâ 15. Söz konusu kaynaklar adada ne olduğuna dair fazla ayrıntı vermiyor, ancak verilen ayrıntılar benzer motifler çevresinde dönüyor: Çocukların çoğu susuzluktan ve hastalıktan öldü, kalanlar da timsahlara yem oldular.

Yapılanların amacı, 1470'te Portekizli denizciler tarafından keşfedilmiş olan adada, sözde, uygar bir yerleşim kurmaktı. Öte yandan, adanın balta girmemiş ormanlarında çocukların başına gelenlerle ilgili anlatılanlar, diğer ebeveynleri, kendilerini böyle feci bir sondan kurtarmak için çocuklarıyla birlikte din değiştirmeye ikna etmek için kullanıldı. Hayatta kalmayı başaran az sayıda çocuğun kendi kız ve erkek kardeşleriyle çiftleştikleri söyleniyordu; bu son ayrıntı ister tarihsel bir gerçek, ister bir varsayımdan

ibaret olsun, Yahudilerin tarihsel belleğinde yer etti, zira bu grup, kendi varoluşunun en temel normlarının ihlal edildiğini düşünüyordu. Bu yeni kuşak, Yahudilik soyunun devamını garantiye alacak konumda olamazdı, zira onun en temel menşei yok edilmişti[4]. "Çocuklarımızı yılan adalarına yollamak"[5] veya "Çocuklarımı sürüngenlere yolladılar"[6] gibi ifadeler, kovulanlar kuşağından olan İber Yahudilerinin yaşadıkları dehşeti yansıtan imgeler haline geldi. Hem şahsi hem milli geleceğin sembolü olan çocukların umut kırıcı şekilde kullanılması, Yahudiler üzerindeki Hıristiyan baskısının alametifarikası haline geldi.

Çocukların trajedisi, kutsal kitapların elden gitmesiyle birlikte, bu kuşağın iki büyük kaybından biri olarak kabul edildi, zira her iki kaybın da milletin devamlılığını tehlikeye attığı düşünülüyordu. 1496'nın sonunda, Kral I. Manuel bir yıl içinde topraklarının tümünden Yahudilerin sürülmesi emrini verdi; ancak bunun yerel ekonomiyi zarara uğratacağı bilgisiyle, etkilerin en aza indirilmesi için acil önlemler alındı. Ülkenin her yerinden Yahudi çocuklar zorla ailelerinden alınıp vaftiz edildi ve Hıristiyan aileler tarafından evlat edinildi. Pek çok ebeveyn, çocuklarını geri alabilmek için onların peşine düştü. Kimileri çocuklarıyla birlikte intihar etti. Direnenlerden yaklaşık 10.000 kişiyi, Lizbon'daki kraliyet sarayının avlularında topladılar ve burada aç susuz dört gün tutulduktan sonra, sonunda içlerinden kırkı hariç hepsi vaftiz edilmeye razı oldu.[7]

İnancından dönmemek için çocuklarından vazgeçmek, bu insanların maruz kaldığı tek travma değildi. Aileler gerek deniz gerekse kara yolculukları sırasında, çocuklarını açlık ve hastalıklara kurban verdiler. Bazı aile üyeleri, diğerlerini kurtarmak için köle olarak satılmaya razı oldu. Kaynakların çoğunda, kiminde açık, kiminde örtük bir biçimde, hem tecavüz hem de fuhuştan söz edilir. Bu göndermelerin hepsi yaşananların boyutlarına dair kesin deliller olmayabilir; bunları İber Yahudileri cemaatinin benlik algısı üzerinde yarattıkları devasa etkilerin ifadeleri olarak anlamak daha doğru olur. Şahsen ve milletçe bu şekilde aşağılanmak, Yahudi ailesinin ve Yahudi halkının kutsallığının ihlali[8] ve ailenin dayandığı tüm değerler sisteminin çökmesi anlamına geliyordu.

Söz konusu kriz, kovulanları yerleştikleri topraklarda etkisi altına alan fiziksel ve psikolojik sonuçlar yaratmıştı. Ailelerini kaybetmiş ve hayatlarını yeniden kurmak isteyen çok sayıda bekâr erkek ve kadın vardı[9]; öte yandan –bilhassa eşlerinin nerede oldukları bilinmediğinden ya da bunların Hıristiyan ülkelerde kalmış olmalarından dolayı evliliklerini bozma ihtiyacı duyan kadınları ilgilendiren– *halakha* kaynaklı sorunlar ortaya çıkmıştı.[10] Yeni göçmenlerin pek çoğu, İspanya ya da Portekiz'de olsalar asla evlenmeyecekleri eşlerle apar topar yeni aileler kurarak, toplumsal sınıf ve şecereye ilişkin geleneksel değerlerden vazgeçmiş oldular.[11] Bununla birlikte, ilk şok dalgası atlatıldıktan sonra, İstanbul'da ve göç edilen diğer merkezlerde eski sosyal kalıplar yeniden oluşturuldu.[12]

Kovulma krizinin yarattığı psikolojik sonuçlardan biri, genelde Yahudi halkının, özelde ailenin sürdürülmesi yönünde aşırı bir kaygıydı. Yeni ailelerin, yitirilen çok sayıda çocuğun yarattığı kaybı gidermesi bekleniyordu. Ancak Osmanlı şehir hayatının gerçekleri bu tür bir demografik dirilişin lehine işlemiyordu. Yüksek nüfus yoğunluğu, kamu sağlığı standartlarının düşük olması ve salgın hastalıklar, çocuk ölümü oranlarının çok yüksek seyretmesine neden oluyordu. Hayatta kalanların yeniden aile kuramamalarının yol açtığı hayal kırıklığı, hem davranışlarında, hem de yazdıklarında kendini gösteriyordu. Ünlü bir rabinik bilgin, filozof ve tıp doktoru olan Haham İtzhak Karo, 1497'den sonra ailesi ve akrabaları ile birlikte Portekiz'den ayrılmayı başardı. İstanbul'a yerleşti ve Manisa'da kısa süre kalması dışında, başkentten tekrar ayrıldığına dair kesin bir kanıt yoktur. Bir öğretmen, bilgin ve vaiz olması dışında, İstanbul'daki geçim kaynağının ne olduğu konusunda kesin bir şey bilinmiyor.[13] Onun vaazlar kitabı *Hasdei David*'deki yirmi beş vaazdan on tanesi, tek bir konuyu işler: Ölümün anlamı.[14]

Bu vaazların onun tanıdığı insanlara hitap etmesi ve geleneksel yedi günlük matemden sonra verilmiş olması dolayısıyla, ölüm konusunu ele almasının doğal olduğunu söylemek yüzeysel bir yorum olur. Bununla birlikte, sıradan bir vaazın ölen kişinin kişiliğini konu etmesi çok daha muhtemel olurdu. Karo'nun vaazları açıkça şu soruların yanıtlarına dair bir arayıştır: Ölümün anlamı nedir?

Ölümden sonra ruhumuz ne olacak ve öteki dünyada ödül ve ceza olacak mı? Sonunda bir diriliş olasılığı var mı? Bunların, insanın varoluşunun ve kaderinin anlamını arayan cefakâr bir ruhun vaazları olduğu açıkça bellidir. Karo tarafından yazılmış ve 1518'de İstanbul'da basılmış olan bir başka kitabın, *Toledot İtzhak*'ın (İtzhak'ın Tarihi) önsözünde, bu ruh halinin ifadesi görülür.

Şahidim olsun ki gökteki Tanrı
Herkesin hayrına yazıyorum bu kitabı

Geçici bir mutlulukmuş yalnızca
Hissettiklerim, oğullarım olunca

Oğullarımın hepsi öldü; onlar olmadan
Şanlı soyadım nasıl kurtulur yok olmaktan?

Öldükten sonraki şöhretim, kendi ismim olacak,
Oğullarımdan iyi, silinemeden kalacak.

Tevrat'a *peşat*[15] ve *deraş*[16] yazacağım
Her yerde böylelikle tanınacağım.

Doğrusu benim zürriyetim bu kitaptan ibarettir
Ona İtzhak'ın Tarihi demem bu yüzdendir.[17]

Karo'nun oğullarının Osmanlı topraklarına yolculuk ederken mi, yoksa İstanbul'da mı öldüğü kesin olarak bilinmiyor, ancak soyunu sürdüremediği bir gerçek. Dolayısıyla, kendini bir kitapta ölümsüzleştirmenin avuntusundan başka nesi kalmıştı?

Eksilenlerin yerinin doldurulamaması, bu topluluğun daima demografik felaketin eşiğinde olduğu şeklinde –derin bir suçluluk duygusunun eşlik ettiği– yaygın bir his yarattı. Şahsi olmaktan ziyade millete mal olmuş bu his, milletçe günah işlendiği için çocukların öldüğü fikrini esas alıyordu. 1514'te Şam'da şehri kasıp kavuran bir veba felaketi sırasında Haham Yosef ben Meir Gar-

son'un verdiği vaaz bu suçluluk hissinin çarpıcı bir ifadesidir. Garson'un İstanbul'da hiç yaşamamış olması, ele aldığımız konu açısından önemsizdir. Kendisi büyük *şemad*'ı atlatarak hayatta kalmış kişilerin tipik bir örneğidir ve onun haleti ruhiyesi bu *şemad*'la ilgili kişisel deneyimlerinin ve Selanik, Amasya ve Şam'da tecrübe ettiği Osmanlı şehir hayatı koşullarının bir ürünüdür. Garson şöyle diyordu:

> Pek çok günahımızın sonucu olarak, kovulma dönemleri ve yaşadığımız şemad'lardan başlayarak, çokken bir avuç, her birimiz bir başımıza, aileden ve akrabadan yoksun kaldık; zira kimileri denizde, kimileri karada öldü, kimileri açlıktan ölürken kimileri aslanlara ve vahşi hayvanlara yem oldu ve kimisi, pek çok günahımızdan birini işleyip, dininden döndü, ta ki her birimiz bir başına kalana dek. Ve şimdi, ruhlarımızı ve gelecek nesillerimizin ruhlarını kurtarmak adına bu ülkelere geliyoruz ve bu yalnızlık lanetinin bizi terk etmeyeceği besbelli. Şimdiye dek pek çok günah işlemiş olan ben ve benim gibi birçoğunun başına geldiği gibi, oğullarımızın yetişkinliğe varamadan öldüğünü görüyoruz... bir başka deyişle, Kovulma'dan beridir bu yalnızlık laneti ayak diriyor, zira görüyoruz ki yakamızı bırakmıyor: Oğullarımızın öldüğüne tanık oluyor, onları tabutlara koyuyoruz... ve onların başını bağlayamadan ölüyoruz.[18]

Bu ruh halinin Yahudi ailesinin yapısı ve Yahudi cemaatinin demografik karakteri üzerinde çok belirleyici bir etkisi oldu. Soyu sürdürme yönündeki sürekli baskı yüzünden, evlilik yaşı keskin bir düşüş gösterdi. Kızlar çocukluk çağında nişanlanıyor, on iki ila on beş yaşlarında evlendiriliyorlardı. İlk gebeliklerini çok erken yaşta yaşıyorlar ve bu, çok sayıda düşüğe ve doğum sırasında ya da sonrasında, ölümlere neden oluyordu. Tüm bunlar bir kısırdöngü yaratmıştı; yoğun baskılar çok sık hamile kalınmasına, dolayısıyla daha çok düşüğe ve prematüre doğumlar yüzünden bebeklik çağında ölen marazlı bebeklerin doğmasına yol açıyordu. Hasköy semtinin Yahudi mezarlığında yapılan araştırma, 17. yüzyılın ortasında bile benzer bir tablo çizer: Erkeklerin büyük çoğunluğu elli yaşına, kadınların çoğunluğu kırk yaşına kadar yaşayamıyordu;

ortalama yaşam süresi bundan da düşüktü ve çocuk ölümleri oranı yüksekti.[19]

Yukarıda anlatılan aile modelleri ve tipik demografik özellikler 16. yüzyıl ve sonrasında, hem İber, hem de Romaniot Yahudileri için geçerliydi. Buradan, hayatta kalan İber Yahudilerini etkisi altına alan karamsar ruh halinin Romaniotları da etkilediği sonucu çıkarılabilir mi? Yoksa Romaniotların demografik davranışlarını şekillendiren tamamen farklı etkenler mi vardı? Yanıt ikisi arasında bir yerdedir. Romaniot Yahudilerin, İber Yahudisi kardeşlerinin hikâyelerinden etkilenmemiş olmaları pek olası değildir. Haham Eliyahu Kapsali'nin anlattıklarını okumak, Sefardi olmayan Yahudilerin bile Batı'dan gelen haberlerden derin biçimde etkilendiklerine ikna olmamız için yeterlidir. Her ne kadar felaket Romaniotların başına gelmemiş ve onları bizzat etkilememişse de, milletin geleceğinin tehdit altında olduğu duygusu, bilhassa İber Yahudileriyle evlilikler yaptıklarından, onların davranışında da iz bırakmış olsa gerektir. Aynı zamanda, Osmanlı şehir hayatının koşulları İber Yahudileri (ve aynı şekilde Müslümanlar, Rumlar ve Ermeniler) kadar Romaniot Yahudilerin de azalmasında rol oynamıştı; bu yüzden Romaniotların demografik davranışları, kovulanların etkisi olmasa da muhtemelen aynı olacaktı. Şehir hayatı, başlı başına onların demografik güvenlik duygusunu paramparça etmeye yetiyordu. Kovulanların gelişiyle bu korkuya bir suçluluk atmosferi, biraz Tanrı gazabı, olan bitenlerin bir açıklaması olduğu düşüncesi eklendi.

Yahudi Ailesinin Oluşumu

İspanyol sürgünlerin haletiruhiyesi ile onların (ve Romaniotların) davranış kalıplarıyla ilgili yukarıda anlatılanlar, Yahudilerin aileye atfettikleri bilinen önemi yansıtır. İstanbul'daki Yahudi toplumu, ailenin varlığını sürdürmesini ve güçlenmesini sağlama almak için birtakım mekanizmalar geliştirdi ve farklı *halakha* gelenekleri arasındaki çatışmayı giderdi. 15. yüzyılın son yirmi yılından 16. yüzyılın son çeyreğine kadar ailenin oluşumu ve işleyişini

anlatan aşağıdaki inceleme, Batı uygarlığı tarafından geliştirilen aile kültürü içinde İstanbul Yahudi ailesini –onu etkileyen etkenleri, bu aile imgesinin nasıl oluşturulduğunu ve bazı ayırıcı özelliklerinin diğerlerine ne ölçüde ilham kaynağı olduğunu– daha iyi anlamamıza yardım edecek.

Evliliğin Amacı

Kutsal Kitap'ta belirtildiği gibi, evliliğin hedefi eşleşmek ve üremedir.[20] Talmud'da evlilik kişisel mutluluğa erişmenin bir yolu olarak hararetle tavsiye edilmiştir: "Evli olmayan bir Yahudi, zevkten, nimetten, iyilikten yoksun yaşar."[21] Evlilik aynı zamanda günahtan kaçınmanın bir yolu olarak da desteklenmiştir: "Bir erkek bir kadınla evlendiğinde günah düşünceleri dağılıp gider."[22] Hatta, olgunluğun ve insan toplumuna katkıda bulunma yetisinin bir ifadesi olarak evlilik gerekli görülür: "Evlenmemiş bir Yahudi insan değildir."[23] 16. yüzyıl İstanbul'unda evlilikten anlaşılan şey yalnızca Kutsal Kitabın ya da Talmud'un evlilik mefhumunun bir yansıması değildi. Bu kavram aynı zamanda Yahudi halkının nesillerce süren deneyimlerinin, onların diğer kültürler ve dinlerle kurdukları temasın ve bu deneyimlerden vardıkları çıkarımların bir ürünüydü.

Evlilik törenlerinde verilen vaazlar, İstanbul'daki kovulan neslin evliliğin amacını ne olarak algıladığına ışık tutabilir. Talihsiz Haham İtzhak Karo'nun kitabı böyle iki vaaza yer verir. Kendisi çocuklarının birinin bile büyüdüğünü göremediğinden[24], bu tür etkinliklere sık sık davet edilen ya da tercih edilen bir vaiz olmamış olabilir; buna rağmen, onun iki vaazı, yakından incelenmeye değer.[25] Her iki vaaz da Mişna ve Talmud'da evlilik şölenlerindeki neşe ve memnuniyete ilişkin yaklaşımlara değinerek başlar. Bir düğün kutlamasına katılıp damadı mutlu etmemek, Mişna bilgelerince büyük bir ihlal sayılırken, damadı mutlu etmek dinin bir emri ve çok büyük bir imtiyazdır: "Kim ki bir damadı mutlu ederse, Tevrat'ın bilgisini kazanır; kim ki bir damadı mutlu eder, o kişi Tanrı'ya bir kurban adayanla eşittir; ve son olarak yine önemle be-

lirtilmelidir ki, kim ki bir damadı mutlu ederse, o, bir Kudüs harabesini onarmış kişiyle eşittir."[26]

Bir vaazda, Karo damadı mutlu etme meselesinin aslında tamamen soyunu çoğaltma emriyle ilgili olduğunu söyler. Sevinçli bir damat hiç kuşkusuz soyunu sürdürme görevini yerine getirecektir. Öte yandan, Karo, bize çoğalmamızın emredilmiş olmasına şaşırır; bu doğal bir güdü olduğuna göre, herhangi bir teşviki gerektirmez. Tıpkı teşvikten ziyade sınırlama gerektiren yeme içme gibidir. Karo, cinsel fiille ilişkili utancın üzerinde durarak, dokunma duyusunu ayıplayan Aristoteles'ten alıntı yapar. Bu gereksiz dini buyruğu açıklama çabasıyla, Karo, iki Mişna bilgesi olan Haham 'Akiva ve Ben 'Azai arasında Talmud'da geçen, bir diğer bilgin Haham Eliy'ezer'in, neslini çoğaltmayan birinin bir katille benzer olduğu şeklindeki beyanı üzerine tartışmayı kullanır. Tartışma, "insanlar Tanrı'nın suretinde yaratıldıklarına göre, üremekten kaçınan kişi Tanrı imgesini küçük düşürmektedir" fikri etrafında döner. Haham 'Akiva, Ben 'Azai'yi kendi verdiği vaazlara kendisi uymadığı için kınar; Ben 'Azai'nin kendisi evli değildir ve çocuğu yoktur. Ben 'Azai yanıt olarak, kendi adına araştırmayı ve öğrenmeyi sevdiğini, insanlığın soyunun sürdürülmesiyle başkalarının ilgilenebileceğini söyler. Sonunda bilgeler, üremenin vazgeçilmez olduğunu, zira 22.000'den az sayıda İsrailli arasında Kutsal Varlığın barınamayacağını bildirirler.[27] Karo, bilgelerin söyledikleri şeylerin üzerinde titizlikle durur. Kendisi, üreme emrinin amacının insanlığın ve onun aracılığıyla Kutsal Varlığın ebedileştirilmesi olduğunu –ve bu hedeflere, Yahudi Milleti'nin nüfusunun artırılması ve İsrail Ülkesi'nin kurulması ile varılacağını– öne sürer.[28]

Karo'nun ikinci vaazı, damadın hoşnut edilmesinden söz eden Talmud'daki aynı paragrafa dayanır;[29] ancak bu vaaz birincisinden çok farklıdır. Burada ciddi bir hava yoktur ve erkek ve kadının cinsel birleşmesi utanç verici bir şey olarak geçmez. Tam tersine, bu vaazın büyük bölümü evlilik yaşamının getirdiği mutluluk ve tatmine odaklanır; tamamen farklı bir ruh hali içinde yazıldığı besbellidir. Karo, damadı mutlu etmekten kaçınan kişinin bazı kutsal emirlere büyük bir itaatsizlikte bulunduğu, zira keyifsiz bir

erkeğin neslini çoğaltamayacağı, Tevrat'ı inceleyemeyeceği, Rabbine hizmet edemeyeceği motifini tekrarlar.

Bu vaaz kadının rolünün ve onun erkeğe mutluluk getirme kapasitesinin canlı bir tasvirini verir. Karo kusursuz kadını Tevrat'a benzetir[30]; böyle bir kadın kocasının bedeninin ve ruhunun –bedeninin, ona oğullar doğurarak, ruhunun, ona huzur vererek– ebedileşmesini sağlayabilir. Onu iyi davranmaya muktedir kılar. Ruh hali ve düşünce bakımından ilk vaazdan farklı olmasına, daha mahrem ve bedensel konuları ele almasına rağmen, ikinci vaaz da Talmud'dan alıntılanan aynı motifle biter: Her kim ki bir damadı mutlu ederse, o kişi Kudüs'ün bir harabesini onarmış kadar olur. Damat mutlu değilse Tanrı'ya tapınamaz; daha da kötüsü kefaretin yolunu açan kutsal buyruklara uyacak bir erkek çocuk sahibi olamaz.[31]

Karo, kendi Tevrat tefsiri *Toledot İtzhak*'ta kadının rolünü daha ayrıntılı anlatır: "Çok iyi bilindiği gibi Tanrı kadını erkeğe yararlı olması, böylelikle erkeğin Tevrat'ı öğrenebilmesi için yarattı, zira erkek yemek yapar ve ev işleriyle ilgilenirse, Tevrat'ı incelemeye vakit kalmaz ve O 'Âdem'in yalnız kalması iyi değil' demekle bunu kastetmiştir. (Yaratılış 2:18). Ve yine bilindiği gibi kadın evin bekçisidir, kocası için yemek yapar ve evin tüm gündelik işleri onun omuzlarındadır."[32] Dolayısıyla kadın erkeğin iki hedefe ulaşması için bir araçtır: O, erkeğin fiziki ihtiyaçlarını gidermek suretiyle onun huzurlu bir ruh hali içinde Tanrı'ya karşı görevini yapmasını sağlar ve ona oğullar doğurur. Evliliğin amacı üremektir. Kişinin kendi soyunu sürdürmesi, Tanrı'nın dünyasının devam etmesi demektir ve Tanrı'nın dünyasının tamama ermesi, kutsal şehrinde oturan Yahudi Milleti ile olacaktır.[33]

Karo kendisinin ve kovulan soydaşlarının çocuklarının vakitsiz ölümlerini milletinin çürüyüşünün bir göstergesi olarak yorumladığından, evliliği, milletin yenilenmesi ve süreklilik kazanmasıyla ilişkilendirmesi bizi şaşırtmaz. Osmanlı topraklarında doğmuş olan vaizler de, cinsel ilişkiler gibi utanç verici fiillerle ilişkili olduğu halde, mantıken gizlenmesi gerekirken, evliliğin neden şenlik ve coşkuyla kutlanması gerektiği konusunda vaazlar vermişlerdir. Öte yandan onlar, damadın mutlu edilmesi buyruğu konusunda,

öne sürdükleri gerekçelerde artık milli motife değinmiyorlardı. Benzer kalan görüş, evliliğin üreme ve soyun devam ettirilmesini amaçladığı ve damadı mutlu etmenin, onun bu hedefe ulaşabilmesini garantiye aldığıydı.[34]

Kovulanlardan sonraki ikinci kuşağın eserlerinde rastlanan bir diğer konu, evliliğin, toplumun ahlaki temizliğini güvenceye alma işlevi idi. 16. yüzyıl ortasında İstanbul'un aşina olduğu bu konu, Safed'deki Kabalacı çevreler arasında çok gündemdeydi.[35] Kabala yandaşları arasında, mastürbasyon ölümcül bir günah sayılıyordu. Bunlar, mastürbasyonla ziyan olan spermin dişi iblis Lilith ile birleşerek iblisler ürettiğine, bunların günahkârın oğullarına zarar verip onların vakitsiz biçimde ölümüne yol açabilecekleri bir anı kollayarak pusuya yattıklarına inanıyorlardı. Bu şeytani döllerin ayrıca günahkâra ölüm döşeğinde işkence ettiklerine ve kozmik kefareti geciktirdiklerine inanılıyordu.[36]

Haham İtzhaq ben ŞelomoYa'abetz, Mezmurlar Kitabı tefsirinde bu teoriyi oldukça açık biçimde dile getirir: "Bir erkeğin genç yaşta oğul sahibi olması en iyisidir, zira bu onu, ölüm anından mezarına kadar insana eziyet eden cinler ve iblislerin doğmasına neden olan mastürbasyon günahını işlemekten korur, ki cehennem kapısı denen şey odur."[37]

Ya'abetz insan varoluşunun tamamlanmasının bir aracı olarak evliliği, dünyanın yenilenmesine bir katkı olarak üremeyi tavsiye eder. Güzelliklerini korumak için hamile kalmaktan kaçınan kadınları eleştirir; böyle kadınların erkeklere hoş görünseler de, Tanrı'ya öyle görünmediklerini yazar.[38]

Özetlersek:

Evlilik, bilhassa aile soyu ve Yahudi halkı için dünyanın devamlılığını garantilemeyi amaçlayan, sosyal bir kurumdu. Bu düzende kadının rolü, erkeğin temiz bir hayat yaşamasına yardımcı olmak ve onu günahtan uzak tutmak suretiyle, erkeği tamamlamaktı. Bu dindar hayatın başlıca dayanakları, Tevrat'ın öğrenilmesi ve sağlıklı oğullar dünyaya getirilip aile adının sürdürülmesiydi; o oğullar da, kendileri okuyup öğrenerek, yalnızca babalarının adını değil, Tanrı'nın Tevrat'ını da gelecek nesillere aktarırlardı.[39] Tev-

rat'ın öğrenilmesi başlı başına bir hedefmiş gibi görünse de, aslında, Yahudi toplumunun korunması ve asimilasyondan kaçınılması için kuşaklar boyunca kullanılan araçlardan biridir.[40]

Aile soyu denildiğinde daima baba tarafı kastedilirdi ve aile soyunu sürdürmek, soyadını taşımaya devam edecek bir erkek çocuğun yaşamasını sağlamak demekti[41]; o gün bugündür "tohumun yeryüzünden silinsin" Yahudi dağarcığındaki en ağır bedduadır.[42] Erkek soyunun önceliği Yahudi aile kültürünü ve hatta tüm Osmanlı ailesini[43], antropolog Germaine Tillion'ın "kuzenler cumhuriyeti" diye adlandırdığı kategoriye koyar.

Bu, Yahudilikten de İslamiyetten de daha eski, kadim temel ilkelere dayanan Akdeniz kültürüdür. Tillion'ın bu terimi ortaya atmasının nedeni, bu kültürün erkek mensuplarının, baba tarafından, yani aile soyunu koruyan taraftan yakınlarına duydukları aidiyetin, diğer sosyal çatılara olan aidiyetlerinden daha öncelikli olduğuna inanmalarıydı. Tillion'ın kuramına göre, "kuzenler cumhuriyeti"nin ayrılmaz unsurlarından biri, kadının erkeğe itaati ve sonuç olarak erkeğin baskısı altında tutulmasıydı.[44]

Osmanlı *sicilleri* ve *şikâyet defterleri* (normal kanallardan adalet elde edemediklerini öne süren tebaanın Yüce Divan'a götürdüğü şikâyetlerin kayıtları) üzerinde yakın zamanda yapılan araştırmalar Osmanlı kadınları bakımından bu hükmün ciddiyetini zayıflatabilecek sonuçlar veriyor. Ancak, ufak tefek rötuşlar tablonun ana hatlarını değiştirmiyor[45]; Tillion'un gözlemleri, ele aldığımız toplumun çarpıcı ve belirleyici davranışlarını anlamamız için son derece faydalıdır.

Evlilik ve Yahudi Aile Hukuku

16. yüzyılda İstanbul'da bir Yahudi ailesinin oluşum süreci, büyük ölçüde, daha önceki kuşaklardan kalma hukuki hükümlerle belirleniyordu. Yahudi hukukuna göre evlenecek erkeğin, en az on dört yaşından bir gün almış olması şarttı[46]; damadın meşru iki erkek tanık huzurunda, *kiduşin* yemini okuyarak geline değerli bir şey vermesi, gelinin de bunu kabul etmesi gerekiyordu.[47]

Kiduşin, bugün nişan olarak adlandırdığımız şeyle aynıydı; İbranice nişanlanma anlamına gelen *erusin* terimi, çok sıklıkla bunun eşanlamlısı olarak kullanılır. *Kiduşin*'i kabul eden kadına *arusa* (nişanlı) denirdi ve hukuken damada bağlı kabul edilirdi. O andan itibaren kadın, kendi nişanlısı da dahil herkese yasaktı. Bu bağdan kurtulması ve başka biriyle evlenmesi için kendini boşandırtması şarttı.

Bu aşamada kurulan bağ bağlayıcı olmakla birlikte, *nisuin* gerçekleşene dek hukuki süreç tamamlanmış olmazdı: Çift, on yetişkin erkek huzurunda bir sayvanın altında durur, evlilik takdisi okunur ve damat evlilik sözleşmesini (*ketuba*) geline verirdi. Evlilik ancak *nisuin* gerçekleştikten sonra tamamlanabilirdi.[48] Töreni kişisel bir sözleşme olmaktan çıkarıp kamusal bir olay haline getiren şey başkalarına açık olmasıydı. Yaşı on iki yıl, altı ayı doldurmamış bir kızın evliliğinin "ehil kadınlar tarafından denetlenmesi" gerekirdi ve ancak kızın ergenliğe eriştiği (yani "iki tüyü çıkmış olduğu") tespit edilirse evlilik gerçekleşebilirdi.[49] Yahudi hukuku babaya kendi oğlu adına *kiduşin*'i kabul etme hakkı vermiyordu.

Öte yandan babanın, yaşı küçük kızı adına, yani on üç yaşından gün almamış bir kız için, *kiduşin*'e karar verme hakkı olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardı. Talmud'da genel kural babaya bu hakkı tanısa da[50], Talmud bilgini Rav, "Bir babanın, kızı yetişkin yaşa gelip 'razıyım' diyene kadar, yaşı erişmemiş kızı adına *kiduşin*'e onay vermesi yasaktır," demişti.[51]

Kızlar on iki buçuk yaşına eriştiğinde yetişkin oluyordu. On iki yaşından on iki buçuk yaşına kadar, kimsesiz bir kız için hukuki önemi olan bir geçiş dönemi vardı.

Yaşı erişmemiş olup babası onun adına *kiduşin*'e onay vermiş olan bir kız çocuğu, uygun yaşa gelmeden önce yapılan bir evliliği reddedebilirdi. Öte yandan, ret otomatikman kabul edilmezdi: Bir Yahudi mahkemesinden resmi bir boşanma tasdiği edinmesi gerekirdi ve kız iki genital tüy getiremediği takdirde ancak babasının onun adına onaylaması ile boşanması gerçekleşirdi.

Velisi tarafından *kiduşin*'i onaylanmış altı yaşından küçük yetim bir kız çocuğunun evliliği, geçersiz sayılırdı; bu durumda kızın

evlendirildiği erkeği reddetmesine ya da boşanma tasdiği edinmesine gerek yoktu. Altı ila on yaşları arasında, kız erkeği istemediğinde onu reddettiğini bildirmek zorundaydı, ama boşanma işlemi gerekmiyordu.

On yaşından itibaren kızın istenmeyen bir evlilikten kurtulması için boşanması gereği vardı; eğer yetim ise, on iki buçuk yaşından küçük bile olsa boşanmayı kendisinin onaylamasına hukuken izin veriliyordu.[52]

İslami aile hukuku ile Yahudi hukuku arasında (her ne kadar ailelerin ekonomik güvencesi için yapılan düzenlemeler kisvesi altında gizlenmiş olsa da, hâlâ her iki gelenekte de görülebilen) gelinin alınıp satılması uygulaması[53]; ergenlik yaşının hukuki evlilik yaşı olması[54] ve yaşı küçük bir kızın babası ya da velisine onu evlendirme izni verilmesi gibi çok sayıda benzerlik vardı.

Çoğu hukukçuya göre, Müslüman bir kız, evlilik yaşı gelmeden önce, kendisi için kendi rızası alınmadan seçilmiş bir kocayı reddedebilirdi – ve 17. yüzyıl boyunca küçük yaştaki gelinler, imparatorluğun farklı bölgelerindeki şeriat mahkemelerinde bu haklarını başarıyla kullandılar.[55] Her ne kadar 16. yüzyılın ilk yarısına ait davaların kayıtları bulunmasa da, elimizdeki *fetva*lar (teorik hukuki hükümler), rüştünü ispat etmeden önce evlendirilmiş bir Müslüman gelinin, ancak babası ya da dedesi dışında biri tarafından evlendirilmiş ise kocasını reddetme hakkına sahip olduğunu gösteriyor.[56]

Dolayısıyla, hem babası hem de dedesi olmayan bir Müslüman kız ergenliğe eriştiğinde evlendirildiği kocasını reddedebilirken, Yahudi bir kız bunu ancak altı ila on yaşları arasındayken yapabilirdi. On yaşından sonra Yahudi kız, ancak henüz ergenliğe erişmemişse evliliği reddedebilirdi. Eğer on iki yaşından önce ergenliğe erişmişse, kendisine boşanma belgesi vermesi için kocasını ikna etmesi gerekirdi; kocanın buna hayır demesi durumunda, bu kez kızın Yahudi mahkemesini razı etmesi şarttı.

Colin Imber'in, Osmanlı hukukçusu Ebussuud Efendi'nin hukuki çalışmasını inceleyerek vardığı sonuca göre, ister küçük yaşta, ister meşru yaşta sözlenmiş olsun, Müslüman bir gelinin ilk ev-

liliğinde onay hakkını kullanması, genelde yalnızca teoride kalan bir hükümdü. Evlilik her zaman kayıtlara geçmediğinden ve ilk evlilikte şifahi onay aranmadığından, istenmeyen bir evlilikten kendini kurtarmak ancak epey cesur ve kendine güvenli, iradesi güçlü bir kızın yapabileceği bir şeydi.

Bu 16. yüzyıl fetvalarının gerçeği yansıttığını kabul edersek, ergenlik yaşına gelmeden önce evlenmesi kararlaştırılmış bir Müslüman kızının durumu, aynı statüdeki Yahudi kızınkinden çok da iyi değildi. Her iki durumda da, kızın o sırada ister hayatta ister ölmüş olan babasının bağladığı nişandan kurtulması için aynı güçlü irade ve karaktere ihtiyacı vardı.[57] Ortaçağın ve ele aldığımız dönemin Yahudi hukukunun önde gelen hukukçuları, her ne kadar babaların yaşı küçük kızları adına *kiduşin* kararı vermemelerini tavsiye etseler de[58], gerçekte farklı bir manzara söz konusuydu.

Evlilik Yaşı ve Kültürel Anlamı

16. yüzyıl ortasında İstanbul'da orta sınıf bir Yahudi ailenin kurulması genelde on üç yaşında bir oğlanla on-on iki yaşlarında bir kız arasındaki sözlenme ile başlıyordu.[59] Ebeveynler çocuklarının geleceğini genelde daha erken bir yaşta, meşru yaştan önce, kimi zaman daha bebeklikte belirliyorlardı. Eğer tarafların her ikisi de reşit değilse, bu iş aileler arası bir anlaşma şeklinde oluyordu.[60] Damat adayı on üç yaşından büyükse, reşit yaşta olmayan bir kızın babası, kızı ne kadar küçük olursa olsun onun adına *kiduşin*'i onaylamakta tereddüt etmezdi.[61]

Osmanlı şehir hayatının gerçekleri İstanbullu Yahudi aile yapısının kalıplarının oluşmasında önemli bir etken olmakla birlikte, araştırmalar göstermiştir ki, Yahudi ailelerdeki çocuk evlilikleri (bilhassa kız çocuklarının) yalnızca İstanbul'da ve diğer Osmanlı cemaatlerinde geçerli olmayıp[62], Talmudik çağın Yahudi toplumlarının genelinde rastlanan tipik bir özellikti.[63]

Bu sosyal motifin komşu toplumların etkisiyle ortaya çıktığı yönündeki baskın varsayım[64] 1. ilâ 3. yüzyıllar arasında Roma egemenliği altındaki Mısır konusunda yapılan son araştırmalarda

kadınlarda evlilik yaşının on yedi-on dokuz arasında seyrettiği bulgusuyla yalanlanmıştır.[65] Öte yandan çok küçük yaşta evlilik, ortaçağ Müslüman dünyasında olduğu kadar, Roma İmparatorluğu'nda[66] ve Bizans İmparatorluğu'ndaki[67] aristokrat ailelerin kızlarında da da tipik bir durumdu.[68] Bu tür evlilikler, ortaçağ Avrupası soyluları[69], Rönesans Toskanası'ndaki varlıklı aileler[70] ve 17. yüzyıl Náksos Adası'nda da az rastlanır bir durum değildi.[71] Bunun yanında, bilhassa kız çocuklarının çocuk yaşta evlendirilmesi, ortaçağda, gerek İslam gerek Hıristiyan dünyasında, Yahudi ailesinin oluşumunda baskın olarak öne çıkan bir özellikti ve 11. yüzyıldan itibaren daha belirgin bir hal aldı.[72]

Yahudi-Müslüman dünyasındaki bu sosyal motif, egemen Müslüman toplumun etkisine bağlanır[73]; zira araştırmacıların sık sık öne sürdüğüne göre kız çocuklarının evlendirilmesi bu toplumlarda çok yaygındı.[74] Ancak bu bariz açıklama fazla indirgemeci görünüyor. Bu yorum, benzer pratiklerin Hıristiyan dünyasında[75] ve Hıristiyan toplumunun belli kesimlerindeki Yahudi cemaatleri arasında ve aynı şekilde Roma İmparatorluğu'nun aristokları arasında neden baskın olduğunu açıklamıyor. Dahası, söz konusu açıklama, Mişna çağının Filistinli Yahudi toplumundaki kızlar ile, onlardan beş-altı yaş daha geç evlenen Yunan ve Romalı halktan kızların evlilik yaşları arasında neden bu denli fark olduğu sorusunu yanıtsız bırakıyor.

16. yüzyılda İslam toplumunun İstanbul Yahudileri üzerindeki etkisini açıklamaya çalışırken, erken Osmanlı döneminde İstanbul'daki Müslüman ya da Hıristiyan aile yaşamı üzerine herhangi bir kapsamlı araştırma yapılmamış olduğu hesaba katılmalıdır. İmparatorluk Haremi konulu bir araştırmanın haricinde[76], 16. yüzyıldan başlayıp 17. yüzyıl sonuna kadar süren dönemde Osmanlı Müslüman toplumunda kadınların statüsü ya da aile tarihi konusundaki araştırmalar, evlilik yaşı meselesine hiç değinmez.[77] Bu alandaki araştırmaların çoğu İstanbul'a değil, taşra bölgelerine odaklanır. Araştırmalardan biri Anadolu'da aile oluşumunu genel hatlarıyla inceler.[78] 17. ve 18. yüzyıllarla ilgili diğer çalışmalar, Kayseri[79], Bursa[80], Kudüs[81], Kahire[82] ve Şam[83] gibi şehirleri konu

almıştır. 16. yüzyılda İstanbul'daki Müslüman kız çocuklarının evliliği konusunda kesin bulgular, yalnızca Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin fetvalarıdır.[84] Sorumuz hâlâ yanıt bekliyor: 16. yüzyıldaki Anadolu, İstanbul kaynaklı 16. yüzyıl Müslüman fetvaları ve taşra merkezlerinden edinilen 17. ve 18. yüzyıllara ait bulgularla birlikte düşünüldüğünde, Müslüman dünyada nesiller boyu devam eden uygulama, 16. yüzyılda İstanbul Müslümanlarında evlilik yaşının şehrin Yahudilerininki kadar düşük olduğu tezini desteklemeye yeter mi? Görünüşe göre, İstanbul'daki Müslümanların evlilik modellerinin Yahudilerinkinden büyük farklılık gösterdiğine inanmamızı gerektirecek bir dayanaktan yoksunuz.

Öte yandan, egemen toplumun normlarının İstanbul'daki Yahudilerin evlilik biçimleri üzerinde etkili olup olmadığı, apayrı bir meseledir. Yahudi hukukunun zemini ve çocuk evliliğinin Akdeniz'in dört bir yanında ve bilhassa Yahudi toplumunda, Aşkenazilerde bile, ortaçağda olduğu kadar antik çağlarda da baskın olması, egemen toplumun zorunlu bir etken olmadığına işaret ediyor.[85] Söz konusu sosyal davranışın bilimsel açıklamaları, bunun daima birtakım ekonomik, sosyal ya da siyasi ihtiyaçlara yanıt olarak ortaya çıktığını gösteriyor.[86] Oysa yalnızca Müslüman dünyasındaki Yahudi cemaati söz konusu olduğunda, "baskın dinsel-kültürel norm," bunun gerekçesi olarak sunuluyor. Anlaşılan, İslam dünyası ve oradaki kadınların konumuna yönelik Batılı bakış, tarihçileri İstanbullu Yahudi ailelerdeki erken evliliklerin Müslüman toplumun etkisiyle olduğu sonucuna varmaya itiyor.

Diğer Akdeniz toplumlarından elde edilen muhtelif örneklerin yanında, Rönesans Avrupası ve 16. yüzyıl İngiltere'sindeki aileyle ilgili araştırmalar da söz konusu varsayımı pekiştiriyor. 14. ve 15. yüzyıllarda, Toskana'daki tüccar aileler arasında, erkeklerde yirmi yedi ila otuz bir, kadınlarda ise (on üç yaş, bir kızın evlenmesi için ideal kabul edildiği halde) on altı ila on yedi buçuk yaşları arasında aile kurma eğilimi hâkimdi.[87]

Köklü ailelerin oğulları da evlenmek için uygun fırsatın (yani ekonomik bakımdan kendilerine yaraşır bir partnerin) çıkmasını beklerdi. Bu dönemde Avrupalı esnaf ve sanatkârlar arasındaki ev-

lilik modellerine ilişkin araştırmalar, uygun bir ekonomik güvence edinilene kadar evliliğin ertelendiğini ortaya koyuyor; eşler, doğacak çocuklarının geçimini sağlamanın yalnızca kendi sorumluluklarında olduğunu varsayıyordu.[88]

Veriler gösteriyor ki, aile ne kadar zenginse, büyük bir ailede yaşama eğilimi o kadar yüksek, evlilik yaşı o ölçüde düşük[89] ve (her ne kadar çocukların hayatta kalma şansı her zaman aynı oranda artmasa da) doğum sayısı o derece fazlaydı. Aile ne kadar yoksulsa, geçim sorumluluğunu kendi kendine yüklenme eğilimi o derece fazlaydı – ve dolayısıyla bunlar daha geç evleniyorlardı. Rönesans İtalya'sında şehirler, meslek loncalarına girmeye çalışan ve yerleşik bir düzen kurmadan önce evlenmekten kaçınan, kırsal bölgelerden gelme işçiler için cazibe merkezleriydi. Bunların evlendikleri kadınlar kendi sosyal sınıflarındandı, ya da yine evlenmek için doğru fırsatı beklemek zorunda olan esnaf kızlarıydı. Bebeklerin hayatta kalma şansı aşağı yukarı aynı olsa da, daha geç bir yaşta evlilik daha az doğum demekti.

1543'teki veba salgınından hemen sonra kırsal kesimde yaşayan bir İngiliz topluluk üzerine yapılan araştırma daha da aydınlatıcıdır. Bu toplulukta, kadınlarda evlilik yaşı yirmi dört ila otuzdu ve bu model 17. ve 18. yüzyıllar boyunca devam etti.[90] Bunlar, yaşamsal sorunlarını İstanbul'dakinden çok farklı bir biçimde çözmüştü. Vebadan sağ kurtulan genç İngiliz kızlar ve oğlanlar başka köylere ya da şehirlere göç ederek iş ya da hayat arkadaşı arıyorlardı. Kimi zaman bunu ebeveynleri sağ iken yapıyorlardı. Bağımsız bir biçimde, kendi tercihlerine göre ve ancak bunu parasal olarak karşılayabildiklerinde evleniyorlardı. Toplumun daha yüksek kademelerinde, evlilik uygun bir anlaşmaya varılana kadar erteleniyordu.[91] Buradaki model, 14. yüzyıl sonu gibi erken bir tarihte Toskana'da başlamış olan modele çok yakındır.

Rönesans dönemindeki Toskana şehri ve 16. yüzyıl İngiliz kırsal cemaatindeki Avrupai evlilik modeli ile Akdeniz modeli arasındaki fark, dinsel olmaktan ziyade kültüreldir. Toskana ve İngiltere'deki ekonomik ve toplumsal değişimlerin yarattığı sosyal ve coğrafi mobilite, çocukların bakılıp büyütülmesinde tek başına so-

rumluluğu üstlenen bir aile tipinin oluşmasına yardım etmişti. Akrabalık bağlarına olan güven, sosyo-ekonomik ya da lojistik nedenlerden dolayı önemini kaybetmişti.[92] Bu büyük bir devrimdi. İnsanlar ancak bunu maddi olarak karşılayabilecek duruma geldiklerinde evleniyorlardı ve İngiltere'de ergenliğe erişme yaşı Akdenizlilerinkinden de yüksek olduğu halde, evlilik ergenlikten de epey sonra oluyordu.

Ortadoğu'da sosyal motifler farklıydı. Osmanlı toplumunun ekonomik ve sosyal yapıları mobiliteye uygun bir zemin oluşturmuyordu. Şehirlerde yaşayanlar, geniş ailelerin yanı sıra mahalleleri ve meslek loncaları aracılığıyla da birbirlerine bağlıydılar. Köylüler topraklarından ayrılamazdı ve göçebeler ancak kabileleri içinde hayatta kalabilirlerdi. Böylece akrabalık toplumun oluşumunda belirleyici rol oynuyordu. Zimmi köylülerin çocuklarının başvezir olmasına olanak sağlayan *devşirme* sistemi haricinde[93] reaya dünyasında, durağanlığın korunmasını sağlayan güçlü mekanizmalar mevcuttu. Yahudi cemaati gibi fiziki bakımdan hareketli bir grup için bile bu geçerliydi. Mobilitenin olmaması, illa ki başka bir yere hareket edilemediği anlamına gelmiyordu; bu her şeyden ziyade sosyal sınıf ve kurumsal yapıda –aile, evlilik ve meslek kurumlarında– var olan bir durağanlıktı.

Ebeveynini vebaya kurban veren on dört yaşında bir İngiliz oğlan, tamamen tek başına ve muhtemelen sefalet içinde olsa da, gidip kısmetini aramakta serbestti. Diğer yandan, İstanbul'da ve Akdeniz havzasındaki diğer yerlerde, o yaştaki Yahudi çocukların (bilhassa kız çocukların) geçimi zaten güvenceye alınmış oluyordu. Doğu Avrupa'da evlilik yaşı biraz daha yüksek (on üç-on altı) idi, ancak bu, ergenliğin bu bölgede Akdeniz bölgesinde olduğundan daha geç yaşta gerçekleşmesinden kaynaklanıyordu.[94] Dahası savaş ve şiddet olayları gibi dış faktörler bir istisna oluştursa da (ki bunlar da Osmanlı topraklarında, Diaspora Yahudilerinin yaşadığı diğer ülkelerin hepsinden daha az görülüyordu) şans ya da inisiyatifin bu çocukların yaşamındaki rolü pek azdı. Girift ve sıkı toplumsal bağlar ve akrabalık ilişkilerine olan güvenleri, İstanbullu Yahudilerin, soylarının devamlılığını sağlama almak için Avru-

pa toplumundakinden farklı bir yöntem benimsemelerine olanak sağladı. Avrupalıların yaptığı gibi daha geç yaşta evlenip az sayıda çocuk sahibi olmak ve onları yalnızca kendi kaynakları ile besleyip büyütmek yerine, İstanbullu Yahudi ebeveynler, çocuklarını kendileri henüz hayattayken evlendirip onların geleceğini çok erken bir yaşta belirliyorlardı.[95] Ebeveynler, çocuklarının evliliklerini planlarken, kendilerinin vakitsiz ölmesi durumunda çocuklarını emanet ettikleri ailenin, en azından gelecek nesildeki çocukların bakımını sağlayacağına güveniyorlardı. Dahası, evlilik aynı şehirden, hatta aynı bölgeden eşler arasında olmasa bile, Yahudi toplumunun evliliğin güvenliğinin teminatı olacağını biliyorlardı.[96]

Tercihler

Bir evliliğin planlanması, farklı hedefler arasında bir orta yol bulmayı gerektiriyordu: Aile soyunun sürdürülmesi, ailenin sosyal statüsünün korunması ya da yükseltilmesi ve evlendirilen çocukların refahının güvence altına alınması. Çocuğun ekonomik güvencesi, kendisininkiyle aynı ya da daha yüksek bir sosyo-ekonomik düzeyden biriyle eşleşmesine bağlı olabiliyordu.[97] Ancak şecere de önemliydi ve eski ve şöhretli bir şecereye sahip olmayan zenginler zaman zaman çocuklarını, evliliğe yatırım yapacak ekonomik imkânlardan yoksun olsa da "iyi aileden" gelme biriyle evlendirmeyi tercih edebiliyordu.[98]

Babaların ya da velilerin, kendi oğulları ve kızları için en iyi olanı yapmaya çabaladıkları varsayımı, her zaman doğru değildi. Bir kız çocuğunun nişanı konusunda baba otoritesinin aldığı kararlar, babanın rolünü gerektiği kadar ciddiye almaması durumunda, kızı için ciddi zorluklar yaratabiliyordu. Sözgelimi, talihsiz bir İstanbullu kızın babası onu Bursalı bir adamla evlendirmeye karar vermişti. Adam, babanın daha iyi bir teklifle karşılaşıp kararından cayması olasılığına karşı *kiduşin*'in bir an önce yapılması için sabırsızlanıyordu. Bu yüzden, bir akşam yemeğinde, adam müstakbel kayınpederinin eline bir tabak dolusu havyar tutuşturup, bunun kızın nişanına karşılık sunulduğunu söyledi.

Kızın babası kiduşinin (İber ve Aşkenazi Yahudilerinin örflerine uygun biçimde) evlilik töreniyle birlikte, sayvanın altında yapılması gerektiği yanıtını vermişti – ancak, damat adayının babanın samimiyetinden şüphe duyar görünmesinden dolayı, adam havyarı kabul etti ve kızını adamla nişanladı. Sonradan, tam da adamın korktuğu gibi, baba fikrini değiştirdi ve kızın nişanını bozmak için İstanbul'dan ve başka yerlerden (Árta ve galiba Selanik'ten) hahamlara başvurulması gerekti.[99]

Bir başka vakada, evlenme yaşına gelmemiş bir kızın İstanbullu babası, İstanbul'dan uzak bir yerde tesadüfen seyyar bir tüccarla tanıştı. Baba kızını daha yeni tanıştığı bu adamla sözledi. İkisi, adam İstanbul'a gelip babayla birlikte kesintisiz on iki ay yaşarsa ve bu süre sonunda evlilik kesinleşirse, adamın babaya nişan yüzüğünü verdiği andan itibaren kızın adamla nişanlı sayılması konusunda anlaştılar.

Anlaşmadaki önemli bir madde, damat adayının kesintisiz on iki ay boyunca baba ile yaşayamaması durumunda, kızla evlenmesini ve aradan on iki ay geçmeden olabildiğince çabuk evliliğin gereğini yerine getirmesini öngörüyordu; aksi halde, nişan geçersiz sayılacaktı. Bu maddenin anlaşmaya dahil edilmesi, babanın çok ihtiyatlı olduğunu gösteriyordu; burada amaç, çok gezgin bir hayata alışkın olan müstakbel damadın şehirden ayrılıp kızı İstanbul'da –onunla evlenmemiş ama başka biriyle de evlenemeyecek durumda– bekletmesini engellemekti.

Ancak adam İstanbul'da nişanlı olarak on iki ay geçiremeyince, bunun aileye bedeli büyük oldu: Baba hevesli bir anında çok küçük kızının, aslında tanımadığı biriyle evlenmesine razı olmuştu. En sonunda, nişandan bir süre sonra, damat başka bir ülkeye gitti ve kız, babasının onu korumak isterken düşürdüğü durumda –başka evlilik tekliflerine kapalı– kalakaldı. Haham Yosef İbn Lev'e meseleyle ilgili görüşü sorulduğunda, "kızın piyasaya salınması için" başka bilginlerin de fikirlerini alması gerektiğini söyledi.[100]

Bu örnekler gösteriyor ki, evlilik anlaşması, bir insanın kaderini etkileyen çok önemli bir eylemden ziyade, bir eşyanın en yüksek fiyatı verene gittiği keyfi bir satış gibiydi. Buna rağmen, büyük ti-

tizlikle ve ciddi bir sorumluluk duygusuyla yapılan bir sözlenme bile, bilhassa o dönemde insan ömrünün kısalığı göz önüne alındığında, tarafların iyiliğini her zaman güvenceye almıyordu. Müstakbel eşlerden birinin ebeveyni evlilik tamamlanmadan önce ölürse, oğlan çocuk, baba tarafından dedesi hayatta olmadığı durumda, amcaları tarafından büyütülürdü; ebeveyni ölen nişanlı bir kız ise, kocasının ailesi tarafından büyütülürdü. Her iki durumda da, çocukların hayatları sorunlara, hatta tehlikelere gebeydi.

Çocuklarının güvenliğini olabildiğince sağlama almak için, İstanbul'daki Yahudi ebeveynler, çocuklarını aile içinden evlendirme eğilimindeydi.[101] Yahudi hukuk literatüründen bir vaka, bu düzenlemelerin nasıl işlediğine örnek teşkil eder. Bir adam vasiyetinde, malikanesini Kudüs'teki erkek kardeşine bırakmış ve onu yeni doğan oğlunun velisi tayin etmişti. Vasiyete göre, adamın oğlu ile erkek kardeşin kızı evleneceklerdi. Adamın ölümünden dört yıl sonra, amca İstanbul'a geldi, malikanenin mülkiyetini üstlenerek, adamın oğlunu yanında Kudüs'e götürmek niyeti olduğunu bildirdi. Oğlanın annesi buna itiraz etmedi; ancak, yetimler meselesinde en yüksek otorite Haham Eliyahu İbn Hayim'in mahkemesi olduğundan, nihai kararları bu mahkemenin vermesi gerekiyordu. Mahkemeden çocuğun velayetinin amcasına verilmesi istendi; zira amcası onu kuşkusuz gereğince büyütüp eğitecekti ve ayrıca oğlanın amcanın kızıyla evlenmesi planlanmıştı. Bunun çocuk için en iyisi olacağına ikna olan mahkeme, çocuğun Kudüs'e gidebileceği konusunda uzlaştı.

Burada belirtmek gerekir ki, mahkemenin kararının ardındaki nedenlerden biri, çocuğun İstanbul'da kalması durumunda annesinin, Yahudi kanunlarına göre hak iddia edemediği malikanedeki payını Müslüman bir mahkemeye giderek talep edebileceği varsayımıydı. Bir başka neden ise, Müslüman hukukuna göre annenin erkek kardeşlerinin, çocuğun ölmesi durumunda mirastan hak sahibi olmalarıydı – ve para hırsı onları çocuğu öldürmeye teşvik edebilirdi![102] Her ne kadar Yahudi hukukuna göre oğlanın amcası da vârislerden biri olsa da, kızının oğlanla evleneceği varsayıldığından, amca, çocuk için aynı şekilde tehlike olarak görülmüyor-

du. İbn Hayim'in kendi yapıtlarında görülmese kriminal bir hayal gücünün sanrıları olarak bir kenara itilebilecek mahkemenin bu tartışması, yalnızca erken evlilik anlaşmalarının sosyal rolünü göstermekle kalmayıp, aynı zamanda erkek soyunun Yahudi kültüründeki üstünlüğüne de işaret eder. Annenin kendi oğlunu büyütme hakkından bir kez bile söz edilmez: Anne tarafından bile; zira o kendini asla bu hakka sahip olarak görmemiştir.

İbn Hayim'in kullandığı akıl yürütmenin aynısı, ebeveyni genç yaşta ölen bir kız çocuğu vakasına da uygulanmıştı. Bir kız, çocuk yaştayken kuzeni veya amcası ile sözlendirilirse ve annesi evlilik tamamlanmadan ölürse, kızın, halası veya –sonunda kayınvalidesi olacak olan– ninesi tarafından sevgi ve ilgiyle büyütüleceği umulurdu. Para meselesi kıza zarar verme gerekçesi olmazdı, zira kızın yanında götürdüğü mal mülk, her durumda aynı aile soyunun mal varlığına eklenecekti. İçevlilik ailenin servetinin, ilerde doğacak olan her iki cinsiyetten çocukların yararına birleştirilmesini sağlıyor, böylelikle aile soyunun devamlılığını pekiştiriyordu.

Öte yandan, bazı aile üyeleri, içevliliği daha küçük çıkarlar adına istismar ediyorlardı. Böyle bir vakada, kimsesiz bir çocuk, dayısı tarafından evlat edinilmiş ve ebeveynlerinden kalan mirası, dayısının iş sermayesine katılmıştı. Zamanı geldiğinde çocuk dayısının kızı olan kuzeni ile evlendi. Ne yazık ki kız, geride bir çocuk bırakarak erken yaşta öldü. Kızın vârisi kocası olduğundan, onun evlat edinildiğinde dayısının aile servetine eklediği malvarlığının en azından bir kısmı şimdi kocaya geri dönecekti; yani, dayının aile soyu, evlat edinmeden ya da evlilikten finansal olarak fazla kazançlı çıkmamış oluyordu. Mahkemede, dayı, yetim yeğeninin başlangıçta aileye getirdiği mirasın geçen yıllar içinde onun ihtiyaçları için harcandığını öne sürerek, merhum kızının ziynet eşyaları üzerinde hak talep etti.[103] Haham Yosef İbn Lev, dayının yetim yeğenin parasını kullanmasının meşru olmadığına ve ziynet eşyalarının kocaya verilmesine hükmetti.

Miras meselelerinde hukuki temayül, önceliğin oğlan çocuğuna verilmesiydi, zira erkekler soyadını devam ettirenler olarak görülüyordu.[104] Bu durum pek çok varlıklı baba için bir ikilem yaratı-

yordu. Bir yandan baba, kızının rahat bir hayat sürmesini güvenceye almak için onu geniş imkânlarla evliliğe başlatmak istiyordu. Diğer yandan, kızı doğum sırasında, kızının bebeği de aynı anda veya kısa süre sonra ölürse, evliliğe yaptığı tüm yatırımın kocanın ailesine kalacağını biliyordu.

13. yüzyıl İspanya'sında Toledo ve Molina kanunlarına göre, evli bir kadın öldüğünde geride çocuk bıraktıysa, mirası kocası ve çocukları arasında bölüştürülürdü. Eğer kadının çocuğu yoksa, miras koca ve kadının mirasçıları arasında bölünürdü. Eğer kadının annesi ona çeyiz vermişse, kızının mirasının yarısını bunun karşılığı olarak geri alırdı; diğer mirasçılar, kadının çocuğu yoksa, mirasın kalan kısmını aralarında paylaşırdı.[105]

İstanbul Yahudi cemaatinin etnik çeşitliliğinden dolayı (en azından 16. yüzyıl sonuna kadar), böyle mirasların bölüşülmesinde izlenecek yolu belirlerken iki farklı geleneğe başvurulurdu. Romaniotlar Toledo'dakine benzer bir düzenleme geliştirmiş, İber Yahudilerinin İstanbul'daki uygulamasında ise kadının vakitsiz ölmesi durumunda kadının ailesinin olası zararını artıran bir sistem benimsenmişti. Evli bir kadın geride bir çocuk bırakırsa, İber Yahudileri tüm mirası (kadının çeyizi ve evlilik hediyeleri de dahil) kocaya devrediyor, Romaniotlar ise bu malvarlıklarını koca ile çocuklar arasında eşit paylaştırıyorlardı. Ancak eğer kadın geride bir çocuk bırakmadıysa, her iki grup da çeyizi kadının mirasçıları ile kocası arasında eşit olarak bölüştürüyordu.

O halde, İber Yarımadası'ndan göçenler, bazı nedenlerden dolayı, kocanın çıkarlarını İspanya'dakinden ve Romaniot ve Müslüman komşularındakinden dahi fazla gözeten miras kanunları geliştirmişlerdi.[106] Benzer biçimde, İstanbul'daki küçük Aşkenazi grubu, 13. yüzyıl boyunca Speyer, Worms ve Mainz'deki bilginler tarafından tasarlanmış olup kadının ailesinin kaybını en aza indiren geleneksel kuralları terk ederek, kadının ailesini daha az önemseyen Romaniot geleneğini benimsediler.[107]

Genç bir İstanbullu gelinin vakitsiz ölümü ailesi için büyük kayıp demekti; bunlar ailenin erkek kolundan alınıp bir başka ailenin refah ve zenginliğine yatırılan sermayeden asla yararlanamazlardı.[108] Ancak bu sorun, kız çocuğu ile onun baba tarafından kuzeni

ya da amcası arasında düzenlenen bir evlilikle giderilebilirdi. O zaman kızın babası, aile varlıklarının başka bir aile soyunun sürdürülmesi için yatırılmayacağından emin olarak, kızının kişisel geleceğini güvenceye almak üzere ona cömert bir çeyiz verebilirdi.[109]

1558'de Safed şehrinde vasiyetini yazarken, Yosef Villalobos'un kafasında da şüphesiz bu endişe vardı. Çok varlıklı bir adam olan Villalobos, üç torunu –oğlu Şelomo'dan olan ve büyükanneleriyle Safed'de yaşayan iki yetim oğlanla, ölen diğer oğlu Şemuel'den olan, annesi ile İstanbul'da oturan kız torunu– evlenene kadar, servetinin karısının geçici velayetine verilmesi yolunda bir düzenleme yapmıştı. Villalobos, kız torunu annesi ile İstanbul'da kalırsa, ona bu durumda on altın para bırakıyor, ancak, Safed'e gelip büyükannesi ile oturması şartıyla ona oğlan torunlarla eşit miras bırakıyordu. Böylelikle kız, yalnızca babaannesi için bir teselli olmakla kalmayıp, daha da önemlisi orada yaşayan kuzenlerinden birinin karısı olacak ve böylelikle aile serveti bölünmemiş olacaktı.[110]

Titiz planlamalara rağmen, işler her zaman ebeveynlerin umduğu şekilde yürümüyordu. Doña Gracia Nasi 1553'te İstanbul'a vardığında, bağımsız ve çok varlıklı bir kadındı. O ve kız kardeşi Brianda, Francisco ve Diogo Mendes kardeşlerin dul eşleriydiler. Kocasının soyundan –Mendes soyundan– herhangi bir erkek mirasçı ya da çocuk olmamasından dolayı, kadının kendi kızı Brianda (Reina olarak da bilinir), kadının yeğeni Don Yosef ile evlendi; kız kardeşinin kızı Beatrice ("Küçük Gracia"), yeğeninin (Don Yosef'in) erkek kardeşi Şemuel ile evlendi. Böylelikle, serveti Nasi soyunun elinden alacak herhangi bir çeyiz sorunu doğmayacaktı.

Ancak tesadüf zaman zaman bize kötü oyunlar oynar: Don Yosef ve Doña Reina çocuksuz öldüler ve yaşamları süresince harcayamadıkları ne var ne yoksa, İmparatorluk hazinesi tarafından el konuldu. Yalnızca Şemuel ve "Küçük Gracia"nın çocukları oldu ve onların soyları ta bugüne dek yaşadı. Benveniste-Mendes ailesinin çocuğu yaşıyor ve Reina için muhtemel bir damat adayı olarak İstanbul'da oturuyor olsaydı, tüm bunlar olmayacaktı; Mendes kardeşlerden biri sağ kalmış olsaydı, bu durumun gerçekleşme olasılığı daha da az olurdu.[111]

İçinde yaşanılan topluma bakıldığında, miras hukuku ile içevlilik arasındaki ilişki daha da belirginleşir; içevlilikleri kesin olarak yasaklayan Rum Ortodoks toplumu, miras bakımından kadınlar için en hayırlı ve erken ölüm vakalarında kadının ailesi için en iyi olanakları sunan toplumdu.[112]

Özetle: İstanbul Yahudileri arasındaki erken yaşta (hatta ergenlik yaşından önce) evlilik ve endogami (içevlilik) bizatihi Müslüman toplumunun ya da kültürünün etkisinin yansımaları olmaktan ziyade, bölgede baştan başa baskın olan geleneksel Akdeniz kültürünün tezahürleriydi. Bunlar İslam'dan çok daha eski kurumlara dayanıyordu: Hem Yahudi hem Romen kültürünün bir parçası olan, bir sosyal değer olarak akrabalığın üstünlüğü ve ailenin erkek soyuna bağlılık. Esas olarak Yahudilik kaynaklarından ve İslam'ı kabul etmiş olan halkların da dahil olduğu çevre kültürlerden türeyen bu ilkeler, Yahudi toplumunda varlığını devam ettiriyordu.

Evlilik kararı vermekte resmi yetki, ailenin erkek reisine, genelde de babaya aitti. Erkeğin bu üstünlüğü döneme ait belgelerde apaçık görülse de[113], en azından bir vaka, evlilikle ilgili meselelerde annenin gayri resmi etkisinin olduğuna dair bir delildir.

Haham Eliyahu Mizrahi, bir gencin annesi aracılığıyla müstakbel karısına hediyeler yollladığı bir vakayı ele almış. Hediyeleri babayla yollamaktansa anneyle yollamanın bağlılığın daha zayıf olduğu izlenimini verip vermediği sorulmuştu. Mizrahi şöyle yazmıştı: "Zamanımızda oğulların nişanlılarıyla ilgili sırlarını açmada annelerine güvendiklerini ve babalarına güvenmediklerini görüyoruz ve nişanlılarına gizlice yollamaları gereken ne varsa bu işi anneler yapıyor. Görünen köy kılavuz ister mi?"[114]

Bu suretle, babaların kararıyla yapılan anlaşmalı evlilikler bile, kimi zaman aile reisinin bilgisi olmaksızın, kadınlar tarafından yürütülen uzun müzakerelerin ürünleriydi. Bu sonuç, yukarıda anılan örnek dışında, karşı cinsle ilişkilerin serbest olmadığı bir toplumda kadınların çöpçatanlıkta önemli rol oynadıkları varsayımına da dayanıyor. Bilhassa aile çevresi dışından gelin arandığı durumlarda, kadınlar, diğer kadın tanıdıkları sayesinde, bir kızın ev-

liliğe elverişli olup olmadığı, güzelliği, vasıfları vb. konularda kocalarından daha fazla bilgi edinebiliyordu.[115]

Evlenecek erkek ya da kadının çıkarlarını kollayacak ebeveynlerin veya yakın akrabaların olmaması durumunda, kongregasyonun ileri gelenleri, genelde de *memunim*, evliliği ayarlar ve bunun, çöpçatanların değerleri doğrultusunda, hem bireylerin hem de toplumun çıkarlarına hizmet edecek bir evlilik olmasını güvenceye alırdı.[116]

Burada şöyle bir soru akla geliyor: Eş seçme sürecinde, eğer varsa, duygular, aşk ve hatta tutku nasıl bir rol oynuyordu? İki yetişkinin evliliği konusunda bile, elimizde bununla ilgili doğrudan bir kanıt bulunmuyor. Söz konusu duygular insan varoluşunun doğal birer parçası olduklarından, buradan bir tek sonuç çıkarabiliriz: O duyguların ifadesi evlilikle ilgisiz görülüyordu.

Evlenmek niyetinde olduğu kıza annesi aracılığıyla bir aşk yadigârı yollayan delikanlı vakası, eş seçiminde aşkın etkili olduğuna dair dolaylı bir kanıt olarak görülebilir.[117] Kızın kandırılarak *kiduşin*'i kabul ettiği vakalar, gönülsüz bir kızı aldatma çabaları olduğu kadar, nişana isteksiz babanın itirazlarını hileyle engelleme girişimleriydi de.

Zengin bir aşk şarkıları geleneğinin olması da yine geleneksel yaşamın maskesi ardına gizlenmiş farklı eğilimlerin var olduğunun kanıtıdır. 1545'te İstanbul'daki Sonçino Yayınevi *Şirim ve Zemirot ve Tişbahot* (Şarkılar, Güfteler ve Methiyeler) başlıklı bir kitap yayımladı. Şarkıların pekçoğunun derleyicisi ve yaratıcısı Şelomo ben Mazal-Tov idi. Bu derleme, Şelomo İbn Gevirol, Avraham İbn 'Ezra, Yehuda HaLevi vb. tanınmış şairlerin ünlü aşk şarkılarıyla, "Uyan Kumrum, Güzelim", "Sevdiğim Ceylana Bir Şarkı", "Geri Dön Şulamit", "Kayadan Çık Güvercinim", "Güzel" ve başka pek çok şarkıyı içeriyordu. Çoğunluğu Türk melodilerine yazılmış şarkılar olup, bir tanesi bir Rum ezgisine adapte edilmişti.[118]

Yine Şelomo ben Mazal-Tov tarafından hazırlanan bir başka kitap "Şelomo'nun Sayfaları" hiç yayımlanmadı ve kayboldu. Bu kitapta hayal kırıklığına uğramış bir âşığın öfkesi ve kederiyle dolu uzun bir şiir yer alıyordu. Söz konusu şarkının bir kısmı, *Şar-*

kılar, Güfteler ve Methiyeler kitabında yer alarak yok olmaktan kurtuldu:

Ney misali inlemeyip nasıl durayım
İçip içip sokaklarda ulumayayım?
Yok ne susar ne pusarım
Ne de dilsiz gibi için için ağlarım
Kıracağım mührünü kalbimin
Ve ağıt yakacağım matem elbisesi giyenler gibi.[119]

Bu şiirler ve şarkılar birilerine yönelik ya da birileri düşünülerek yazılmıştır; yayımlanmış olmaları popüler olduklarının göstergesidir. Bunlar bir eş bulma sürecinde, bilhassa buna aracılık edenler tarafından genelde hesaba katılmayan duyguları ifade ediyorlardı. Oysa duygular her şeye rağmen vardı ve bir genç kızın ya da kadının sevgisini kazanmaya çalışanların, ya da bu arayışta hayal kırıklığına uğrayanların hayatlarında bir yere sahiptiler. Bu tip şarkıların yalnızca erkeklere yönelik olarak yazıldığını belirtmek gerekir.

Bir başka şarkı biçimi olan ve İber Yarımadası topraklarından ithal edilip kuşaktan kuşağa aktarılan *Romanka*, karşı cinsler arası duygulara dair ifadeler içeriyordu, ancak, bunlarda daima satır aralarına yedirilmiş didaktik bir ileti bulunurdu. Söz konusu ileti daima, kusursuz sosyal düzenin sürdürülmesiyle ilgili olurdu: Bir genç kız her koşulda iffetini ve onurunu korumalı; kız kardeşlerin en büyüğü en önce, en küçüğü en son evlenmeli vb.

Bu şarkılar kadınlar tarafından kadınlara söylenir, ya da aile çevresi içinde, erkekler için olan dizeler erkekler tarafından, kadınlar için olanlar kadınlar tarafından okunurdu. *Romanca* (Latin dillerinde aşk hikâyesi), duyguların varlığını teslim ederdi – ancak, erkeklere yönelik şarkılardan farklı olarak, bu şarkı formunda amaç, söz konusu hislerin yarattığı yükü hafifletmek için bu hislerin dışavurulmasıydı. Bunların amacı, güçlü duyguları, toplum ve ailenin temel taşlarını destekleyen ve koruyan kanallara yönlendirmekti.[120] Dolayısıyla, aşk ve tutku vardı, ama bir oğul ya da kızın evlenmesi söz konusu olduğunda, gerekli ya da önemli konular olarak hesaba katılmıyorlardı.

Nişanlılık ve Kültürlerin Buluşması

Eşleşmeye, taraflar arasında yapılan mali ve diğer birtakım anlaşmalar eşlik ediyordu. Her ne kadar bu anlaşma koşullarının çoğu resmi sözleşmede de yer alsa da, bu ön anlaşmaları, geline düğün sayvanı altında verilmesi âdetten olan resmi evlilik sözleşmesi (*ketuba*) ile karıştırmamak gerekir. Evlilik öncesi anlaşmalar kimi zaman resmi sözleşmeden ayrı, özel bir belgeye (*şetar şidukhin*) yazılırdı.[121] Anlaşma maddelerinde, gelinin ailesi tarafından verilecek olan çeyiz de (*nedunya*) yer alırdı. Çeyizde, düğün yatağı (*cama armada*-Ladino dilinde "donanımlı" yatak), yatak takımı, masa örtüleri ve yatak çarşaflarına ilaveten, çiftin birliktelikleri süresince ihtiyaç duyacakları halı ve yastık gibi tekstil ürünleri başta olmak üzere, başka eşyalar bulunurdu. Çeyizin bu kısmı, ailenin kadınları, bilhassa anne tarafından ve yaşı yeterince büyükse bizzat gelin tarafından hazırlanırdı. Hali vakti yerinde ebeveynler, ayrıca kızlarına ziynet eşyaları verirlerdi.[122]

Varlıklı babalar, bilhassa oğlu olmayanlar, kızlarına farklı hukuki statüdeki değerli mallar verirlerdi. Çeyizin bir kısmı *nikhsei tzon barzel* olarak adlandırılır ve damadın mülkü olarak görülüp, onun denetiminde olurdu; diğer yandan, eğer birliktelik boşanmayla ya da kocanın ölümüyle sonuçlanırsa, çiftin karşılıklı yararı için kullanılması amaçlanmış olduğundan, söz konusu mülk ya da onun evlenildiği zamanki değeri (eğer yok edilmemiş ya da koca tarafından elden çıkarılmamışsa), kadına geri verilirdi.

Çeyizin *nikhsei melog* diye adlandırılan bir diğer kısmı, evlilik boyunca kadının malı sayılırdı; koca bunu satamaz ve başka birine devredemezdi. Bundan da yine karşılıklı olarak faydalanılırdı; eğer evlilik bitirilirse, kadın (değeri azalmış olsa da) mülkün kendisini alırdı.[123] Kendi evliliklerine başlarken çeyiz olarak kıymetli mallar getirmiş olan varlıklı ailelerden gelme anneler[124] ve hatta büyükanneler, özellikle babanın olmadığı durumlarda, bunları kızları ve kız torunlarına devreden benzer anlaşmalar yaparlardı.[125]

Çeyizin bir diğer bileşeni olan *medodim,* genç damadın bir iş kurması ya da çiftin geleceği için yatırım yapmasına yardımcı ol-

mak için verilen bir miktar nakit sermayeydi (bu nedenle Ladino dilinde buna *contanti* de deniyordu). Bu para, boşanma durumunda bile, her türlü ek getirisi ile birlikte, damatta kalıyordu. Özellikle gelinin erkek kardeşinin olmadığı durumlarda, damada kayınpederinin mesleğinin öğretilmesi ve onun meslek loncasına katılmasının sağlanması diğer düzenlemelerdendi. Bazı durumlarda, bu düzenlemelere *mesa franca* (Ladino dilinde özgür masa) hakkı, yani çiftin gelinin babasının yanında yaşama hakkı da dahil edilirdi. *Mesa franca* iki-üç yıllık bir dönem için geçerliydi; bu hak yalnızca gelinin babası tarafından verilirdi, zira damadın ailesi ile yaşamak zaten normal kabul edilen durumdu ve sözleşmeye bağlanacak bir hüküm gerektirmiyordu.[126]

Evlilik sözleşmesinin zorunlu bir koşulu olarak, evliliğin boşanma ya da damadın ölümü ile noktalanması durumunda, damat, karısına bir miktar para ödeyeceğini taahhüt ederdi; bu, gelinin güvencesi için bir katkı olarak görülürdü. Damat, yine evliliğin bitirilmesi durumunda, bir miktar da *tosefet* (ilave) para ödeyeceği vaadinde bulunurdu. Her ikisinin miktarı da, resmi evlilik sözleşmesine yazılırdı.[127]

16. yüzyıl başlarında İstanbul'da Haham Tam İbn Yahya'nın karara bağladığı bir dava, anlaşmalı evliliklerin bir örneği olup, bunların uygulanma şeklini ve toplumun davranış normlarının pekiştirilmesi ve korunmasında oynadığı rolü gösterir. İstanbul'da ikamet eden Re'uven[128], kızını Selanik'te oturan Şim'on'la evlendirmek üzere anlaşır. Re'uven, kızına 8000 akçe değerinde çeyiz vereceği taahhüdünde bulunduğu bir belge imzalar. Bundan kısa süre sonra, Rodos adasına sürgün edilir; o esnada Şim'on, Selanik'te değildir. Re'uven kızını Selanik'te bırakır ve cemaatin başındakilere, Şim'on döndüğünde, ona vereceği çeyiz parasını tedarik etmek için Sofya'daki kendisine ait bir dükkânı satmaları talimatı verir.

Şim'on Selanik'e vardığında, cemaat dükkânı satar, ancak satıştan yalnızca 3000 akçe elde edilir. Ümidi boşa çıkan damat Selanik'ten ayrılarak Üsküp'e (Slavcası Skoplje) gider; ancak, Selanik cemaatinin ileri gelenleri tarafından, nişanlısıyla evlendirilmek

üzere zorla geri getirilir. Bunlar, ayrıca, kayınpeder Re'uven Selanik'e geri döndüğünde onu çeyizin kalan kısmını ödemeye zorlayacaklarına dair, damada resmi bir taahhüt belgesi verirler. Şim'on buna razı olup kızla evlenir.

Bu arada Re'uven sürgünde ölür ve geride, servetinin mirasçıları olarak Yahudi hukukuna göre kız kardeşlerinin çeyizini ödemekle yükümlü iki oğul bırakır. Her iki oğul da Bursa'ya taşınır; orada, kardeşlerden biri İstanbul'daki akrabalara emanet edilmek üzere biraz para yollar. Az zaman sonra iki kardeş de ölür. O zaman Şim'on İstanbul'a giderek çeyiz parasının kalan kısmının, Re'uven'in oğlu tarafından oraya yollanan paradan kendisine ödenmesini talep eder. Dava Haham Tam İbn Yahya'ya götürülüp hüküm vermesi istendiğinde, o, daha fazla patırtıya meydan vermeden söz konusu paranın Şim'on'a ödenmesi gerektiğini bildirir.[129]

Yukarıda aktardığımız olaylar zinciri, anlaşmalı evlilikler konusunda, Yahudi ailelere ilişkin önemli göstergeler barındırıyor: Evlilikle ilgili anlaşmalar, zor koşullar altında dahi olsa, her yerde, her Yahudi mahkemesi tarafından uygulanmaya zorlanıyordu. Bu arada toplum da, üzerinde uzlaşıldıktan sonra, bu anlaşmaların kesin olarak evlilikle noktalanmasını sağlıyordu. (Selanik cemaati liderlerinin, Şim'on'un Selanik'e dönmesini ve Re'uven'in kızıyla evlenmesini sağladıkları gibi).

Bu anlaşmalar, özellikle İstanbul'da çok ciddiye alınıyordu. Bunlar imzalandıktan sonra, müstakbel geline, müstakbel kocası tarafından değerli (ipek, brokar ya da altın işlemeli kadife) bir parça kumaş, veya bir ziynet eşyası hediye edilir (İbranicede buna *sivlonot* denirdi), müstakbel koca da gelinin ailesinden benzer armağanlar alırdı.[130] *Sivlonot*'un kabul edilmesi kadın için hukuki olarak bağlayıcıydı; bu durumdaki kadının, bir başka erkekle evlenmek üzere serbest kalabilmesi ancak nişanlandığı adamın ona resmi bir boşanma belgesi vermesiyle mümkündü.

Bu katı kural Romaniot Yahudileri arasında varlığını sürdürdü ve bunlar (en azından 16. yüzyıl ortasına kadar) Yahudi cemaatinin çoğunluğunu oluşturduklarından, İber Yahudileri, 17. yüzyılın ilk yarısına dek onları örnek aldılar.[131] Doğrudan ya da bir aracıy-

la *sivlonot*'u kabul etmek, *kiduşin* yemini edilmemiş olsa bile bir bağlanmanın gerçekleştiği anlamına geliyordu, zira bu, satın alma (*kinyan*) usulü bir bağlanma demekti.[132]

Kinyan Yahudi hukukuna göre kadının satın alınabilmesini sağlayan üç eski yoldan biriydi; diğer ikisi, satın alma belgesi[133] ve cinsel ilişki[134] idi. 16. yüzyılda Yahudi cemaatlerinin çoğu yalnızca tek bir prosedürü kabul ediyordu: *Kiduşin* (satın alma yoluyla, genelde bir yüzükle, nişan duasını okuyarak nişanlanma) ve *nisuin* (evlilik sözleşmesinin geline verilerek, evlilik dualarının edildiği ve kadeh kırılan, sayvan altındaki evlilik töreni). Gerek *kiduşin*, gerekse *nisuin* aynı yerde, aynı zamanda ve on şahit huzurunda yapılırdı. Sadece satın alma ya da cinsel birleşme yoluyla yapılan *kiduşin*ler geçersiz hale gelmişti.[135]

Öte yandan, İstanbul ve diğer yerlerdeki Romaniotlar arasında, *kiduşin* ve *nisuin*, farklı zamanlarda yapılan ayrı törenlerle gerçekleşiyordu. Müstakbel gelin *sivlonot*'u kabul ettiğinde, her ne kadar evliliği henüz tamamlanmamış olsa da, başka damat adaylarına kapıları kapatmış oluyordu.[136] İber Yahudileri arasında, gelinin müstakbel kocasıyla cinsel ilişki kurması bu aşamada yine yasaktı – ancak Romaniot ailelerde, nişanlanmış olan bu çiftlerin birlikte bolca zaman geçirmesi ve düzenli cinsel ilişkiye girmeleri, *kiduşin* ile *nisuin* arasında bir yıl ve hatta daha fazla süre geçse bile, normal sayılıyordu.

Geleneklerdeki bu farklılık, Badurki-İbn Tzur skandalını yaratan başlıca etkendi. Bir Romaniot olan Badurki'nin kızı, birlikte cinsel yakınlık içinde dokuz ay geçirdikleri bir İspanyol göçmeni olan nişanlısı tarafından terk edilmişti. Genç kız intihar tehdidinde bulunuyor ve ağlayarak yaptıkları şeyin yeni statülerinin gereği olduğunu sanarak kendisini damada teslim ettiğini söylüyordu; statüsünün evli bir kadınınki gibi olduğunu sanmıştı. Muhtemelen Haham Eliyahu Mizrahi tarafından yazılmış olan, davanın hukuki muhakemesinde, yerli Yahudiler arasında, nişanlı çiftin birbirlerine alışabilmeleri için cinsel yakınlık kurdukları bir süre geçirmesinin âdetten olduğu belirtiliyordu. İbranice kaynaklar buna ("Celile oğullarının âdeti" ile zıtlık kurmak için) "Yahudiye oğullarının âdeti" diyordu; bu âdet, güney İtalya ve adalardakiler de dahil

tüm Bizans Yahudileri tarafından uygulanıyordu.[137] Bu "Yahudiye oğulları âdetinin" Bizans Yahudileri arasında kuşaklar boyu canlı kalmış olması, kuşkusuz Rumlar arasındaki benzer gelenekle bağlantılıydı. 17. yüzyılda Náksos'ta nişanlı çiftlerin resmi evlilik gerçekleşmeden önce birkaç yıl birlikte yaşaması çok yaygındı ve bu durum, yerli ruhban sınıfını öfkelendiriyordu.[138]

1530'da Epir'de Ártalı Haham Benyamin Ben Matatya, (Badurki-İbn Tzur çifti vakasında olduğu gibi nişanlı çiftlerin birlikte yaşadıkları) kendi şehrinde bu geleneği değiştirme girişiminde bulundu. Güney İtalya'dan gelme göçmenlerden birçok müstakbel gelin, arınma törenini uygulamadan, evlilik duaları etmeden ve sayvan altında tören yapmadan, hamileliğin ileri aşamalarına gelmiş durumdaydı. Matatya, nişanlı bir erkeğin müstakbel gelinin evine girmesini yasakladı. Böyle vakaların 1530'dan önce gerçekleşip gerçekleşmediğini ve Matatya'nın neden daha önce değil de, bu tarihte bundan kaygılandığını sormak mantıklı olur. Bu onun Venedikli Aşkenazi Yahudilerle ilişkisinden mi kaynaklanıyordu?[139]

Matatya'nın sofu Aşkenazi meslektaşları onu etkilemiş olabilir, ancak kadınların Sicilyalı ve Güney İtalyalı olması, başka bir noktaya işaret ediyor. Matatya, yerli Romaniotların ve diğerlerinin bu göçmen çiftlere özeneceğinden endişeliydi. Nişanlanmış olan Romaniot çiftlerin içli dışlılığında, ilişkinin başlangıcından itibaren bir kutsallık havası vardı: Nişandan hemen sonra hayır duaları okunuyor ve müstakbel gelin kutsal banyoya giriyordu. Bunun tersine, yeni gelenlerin davranışı teklifsiz ve sorumsuz olup kutsallık tabirine kesinlikle uymuyordu. Yerli Romaniotlar ile göçmenlerin davranışları arasındaki farklılığı vurgulayan, Matatya değil, bu meseleyle ilgili görüşleri sorulan İstanbullu hahamlardı.[140]

Bunun üzerine, büyük bir anlaşmazlık doğdu. Árta'daki Puglia [Apulia] cemaati, Matatya'nın hükmüne uymayı reddederek, nişanlı erkeğin müstakbel gelinin evine girmesinin ve onunla yiyip içmesinin atalarının geleneği olduğunu, dolayısıyla bunun yasaklanamayacağını bildirdiler. Öte yandan, Árta'daki diğer üç cemaatin –Romaniotlar, İspanyol-Portekizliler ile Sicilyalı ve Calabrialıların– liderleri yeni düzenlemeye razı oldu.

Matatya, Selanik ve İstanbul'daki bilge kişilere yazarak onların desteğini istedi. Ancak, kanunun aşırı niteliğini –evlilik öncesi birlikte yaşama ve cinsel birleşmeyi engellemek için, gelinin babaevinin çatısı altında nişanlı çiftlerin *her türlü* sosyal temasının engellendiğini– açıklamadı.

Matatya, Selanik'teki birçok hahamın resmi desteğini kazandı: Eli'ezer HaŞim'oni, Şelomo Kabalier, Yosef ben Şelomo Taitatzak, Şelomo Albukher (diğer adıyla Halaz) ve yalnızca ilk ismi Yehuda ile imza veren bir öğrenci. Ayrıca İgralı (Negroponte [İtalyanca]; Eğriboz[Türkçe]; Halkis [Rumca]) Haham Nathan ben Menahem ve Venedikli Benedit Eksildar Aşkenazi ile İstanbul'dan birçok hahamın onayını aldı: (Dönemin Hahambaşı, *rav ha-manhig*) Eliyahu HaLevi, Şelomo ben Ya'akov İbn Weila (Weil), (müstakbel *rav ha-manhig*) Menahem ben Şemuel Kabuli, Tam İbn Yahya ve Yehuda İbn Bulat. Böylelikle kanun İstanbul Yahudilerinin başlıca üç etnik grubunun önde gelen temsilcileri tarafından onaylanmış oldu: İber Yahudileri, Romaniotlar ve Aşkenaziler.

Buna rağmen, Árta'daki Puglia cemaatinin hahamı David Vital durumdan hoşnut değildi. Kendisi 1534'te, Selanik ve İstanbul'daki bu ve başka hahamlara, Árta'daki sosyal durumu ayrıntılarıyla anlattığı ve karara muhalif olduğunu açıkladığı bir başka önerge yolladı. Bu defa, yollamış olduğu yeni bilgilerin etkisini gösteren farklı bir yanıt aldı.

Sorunun yalnızca bir ahlak meselesi olmayıp, aynı zamanda Haham Benyamin ben Matatya'nın, çoğunluğun iradesini azınlığa dayatabileceği prensibiyle, iktidarını Árta'daki tüm cemaatleri kapsayacak şekilde genişletme girişimi olduğu kendisine söylendikten sonra, Haham Yosef ben Şelomo Taitatzak kararını tekrar gözden geçirdi.

Kendi anlaşmalarını ve kurallarını belirlemek konusunda özerkliklerini koruma endişesindeki cemaatler arasında sert mücadelelerin yaşandığı Selanik'te, bu yeni kural hiç hoş karşılanmamıştı. Haham Yosef ben Şelomo Taitatzak, yeni kanunun üslubunun çok aşırı olduğunu ve bildiği Romaniot cemaatlerin çoğunun âdetlerine ters düştüğünü anladı. Bunun sonucunda, o ve beş ha-

ham, Árta'daki Puglia cemaatinin yeni kanuna muhalefet etme hakkı olduğunu bildiren yeni bir hahamlık hükmü (*responsum*) üzerinde anlaştılar. Selaniklilerin görüşüne göre, Puglia cemaatinden olan gençler, müstakbel karılarını, müstakbel kayınpederlerinin evinde ziyaret etmeye devam edebilirdi.[141]

İstanbullu cemaatin bakış açısı (ki bizim konumuz açısından daha önceliklidir) kanun ile gündelik gerçek arasındaki çatışmanın bilincinde olunduğunu gösteriyordu. İstanbullu hahamlar Matatya'nın *responsum*'unda alıntılamış olduğu ilk tasdiklerinde, âdetin toplumda yaygın olduğunu teslim ettikleri halde, onu yine de reddediyorlardı.

Ama Ártalılar ve İstanbullu Yehuda İbn Tzur gibi gençlerin yaklaşımı, yaşlı Romaniot Yahudilerinkinden farklıydı: "Söylenen eve [evleneceği kızın evine] giren nişanlı erkek meselesine gelince... bu son derece hor görülen bir gelenektir, ancak Romanya'da, birçok yerde nişanlı erkeğin evleneceği kızın evine girmesine izin verilmesi şeklinde kadim bir gelenek olduğundan, onlar [Árta'daki göçmenlerle] aynı şeyi yapmaz, [Romaniotlar] nişan sırasında damadın takdis duasını okurlar, böylece gelin takdissiz kalmamış olur ve [gelinler] kutsal banyoya girerler ki [kutsal banyoya gereken ziyareti yerine getirmeksizin cinsel ilişkiye girmek suretiyle] günah işlemiş olmasınlar."[142]

İstanbullu hahamlar nişanlanmanın fiilen evlilik olduğunu söylüyorlardı: İkisi arasındaki fark, evlilik şöleninin henüz yapılmamış, evlilik sözleşmesinin okunmamış, gelinin sayvan altına girmemiş ve çiftler arasındaki ekonomik mecburiyetlerin henüz bağlayıcı hale gelmemiş olmasıydı. Hahamlar evlilik töreninden önce cinsel ilişkinin olacağı ihtimalini hesaba katmış ve dolayısıyla nişanı olabildiğince bağlayıcı ve "kutsal ve mübarek" kılmanın yollarını aramışlardı.

Öte yandan, tartışmanın ilk aşamasında, Haham Tam İbn Yahya, önce bir evlilik sözleşmesi (*ketuba*) yazıp, sonra daha tören gerçekleşmeden kendisini nişanlısı ile yaşamakta özgür gören bir erkeği onaylamayacağını, zira nişan duasında açıkça şöyle dendiğini söylüyordu: "Nişanlananı bize yasak kılan erkek... mübarek

olsun." Matatya'nın pekiştirmek istediği durum da aynen buydu: Nişanlıların yasaklılığının devam etmesi ve nişanın evlilik olmaması. Ancak bu, İstanbul'daki fiili duruma ters düşüyordu.

Sonradan, hem Haham Tam İbn Yahya, hem de Haham Eliyahu HaLevi, Árta cemaatinin yaşamını bu kurala göre sürdüremeyeceğini bildirdiler. Hahamlar, nişanlı çiftleri aynı çatı altında görüşmekten alıkoyamazlardı, ancak cinsel ilişkileri engellemek için, çiftin asla aynı evde *baş başa* kalmaması gerektiğini ilan ettiler.[143]

Árta Yahudilerine yönelik bu çözümün, İstanbul Yahudileri için de bağlayıcı olup olmadığı ya da en azından orada yapılanları etkileyip etkilemediği belirsizdir. HaLevi, İbn Yahya ve Taitatzak'ın ikinci aşamadaki hükümlerini alıntılamaktan sakınan Haham Matatya, onların İstanbullu meslektaşları olan ve ilk baştaki kararına bağlı kaldığı görülen (kısa süre sonra başkentte *rav hamanhig*liğe yükselecek olan) Haham Menahem Kabuli'ye referans verir.[144]

İstanbul'da çok güçlü olan Osmanlı Müslüman kültürünün yavaş işleyen ama sürekli etkilerinin, sonunda, İstanbullu nişanlı çiftler arasındaki teklifsiz ilişkileri ortadan kaldırmış olması mümkündür. Yine de, görünüşe göre, 16. yüzyılın ilk yarısında Romaniotlar arasında söz konusu âdet sürmüş ve bunlar nişanlanmaya ve nişan hediyelerine, yani *sivlonot*'a büyük önem atfetmişlerdir.

İstanbul'un Romaniotları arasında *sivlonot*'un sunulmasından sonra nişan töreni yapıldığı sonucu çıksa da, anlaşılan, *sivlonot*'un kabulü başlı başına, *kiduşin*'in fiilen gerçekleşmesi demekti – ve çiftler aslında, hahamların düşündükleri gibi *kiduşin*'i, tasdik dualarını ya da tören banyosunu beklemiyorlardı.[145] Dolayısıyla, diğer gruplar için yalnızca bir evlilik sözü anlamına gelen basit bir hediye alışverişi, Romaniotlar için evlilik kadar bağlayıcı oluyordu ve aynı derecede ciddiye alınıyordu.[146]

Sivlonot'u bağlayıcı olarak görme âdetinin zayıflamasından uzun süre sonra da, nişana büyük önem atfedilmesine devam edildi. İstanbul Yahudileri arasında, bugün bile nişan, evlilik düzenlemelerinde çok önemli bir rol oynar.[147]

Kiduşin ve *nisuin*'in aynı etkinlikle yapılmasının, nişanlı bir Romaniot kızı içinde bulunduğu belirsizlik durumundan kurtara-

cağı savunulabilir. Öte yandan, *sivlonot*'un kabulü *kiduşin*'in olduğu anlamına geldiğinden, *kiduşin* ve *nisuin* törenlerini birlikte yapan İspanyol Yahudileri de, Romaniotlar (ve *sivlonot*'u da uygulayan Aşkenazi Yahudileri) gibi, kendilerini yine nişanlılık ve evlilik arasındaki aynı belirsizlik kıskacı içinde buluyordu. Çok sayıdaki Romaniot-İber Yahudisi evliliği, İspanyol Yahudilerini, hiç istemeden de olsa, *sivlonot*'u bağlayıcı kabul etmek zorunda bırakmıştı.[148]

Sivlonot'la ilgili bir başka sorun, bunun iki genç arasında ebeveynleri ya da velilerinin istekleri dışında meşru bir bağ kurmaya olanak sağlamasıydı ki, evliliğin esas amacının soyun devamlılığının güvencesi için en iyi ekonomik koşulları sağlamak olduğu bir toplumda, bu kabul edilemezdi. Genç çiftler, söz konusu hedefe ulaşmak için gereken titiz ve gerçekçi planlamaları yapmaya meyilli değillerdi. Dahası, bir erkek, isteksiz ya da ilgisiz bir kızı, verdiği ziynet eşyasını almaya ikna ederek kendisiyle nişanlı ilan edebiliyordu.[149] İber Yahudileri ısrarla buna bir çözüm bulunmasını istediler.

İstanbul'daki cemaatler, bu istenmeyen sonuçlardan sakınmak ve hepsinden önemlisi eş bulma sürecinin denetimini ailenin ve dini cemaatin elinde tutmak için, 1525'ten az önce, on şahit huzurunda olmaksızın kimsenin *kiduşin* yapamayacağı, yapanların aforoz edileceği hükmünde uzlaştı.[150] Bununla birlikte, bu anlaşma iki şahit huzurunda yapılan *kiduşin*'i geçersiz saymıyor ve böylelikle gelin adayının ailesi tarafından onaylanmayan bir evlilik arzulayan genç erkek için açık kapı bırakmış oluyordu.[151]

Sivlonot'un sunulması, başkalarına kapalı olarak aile evinde, ya da herkese açık biçimde gerçekleştirilebilirdi. Ancak, ister İber ve Aşkenazi Yahudilerinin geleneklerinde olduğu gibi birlikte, ister Romaniotlarda olduğu gibi ayrı ayrı yapılsın, resmi nişan da, evlilik de, son derece umuma açık toplantılardı. Romaniotlar arasında, evlilik töreni esastı ve yatırım açısından nişana kıyasla daha önemliydi.

13. yüzyılda, ilk Haham Yeşa'aya mi-Trani Romaniot evlilik âdetlerini anlatmıştı: "Romanya'daki yaygın uygulamaya göre, ni-

şandan hemen sonra, nişanlanılan [kadın] ve koca, yedi takdisle birleştirilir ve ondan uzun süre sonra bunlar Rumcada *istefanomata* denilen büyük bir şölen yaparlar ve bunun esas şölen olduğu herkesçe bilinir."[152]

Bu kaynak, 16. yüzyıl başlangıcında bir Romaniot çiftin yaşamındaki kutlamaların ideal sıralamasının ne olduğu konusuna ışık tutsa da –söz, (çiftleri cinsel ilişki kurabilir hale getiren) nişan ve son olarak evlilik– bu dönemde *istefanomata*'nın kutlanışına dair elimizde başka herhangi bir bulgu yok. Çifte kutlamaların başında ve sonunda olmak üzere iki defa çiçekten taç giydirildiği Bizans düğün âdetinin burada etkili olduğu görülür.[153]

1592'de Galata'nın İspanyol Yahudileri arasındaki tipik bir düğün "bakire kızların, yığınla delikanlının ve yaşlı erkeklerin, yetişkinler ve çocukların büyük bir hazine bulmuş gibi mutlu ve şen bir biçimde bir araya toplandıkları bir kıvanç vesilesi, çıplaklığın örtüsünün atıldığı ve gelinlerin önünde şarkı söylenip dans edilen bir zamandı."[154] Düğünde bir ziyafet sofrası kurulur, dans edilir, şarkı söylenirdi. Hem İspanyol hem Romaniot grupların, gelin, damat, aşk ve evlilik onuruna yazılmış özel şarkıları vardı. Yerel düğünlerin çoğunda aynı sanatçılar sanat icra ettiğinden, bu, gitgide çoğalıp birbirine eklenen bir düğün şiirleri hazinesi yaratmıştı.[155]

Geniş Aile ve Sınırları

Yeni evli genç çift genelde kocanın ailesinin evinde oturur, burada, damat baba mesleğini öğrenir ve gelin kayınvalidesinin gözetiminde gündelik ev işlerine katılmaya başlardı.[156] Öte yandan, eğer gelinin erkek kardeşi yoksa, çift genelde gelinin ailesine katılırdı.[157] Felaketler ve salgın hastalıklarla sayıları azalmamış şanslı bir ailede, aynı hanede iki üç çift daha yaşardı. Her çiftin, aile evinde ayrı bir odası olurdu; babanın otoritesi diğerlerinden üstündü ve babanın ilk karısı ev içindeki tüm meselelerden sorumluydu. Ancak, elimizdeki bulgulara göre, böyle geniş ailelerin sayısı pek fazla değildi.

Baba öldüğünde, ailenin en büyük oğlu ve onun karısı aile reisi olur ya da daha küçük erkek kardeşler kendi ailelerini kurmak üzere evden ayrılırlardı. Erkeğin inisiyatifi ve yetenekleri, onun baba ve diğer kardeşleriyle olan işbirliğinin derecesi, pek çok şeyi belirlerdi.[158] Her ne kadar endüstriyel toplum öncesinin tipik ailesi denince, birçok kuşağın ve aile kolunun aynı evde yaşadığı geniş aile akla gelse de, yalnızca şanslı ve varlıklı aileler bu durumdaydı. Gerçekte, çoğu aile oğullar ve torunları aynı çatı altında yaşatacak kadar şanslı değildi. Dahası, *pater familias*'ın (ailenin babası) ölümü, sadakat ve ortak çıkar bağının çözülmediği durumlar olsa da, genelde hanenin bölünmesine neden oluyordu.[159]

İkinci ve Üçüncü Evlilikler

Ailenin oluşumunun ilginç yönlerinden biri de, kişi başına düşen evlilik sayısıdır. Dul ya da boşanmış bir erkek genelde yeniden evlenmek için acele ederdi; (daha çok bu sıralama geçerli olmak üzere) evine yeni bir hanım, çocuklarına bir anne ve kendisine bir yatak arkadaşı edinme ihtiyacı duyardı.[160] Peki boşanmış ya da dul birinin bu piyasadaki şansı neydi? Evlenirken bakire olmanın önemi, bu kitapta sunulan belgelerde çeşitli şekillerde vurgulanmaktadır[161]; İstanbul'un Yahudi toplumu bu bakımdan dönemin diğer Akdenizli toplumlarından farklı değildi. Bu durum, yeniden evlenmek isteyen boşanmış ya da dul bir kadının şansının çok fazla olmadığını düşündürür. Böyle bir kadını kim isterdi?

Oysa şaşırtıcı bir biçimde, kadınlar iki ila üç kez evleniyordu; daha önce bir ya da iki kez evlenmiş olmaları, onların eş bulma şanslarını azaltmıyordu. Haham Şelomo, İstanbullu bir Yahudi dul olan Cemile Siciliana ile evlenmek istiyordu – ancak kadın talep göreceğinden o denli emindi ki, adamın nişan hediyeleri umduğu kadar değerli ve kaliteli çıkmayınca, bir bahane bulup nişanı iptal etti ve başka birinden gelen teklifi kabul etti.[162] İki kez dul kalmış olan 45 yaşındaki bir kadın, kayınbiraderinin ısrarı üzerine kayınbirader evliliği yapmak zorunda kaldı.[163] Kocası tarafından terk edilmiş olan mürted [din değiştirmiş] bir kadın yeniden evlen-

miş, dul kalmış, İstanbul'da Yahudiliğe geri dönmüştü ve üçüncü kez evlenmek üzereydi.[164] Boşanmış bir kadın, Yahudi hukukunda yasak olan bir evlilik yaparak bir rahiple evlendi.[165] Dul kalan gebe bir kadın, evlilik ihtimalini düşünerek, henüz doğmamış bebeği için iki sütanne tuttu.[166] Haham Eliyahu Mizrahi –kadının "öldürücü tabiatından" dolayı– iki kez dul kalmış bir kadının yeniden evlenmesini engelleyen yasağın İstanbul'da geçerli olmadığını, zira pek çok kadının iki kereden fazla evlendiğini beyan etmiştir.[167] Bunlar, konuyla ilgili kaynaklarda yer alan çok sayıda vakadan yalnızca birkaçıdır.[168]

Bu davranışın anlamını değerlendirmeye girişmeden önce, aynı davranış kalıbının 17. yüzyılda Kayseri'deki Müslüman cemaatinde de var olduğunu belirtmek gerekir. Bu grubu incelemiş olan Ronald Jennings, bekâretin, sanıldığı kadar önemli bir ölçüt olmadığı sonucuna varmıştı; pratik endişeler, en azından aynı ölçüde önemli görülüyordu.[169] Jennings'in yorumu, taşra, yarı-taşra ve kentsel toplumda kadınların her şeyden önce bir işgücü olarak görülmesi olgusuna dayanıyordu; böylelikle bekâretin nispeten konudışı kalması, onun değerini azaltıyordu. Öte yandan, Kayseri ile Yahudi İstanbulu arasındaki din farkına ilaveten, bir diğer farklılık da İstanbul'un bir taşra ili değil, kentleşmiş bir toplum olmasıydı. Dahası, göçmenler İstanbul Yahudi nüfusunun önemli bir kesimini oluşturuyordu. Peki bu etmenler Yahudi İstanbul'unda bekâretin değerini ne şekilde ve ne ölçüde etkilemişti?

İlk kuşak göçmen İber Yahudileri arasında bekâret hemen hemen hiçbir rol oynamıyordu; dolayısıyla müstakbel gelinin dul ya da boşanmış bir kadın olması önemsizdi. Göçmenlerin çoğu hâlâ doğurgan dönemlerindeydi ve bazıları yıllardır yollardaydı. Hayatta kalma mücadelesi içinde, bunlar ya sosyal denetim mekanizmalarının kontrolü dışında ya da böyle bir denetimin gülünç kaçacağı durumlardaydılar. Onların ve içinde bulundukları toplumun asıl kaygısı, ailelerin yeniden kurulmasıydı.[170]

Bir başka dönemde, bir başka gruptaki evlilik modellerine şöyle bir bakmak, bu konuda yararlı olabilir. Neyse ki, 1399-1400 tarihleri arasında Konstantinopolis'in Rumları konusunda art arda

birkaç aylık dönemi kapsayan verilere sahibiz. Rum Ortodoks Kilisesi, ilk evlilikten olan çocukların geleceğine ilişkin endişelerden olsa gerek, ikinci evliliklere, bilhassa dulların evliliğine karşı kesin tavır almıştı.

Buna rağmen, ikinci ve üçüncü evlilikler hiç istisnai değildi. Söz konusu aylar boyunca Konstantinopolis patrikliği kayıtlarına geçmiş olan kırk bir evlilikte, erkeklerin on üçü ve kadınların on ikisi ikinci evliliğini yapıyordu![171] Böylelikle, kilise normuna aykırı olmalarına rağmen, ikinci evlilikler hemen hemen birinci evlilikler kadar yaygındı. Bunlar Osmanlı değil, Ortodoks Rumlar olsalar da, bu durum, dönemin Akdenizli kentli toplumlarından birinin içyüzünü gösterir. 15. ve 16. yüzyıllarda aralarında büyük göçmen nüfusu barındıran İstanbul Yahudilerinden farklı olarak, Rumlar yerleşikti.

O halde, görünüşe göre, 14. yüzyılın kentli Hıristiyan toplumunda yeniden evliliklerde hâkim olan motif, iki yüzyıl sonrasının taşralı ve yarı kentli Müslüman toplumununkiyle benzerdi. Bu durum, (Jenning'in taşra toplumuna ilişkin yorumuna göre) kadının bir işgücü olarak algılanmasının, bu davranış şeklindeki tek etken olmadığını gösterir ve İstanbul Yahudilerinin yerleşik kesimlerindeki –Romaniotlar ve ikinci kuşak (yani daha önceki değerlerin yeniden güçlenmesinden sonraki) İber Yahudileri– yeniden evliliklerin açıklanmasına katkı sağlar.

Ortaya çıkan tabloya göre, ilk evliliğini yapmak üzere olan bir kadın için bekâret olmazsa olmaz bir talepti – ve kadının bekâretini kanıtlayamaması kocasının onu boşaması için meşru bir gerekçeydi. Nişanlılık döneminde cinsel ilişki duyulmamış şey olmadığından, evlilik süreci tamamlanmadığı takdirde, bu durum kadın için ağır sonuçlara yol açabilirdi.[172] Buradan zengin dul ya da boşanmışların, daha çok bir statü sembolü olarak, ikinci ve üçüncü evliliklerinde çok genç kızları tercih ettiklerini düşünmek mantıklı olur. İkinci ve üçüncü gelin olarak çok genç bakirelerle evlenebilmek ancak şehrin en zengin insanlarının yapabildiği bir şeydi, zira evin çekip çevrilmesi ve çocuk büyütme gibi zahmetli işler için gereken dadılar, hizmetkârlar ve köleler edinebilecek maddi güce

yalnızca onlar sahipti. Dünyaya daha çok çocuk getirerek soyun devam ettirilmesi böyle evliliklere gerekçe gösterilse de, düşüklerin ve ölü doğumların yüksek oranlarda olması, bu sonucun garantilenemediğini gösterir.

Toplumun alt katmanlarından gelme kadınlara yapabilecekleri işe göre değer biçilirken, ikinci ve üçüncü evliliklerle evlenilen kadınların çoğu orta ya da üst orta sınıfa mensuptu. Bu kadınlar evliliğe ne bekâret ne de emek anlamında katkı sunduklarına göre, bunların katkısı neydi? Bir bebeği, hatta iki çocuğu olan orta sınıftan genç bir dul, birçok nedenden dolayı, cazip bir eş adayı olarak görülüyordu.[173] Bir kere, yeni kocası normal bir seks hayatına kavuşmak için gelinin ergenliğe erişmesini beklemek zorunda kalmıyordu. İkincisi, kadının sağlıklı çocuklar doğurabildiğine dair canlı kanıtları vardı. Üçüncüsü, çoğu durumda, kadın, çocuk büyütme ve evi çekip çevirme konusunda belli bir tecrübeye sahip olurdu.

Yeniden evlenmiş böyle bir dul kadının oğulları, anneleriyle kalamazdı; yalnızca kız çocukları yeni ailenin parçası haline gelirdi. Her ne kadar erkeğin, yeni karısının kızlarının geçimini üstlendiği olsa da, çoğu durumda bu masraf kızların öz babalarının mirasından karşılanırdı. Eğer evlilik anlaşmasının borcu ödendikten sonra öz babanın mirasından geriye para kalmışsa, vârisler, annenin yeni kocasının evinde anneyle birlikte yaşıyor olsa bile, babasız kalan kız çocuğunun refahını ve evliliğini garantiye alacak şekilde mali imkânları onunla paylaşmakla yükümlüydüler.[174] Dolayısıyla, böyle vakalarda, dul kalan kadın, yeni evliliğine belli bir miktar servetle giriyordu: Eski evlilik mukavelesinden aldığı para ve kadının o eski evliliğe *nikshei melog* statüsünde getirmiş olduğu mallar. Evlenilen kadının hane içinde (ve zaman zaman onun dışında[175]) bir emekçi olarak değerinin ağırlık taşıması, yalnızca alt sınıf ailelerde geçerliydi; yine de bu, taşra toplumlarında olduğu kadar İstanbul'da da, dul ya da boşanmış yetişkin bir kadını çok cazip bir eş kılmaya yetiyordu.

Birden fazla evliliklerde bir diğer nokta, çoğu çiftin ilk evliliklerinde seçme şanslarının olamamasıydı. İlk evlilikte kadınların hemen hemen hepsi toy olurdu, dolayısıyla mutlu olma şansı azdı.

İkinci evlilikte, her iki taraf için de tercihler daha belirleyiciydi ve eşlerin ikisi de fiziksel ve zihinsel bakımdan daha olgun olurdu. Nesnel olarak değilse de, kendi bakış açılarından, istikrarlı ve tatmin edici bir ortak yaşam kurma şansları ilk evliliklerinde olduğundan daha fazlaydı.

Artık doğurganlığını yitirmiş yaşlıca bir kadın, daha çok erkeğin ailesinin gündelik ihtiyaçlarıyla ilgileneceği düşünüldüğünden, yaşlı bir erkek için iyi bir eş adayı olarak görülürdü. Eğer kadın kendine ait mali imkânlardan yoksunsa, evlilik, ev ve mali destek kazanmanın bir yoluydu. Ancak kadın yeterli servete sahipse, evlenmeden yaşamına devam etmeyi seçebilirdi; böyle bir kadın için dulluk, diğer kadınların yararlanamadığı düzeyde bir ekonomik ve sosyal özgürlük aracı olurken, evlilik, onun özgürlüğünü ve yaşam kalitesini kısıtlamaktan başka bir anlam taşımazdı.

Ancak, yalnız yaşayan bir kadına Osmanlı toplumunda çok kötü gözle bakılırdı[176] ve özgürlük için bu bedel ağır gelebilirdi. Bu durumdaki bir dul, yaşlı bir dul erkeğin kuşkusuz tercih edeceği bir eşti ve kadın, evlenmesi için sosyal baskılara maruz kalırdı.[177] Bu tür baskılardan kaçınmanın meşru yollarından biri *'aliya* etmek – yani Filistin'deki Yahudiler arasına göç etmekti. Kocasından bıkmış olan İstanbullu bir kadının yeminli ifadesinde belirttiği niyet buydu. Kadın, Filistin'e gitme kararı aldığını ve kocasının ona refakat etmeye niyeti olmadığını gerekçe göstererek, Yahudi hukukuna göre boşanma hakkına sahip olduğunu öne sürmüştü.[178] O sıralarda Kudüs'e yerleşmiş olan dulların anormal sayıda olması bu tercihin ne denli revaçta olduğunu gösterir.[179] Dinsel sofuluk ve Kudüs'te gömülmenin kutsallığına dair mistik inanç dışında, Kutsal Topraklar'a yerleşmiş olan yaşlıca dulları buna teşvik eden etmenler arasında, zaman zaman, Osmanlı topraklarındaki sosyal konumlarından kurtulma arzusu da vardı.

Özetlersek, bakireliğin –yalnızca kızın geçmişteki namusu ve iffetinin bir kanıtı olarak değil, aynı zamanda gelecekteki davranışlarının bir teminatı olarak da– bir kızdan ilk evliliğinde kesin olarak talep edilen bir zaruret olduğu anlaşılıyor. Öte yandan, boşanma ya da eşlerden birinin ölümü İstanbul Yahudileri için evlilik hayatının sonu demek değildi; çoğu yeni bir eş buluyor ve pek çoğu

yeni eşlerinden çocuk yapıyorlardı. İstanbul'daki Yahudi toplumunun tipik özelliklerinin, ister taşralı ister kentli olsun, dünyanın bu bölgesinde varlığını sürdürmüş olan, her türlü dinden, pek çok kuşaktan insanınkiyle benzer olduğu anlaşılıyor.

Çokeşlilik

Antik Yahudi hukuku bir kocayı birden fazla kadınla evlenme hakkından mahrum bırakmaz. Bununla birlikte, İbranicede ilk eşin hâlâ olduğu evdeki ikinci karılar için kullanılan –hem (ilk karının) düşmanı hem de bela anlamına gelen[180]– *tzara* sözcüğü, bu ailevi olgunun kadın bakış açısından sosyal ve duygusal anlamını yansıtır. Talmud'da çokeşlilik konusunda iki düşünce ekolü vardır; biri bunu reddeder, diğeri kabul eder.[181]

Babilli *gaon*'lar* dönemi boyunca ve özellikle 12. yüzyıldan itibaren, erkeğin, karısının yaşadığı süre boyunca bir başka kadınla evlenmekten kaçınması şartının evlilik sözleşmesine eklenmesi, Ortadoğu'da yaygın bir uygulamaydı. Bu, genelde şartlı bir taahhüttü: Eğer kadın belli bir zaman içinde bir çocuk dünyaya getiremezse, kocanın ilk karısının üzerine başka bir kadınla daha evlenmesine izin verilirdi. Eğer ilk karısı kocasını bir başka kadınla paylaşmaktansa boşanmayı tercih ederse, koca onu boşamak ve kadının evlilik mukavelesinden doğan borcu ona ödemek zorundaydı. Bu şartın evililik sözleşmesinde yer alması zorunlu değildi ve bunun sözleşmede yer almadığı durumlarda, çokeşlilik üzerinde herhangi bir yasal sınırlama yoktu.[182]

Ortaçağ'da Aşkenazi topraklarında Yahudi evlilik yasalarına eklenen bir madde, 960-1028 yılları arasında Mainz'de yaşamış olan Rabenu Gerşom Me'or ha-Gola'ya (Diaspora Işığı Haham Gerşom'umuz) atfedilir. Bu madde evli bir Yahudi erkeğin ilk karısı ölmeden evlenmesini ve karısının rızası olmadan onu boşamasını yasaklıyordu. Tümden aforoz gibi ağır bir yaptırımla etkili kılınan bu ek maddeye, Rabenu Gerşom'un adı verilmişti (*Herem de-Rabeno Gerşom* ya da *HadRaG* kısaltması). Öte yandan, bu

* İslami dönem boyunca (8.-13. yüzyıllar) bilhassa Babil'deki en önemli Talmudi akademilerin başkanlarına verilen ad (çoğulu Ge'onim). ç. n.

maddenin 12. yüzyıldan önce var olduğuna dair bir işaret ya da bunun kanunlara ismini aldığı meşhur akademisyen tarafından eklendiğine dair bir kanıt bulunmamaktadır.[183] Kanun tüm Aşkenaziler tarafından kabul edilmiş, ancak Sefardi Yahudileri bunu kabul etmemiştir. Buna rağmen, gerek İber Yahudileri, gerekse Doğulu Yahudiler, evlilik sözleşmesine çokeşliliği zorlaştıran şartlar koymayı benimsemişlerdir.

Çokeşlilik Aşkenazi Yahudileri arasında toplumsal bir meseleydi – oysa İber Yahudilerinin dünyasında ve Ortadoğu'da bu daha ziyade kişisel bir sorundu, zira bu cemaatlerin çoğunda bunu yasaklayan bir cemaat nizamı bulunmuyordu. Kocanın ilk karısı ölmeden önce bir başka eş alabilmesine yönelik kısıtlamalar getirme âdetine rağmen, çokeşliliğin Ortaçağ boyunca İber Yarımadası ya da Arapça konuşulan topraklarda az rastlanır bir şey olmadığına dair bolca kanıt vardır.[184]

16. yüzyıl boyunca Arap topraklarında Yahudi kadınların statüsü konusunu araştıran Ruth Lamdan, Osmanlı İmparatorluğu'nda çokeşliliğin yalnızca Arapça konuşan Yahudiler için geçerli olmadığını göstermiştir. Bu bölgedeki İber ve Aşkenazi Yahudileri de –çocuksuzluk ya da çocuksuz bir erkek kardeşin, eşini pahalı bir evlilik sözleşmesiyle birlikte dul bırakarak ölmesi gibi– bazı ailevi sorunlarını ikinci bir kadınla evlenerek çözüyorlardı. Bir erkeği ikinci ya da üçüncü bir eş almaya iten sebepler ne olursa olsun, bu daima zenginlere ait bir ayrıcalıktı. Osmanlı topraklarındaki İber, hatta Aşkenazi Yahudisi bilginler, böyle evliliklerin lehine hüküm veriyorlardı; oysa en azından Aşkenazilerde, başka koşullarda davalar asla böyle noktalanmazdı. Lamdan, dünyanın bu bölgelerinde çokeşliliğe kaymayı, çokeşliliğin kural olduğu yerli Müslüman toplumun etkisine bağlar.[185]

Bu konuda İstanbul Yahudileri arasında durumun ne olduğuna dair bir tartışmanın, hukuki literatüre dayanılarak incelenen diğer meselelerde olduğu gibi, iki düzlemde yürütülmesi gerekir: Bilginlerle hukukçuların görüş ve hükümleri ile halkın pratikte yaptıkları.

Damadı ikinci bir eş almama ve rızası olmaksızın karısını boşamama taahhüdü altına sokan evlilik sözleşmeleri ne zaman yaygın

hale gelmişti?[186] Bizans İmparatorluğu'ndaki Yahudi aile hukukuna ilişkin kaynakların azlığı, bunu kesin olarak belirlememize izin vermiyor. Öte yandan, kuşkusuz bir gerçek var ki, ülkelerinden kovulanlar İstanbul'a vardıklarında, söz konusu taahhüdün sözleşmelere dahil edilmesi artık yaygınlaşmıştı. Dahası, bu yalnızca İstanbul'daki değil, Romaniotların bulunmadığı Selanik'teki İber Yahudisi göçmenler tarafından da benimsendi.[187] Bu âdete uyulması, çokeşliliğin İstanbul'da rağbet görmediğini ve erkeklerin çoğunun evlilik taahütlerine bağlı kaldığını gösterir. Haham Tam İbn Yahya, 16. yüzyıl başında bir çokeşlilik vakasını ele alırken, şöyle demişti: "... insanların iki kadınla evlenmediği ve herkesin tek karısının olduğu bu çağlarda, kocasının kendinden başka biriyle daha evlenmesi bir kadın için çok büyük bir utançtır ve bundan daha yüz kızartıcı bir şey yoktur."[188]

Peki bir koca ikinci bir kadınla evlenmekte ısrar ettiğinde, söz konusu şartın uygulanması ne kadar geçerliydi? Erkek için ilk seçenek, ilk karısını uzlaşmaya ikna etmekti. Bunun kuşkusuz parasal bir bedeli vardı, ancak kimi zaman evlilik sözleşmesinin parasına yapılacak cömert bir ilave, öfkeli bir eşi yatıştırır ve kocasını başka bir kadınla paylaşmaya razı ederdi.[189] İkinci bir kadınla evlenmek için ilk karısının rızasını almayı başarmış bir kocanın, bunu yapmayacağına söz vermiş olsa bile, önünde hiçbir yasal engel kalmamış olurdu.

İknanın hepsi de nazik olmayan pek çok yolu vardır. İstanbul'da evli bir Aşkenazi erkek, onu Osmanlı yetkililere tutuklatıp zorla Müslüman yaptıracağı tehdidiyle gözdağı vererek genç bir kızı ikinci karısı olmaya zorlamıştı. Adamın ilk karısının bu ikinci evliliğe nasıl tepki verdiğine dair bir bulgu yok, ancak büyük ihtimalle adam kadının rızasını almak için onu da tehdit etmişti – zira, adam yeni karısından bıkınca, ondan kurtulmak için ilk karısının evliliğe karşı itirazlarını gerekçe olarak kullandı. Tüm bunlar şiddet ve gözdağı ile yapılmıştı.[190]

İlk karısı ona hiç çocuk veremedi diye erkeğin ikinci bir kadınla evlenmek istemesi, çok rastlanan bir durumdu. Yine bir başka geleneksel durum, kocanın erkek kardeşinin geride çocuk bırak-

madan ölmesiydi. Her iki durum da Tevrat'taki emirlerle ilişkiliydi. İkinci bir evlilik, çocuksuz bir erkeğin, çoğalın emrini, ya da erkek kardeşi çocuksuz ölen bir erkeğin, ölen erkek kardeşin adını yaşatma emrini yerine getirebilmesini sağlardı.

15. yüzyılın sonunda, Haham Eliyahu Mizrahi'den, şu hükümlerden hangisinin geçerli olduğuna dair görüş bildirmesi istendi: Karısı döl vermemiş bir kocaya ikinci kadınla evlenme izni veren hüküm mü, yoksa çokeşliliği yasaklayan Rabenu Gerşom (ve cemaatin çok sayıdaki ek yasasının) hükmü mü? Bu soruyu ortaya atan kişi, kayınbiraderin zaten evli olduğu durumdaki *yibum* sorununun konuyla olan ilişkisinin farkındaydı ve bu meseleyi de önergeye eklemişti. Soru 1490'dan önceki bir tarihte sorulmuştu ve soran kişi, Girit adasındaki Kandiye şehrinden tanınmış bir Romaniot aileden gelen ve o dönemde Korfu'daki Yahudi cemaatinin hahamı olan Haham Gerşon Bonifatzio idi.

Korfu Yahudileri esas olarak Romaniot ve Aşkenazi kökenliydi. Bonifatzio'nun karısı on yıldır çocuk doğurmamış, bunun üzerine haham ikinci bir kadınla evlenerek, cemaatinin Aşkenazi üyeleri arasında hoşnutsuzluk ve öfkeye yol açmıştı. Aşkenaziler bu evliliğin hem Rabenu Gerşom'un ek kanununun, hem de ilki ölmeden önce ikinci kadınla evlenmeme yönündeki kendi cemaat anlaşmalarının bir ihlali olduğu gerekçesiyle ona tepki göstermişlerdi. Bonifatzio hukuki danışman olarak Eliyahu Mizrahi'ye başvursa da, diğer taraf Haham Yehuda Mintz'den görüş bildirmesini istedi. Padua'da yaşayan bu tanınmış haham, İtalya'daki Aşkenazi Yahudileri arasında en önemli rabinik otorite sayılıyordu.[191] Mintz'in görüşüne başvurulması, yalnızca onun ilmi gücünden değil, akrabalarından biri olan Haham Elyakim Segal Aşkenazi'nin Korfu'da ikamet ediyor olmasından dolayı da, son derece olağandı; Bonifatzio'ya karşı kampanyayı başlatan kişi çok büyük olasılıkla Aşkenazi idi.[192]

Mizrahi, Rabenu Gerşom hükmünün ve cemaatin ek kanunlarının, uygulamada Tevrat'ın emirlerinden birine karşı çıkılmasına yol açıyorsa, geçerli olamayacaklarını ilan etti: Nitekim çoğalma ve kayınbirader evliliği bu emirlerdendi. O halde, Bonifatzio ikin-

ci bir eş almakla doğru davranışta bulunmuştu. Bununla birlikte, Mizrahi, eğer ilk eşin evlilik sözleşmesi böyle bir davranışı yasaklamışsa, kadının boşanmaya ve tüm parasal hakların lehine kullanılmasına hak kazandığını, çünkü Yahudi kanunlarında bir kadının kadınlık haklarından vazgeçebileceğine dair bir hüküm olmadığını eklemişti. Mizrahi, aynı zamanda, cemaatin bir kocayı böyle durumlarda boşanmaya zorlayamayacağını da kabul etti. Evli bir erkek, ilk eşi çocuk doğurmazsa ikinci bir kadın alabilir, ancak ilk karısının verdiği bazı hizmetlerden vazgeçmek ya da kadının evlilik sözleşmesini ve evlilik bittiği takdirde verileceği vaat edilen ek miktarı ödemek istemeyebilirdi.

Aynı şey kayınbirader evliliği yapmak isteyen evli bir erkek için de geçerliydi: Erkeğin tek amacı ölen kardeşinin mirasının daha büyük bir kısmını garantiye almak olsa ve ilk karısı bunu istemese bile, bunu yapabilirdi.[193]

Bu tip durumların erkeğin ailesinde bir huzursuzluğa ve bağlı olduğu dini cemaatte bir skandala neden olması kuvvetle muhtemeldi, ancak erkeği bu planı uygulamaktan kaçınmaya ya da ilk karısını boşamaya zorlamanın pratik herhangi bir yolu yoktu.[194] Hele de mahkeme talep ettiği takdirde kocanın ilk karısı için ayrı bir ev sağlamaya gücü yettiği durumda, bu daha da geçerliydi.

Burada, Mizrahi'nin, Rabenu Gerşom'un hükmünün Romaniot Yahudileri arasında geçersiz olduğunu söylememiş olması dikkate değerdir; anlaşılan hükmün geçerliliği mutlak kabul ediliyordu. Mizrahi, diğer pek çok Romaniot bilge kişi gibi, gerek eğitimi gerekse kişisel bağlantıları yoluyla Aşkenazi *halakha* çevresine çok yakındı.[195] Hukuki kaynakların şöyle bir gözden geçirilmesi, Rabenu Gerşom hükmünün genel kabul gördüğünü gösterir: Buna dair tek çekince bu hükmün Tevrat'taki bir emrin geçerliliğini kaldırıp kaldırmayacağı idi. Mizrahi'ye göre, Rabenu Gerşom'un kendisi, bu ek hükmün böyle durumlarda dikkate alınmasını düşünmemişti.[196]

Mizrahi konuyla ilgili bilirkişi yargısını beyan ettikten sonra, Haham Yehuda Mintz'in aynı soruya verdiği yanıt Korfu'ya ulaştı. Mintz, Rabenu Gerşom'un hükmünün Tevrat'taki çoğalma em-

rinden daha önce geldiğini söyleyerek, tersi görüşü savunuyordu. Mintz, Bonifatzio karılarından birinden boşanıncaya dek onu aforoz etti ve Mintz'in yalan olduğunu düşündüğü bir söylentiyi yaydığı için –yani, Mizrahi'nin Bonifatzio'ya ikinci eşle evlenmesi için izin verdiğini söylediği için– onu şiddetle kınadı.[197]

Bonifatzio olayından yaklaşık otuz altı yıl sonra, 1526'da bazı Aşkenazi hahamlar Mizrahi'yi yine bir Aşkenazi Yahudiye ikinci eş alma izni vermekle suçladılar. Mizrahi buna yanıt olarak, Bonifatzio'ya ikinci eşle evlenme yetkisi tanıdığında bunun Kutsal Kitap'taki bir emrin yerine getirilmesiyle ilgili bir mesele olduğuna kanaat getirmiş olduğunu söyledi; şimdi ise, böyle yaptığı için Haham Yehuda Mintz onu kınadıktan sonra, kendisi bu konuda Mintz'in otoritesine karşı gelmeye asla cüret edemezdi. Bu görüş alışverişi, 1565'te Kudüs'te Haham Yehiel ben Moşe Aşkenazi Zak'ş (Zer'a Kedoşim: aziz tohumu) Castelazzo tarafından yazılan bir *responsum*'da anlatılıyor. Yehiel Aşkenazi, Osmanlı topraklarında Rabenu Gerşom hükmüne karşı çok sayıda ihlali eleştiriyor[198] ve Rabenu Gerşom hükmünün Tevrat'tan bir emirle çeliştiği durumlarda geçersiz kılınmaması gerektiği yönündeki kendi hukuki hükmünü desteklemek için, Mizrahi'nin son yanıtından alıntı yapıyor.[199]

Benzer olaylar, 16. yüzyılın ikinci yarısında Haham Tam İbn Yahya'nın görüşünün sorulmasına yol açtı. İbn Yahya'nın görüşüne göre, hiçbir mahkeme, bir kocaya, ilk karısı on yıldır çocuk doğurmamış bile olsa onun rızasını almadan ikinci kadınla evlenme izni veremezdi. Öte yandan İbn Yahya, erkeğin ilk karısını boşama yetkisi olduğunu ve eğer kadın boşanmayı isterse onun bu isteğini karşılaması gerektiğini ve evlilik sözleşmesinde belirtilen parayı kadına eksiksiz biçimde ödemesi gerektiğini söylüyordu.[200]

İstanbullu bilge Haham Yosef ben Yehuda Şalom'dan, daha farklı nitelikte bir problemi çözmesi istendi: Gelinin babası söz verdiği çeyizi veremezse, gelin boşanma sözleşmesini kabul etmeye zorlanabilir miydi? Ya da, buna alternatif olarak, damadın gelinin üstüne ikinci bir eş almasına izin verilebilir miydi? Şalom'un hükmü kocayı ikinci eş almaktan men ediyor, ancak koşulları ayrıntılarıyla belirtmeksizin, zorla boşamaya izin veriyordu.[201]

İlmi başarısı hem Selanik, hem İstanbul'da kabul gören Haham Yosef İbn Lev, birçok vakada, tekeşliliğe bağlılığı, Kutsal Kitap'taki çoğalma emrini göz önüne alarak değerlendirdi; bu vakalardan kayınbirader evliliğini içeren bazıları daha sonra ele alınacak.[202] Kendisinin hüküm verdiği muhtelif vakalarda, İbn Lev –ilk karının boşanmaya zorlanması meselesinin ucunu açık bırakarak ve bunu kadının istemesi şartına bağlayarak– kocanın ikinci eş almasına izin verme eğiliminde oldu.[203] Kocanın ikinci kadınla evlenme isteğinin ardındaki neden ilk kadının kısırlığı olduğu durumda da, hahamın görüşü aynıydı.[204]

Çoğalma emriyle çeliştiği durumlarda Rabenu Gerşom hükmünün uygulanmasında yaşanan sorunları araştıran E. Westreich, 16. yüzyıl mahkeme kararlarından, İstanbul ve Balkanlardaki belirgin bir gelişmeyi tespit etmiştir. Westreich, tekeşli Hıristiyan toplumunun ve Aşkenazi *halakha*'sını uygulayan çevreyle ilmi ilişkilerin etkisi sonucu Romaniot cemaatinin Rabenu Gerşom'un hükmünü en katı yorumuyla benimsemesiyle başlayan bir değişim süreci olduğunu görür: Çokeşli evlilik her koşulda yasaklanmıştır. Westreich'a göre, Mizrahi'nin ikinci hükmü Romaniotların Aşkenazi geleneklerini benimsemekte olduklarına bir işarettir. Westreich, İbn Yahya'nın hükmünü Romaniot Yahudilerinin süregelen gücü ve etkisinin bir göstergesi ve İbn Lev'in hükmünü, çoğalma emrine çokeşli evlilik üzerinde herhangi bir kısıtlamadan çok daha fazla önem veren İber Yahudilerinin artan etkisinin ilk işareti olarak görür.

Westreich, bu tür meselelerde kocanın ihtiyaçlarına göre hüküm verme eğiliminin Yahudi-Osmanlı hukuk zihniyetinin ayrılmaz bir parçası haline gelmesinin ancak 16. yüzyıl sonundan itibaren olduğu tespitinde bulunurken, Arapça konuşulan topraklarda yoğunlaşan Lamdan, söz konusu eğilimin bu topraklarda daha aynı yüzyılın başında var olduğunu gösterir.[205] Westreich'ın yorumu doğru kabul edildiğinde, Aşkenazi çevrenin kadınlara karşı en insaniyetli grup olduğu, onu sırasıyla Hıristiyan Rumlar, Hıristiyan İspanyollar ve Müslümanların izlediği sonucuna varılır.

Bunu söyledikten sonra, bu bölümün başında değindiğimiz hukuki kararlarla fiili davranışlar arasındaki ayrımı hatırlamamız ge-

rekir. Responsa'da dile getirilen din bilginlerinin görüşleri her zaman toplumsal davranış kalıplarını yansıtmıyordu. Öte yandan, bu görüşler, en azından uzun vadede, o davranış kalıplarının şekillenmesinde rol oynuyordu. Söz konusu ayrımı incelemek için, meşhur Bonifatzio vakası ve Haham Yehiel Aşkenazi'nin konu ile ilgili yorumu üzerinde yeniden durabiliriz. Bonifatzio ikinci bir kadın almakla, Romaniot Yahudileri arasında normal görülen bir şey yapmıştı; tıpkı Mizrahi'nin bu fiili desteklemekle yaptığı gibi; gündelik hayattaki somut örneklerde Romaniot erkekler, ilk karıları çocuksuz ise genelde ikinci bir eş alıyorlardı. Aynı şekilde, kayınbirader evliliğinin gerektiği durumlarda da ikinci kadınla evlenmek normaldi. Somut örneklerde, evlenecek olan erkek, çokeşlilikten sakınacağına dair hukuki bir taahhütte bulunmadıkça, (en azından Aşkenazi olmayan ailelerde) bundan men edilemezdi – hatta bu vaatte bulunmuş olsa bile, ya ikna ya da şiddet, çokeşliliğin yolunu açıyordu.

Westreich, Yehiel Aşkenazi'nin alıntısına dayanarak, Bonifatzio vakasından sonra, en azından Mizrahi'nin ölümüne kadar, Rabenu Gerşom'un ek hükmünün çoğalma emrinden üstün tutulmasının İstanbul'da geçerli kural olduğu, dolayısıyla çokeşliliğe asla izin verilmediği sonucuna varır. Bu sonuç, Romaniotların, kısırlık konusunda, Bonifatzio vakasına gelinene kadar Aşkenazilerin pratiğini örnek almadıklarını, dolayısıyla Mizrahi'deki tavır değişikliğinin yerel Rum toplumunun etkisine dayandırılamayacağını ortaya koyar. Dahası, Rabenu Gerşom'un hükmünün sınırlarının Romaniotları içine alacak şekilde genişletilmesi çabasına dair Mizrahi'nin hiçbir yorumda bulunmaması, bizi yanıltmamalıdır. İstanbul'da çokeşliliği sınırlayan şey Rabenu Gerşom'un hükmü değil, evlilik sözleşmesine söz konusu sınırlamayı ekleme şeklindeki şahsi uygulama idi. Bu şart çoğu evlilik sözleşmesine eklendiğinden, Rabenu Gerşom'un hükmünün geçerli olup olmadığını tartışmanın bir anlamı yoktu.

Mizrahi'ye benzer bir vakayla ilgili görüşünün Bonifatzio vakasından ancak otuz altı yıl sonra sorulmuş olması, aradan geçen süre boyunca, karıları kısır olan Romaniotların ikinci kadınlarla ev-

lenmedikleri anlamına gelmez. Bu olsa olsa, söz konusu sorun ortaya çıktığında ilk eşin durumu kabullenmeye ikna edildiğinin ya da gönlü alınarak onunla bir biçimde uzlaşıldığının göstergesidir. Mizrahi'nin Mintz'e karşı uysallığı onun Aşkenazi âdetini kabul edişi olarak yorumlanabilirse de, buradan, erkeğin ilk karısının hukuki yardım talep etmediği vakalara Mintz'in müdahale ettiği ya da Romaniotların genel olarak çokeşliliğe ilişkin tavırlarını değiştirmiş oldukları anlamı çıkarılamaz.

Özetle, 16. yüzyıl İstanbul'unda, ister Romaniot, ister Aşkenazi, ister İber Yahudisi olsun, Yahudi ailelerin çoğu tekeşli olmakla birlikte, çokeşlilik üzerindeki kısıtlama genel değil, şahsi bir mesele idi: Tekeşlilik taahhüdünde bulunmamış bir Romaniot ya da İber Yahudisi erkek, bunu uygulamak zorunda değildi. Romaniot ve İber Yahudileri arasında, evlenilen ilk kadının çocuk yapmaması ya da kayınbirader evliliğine ihtiyaç doğması, ilk eşin evlilik sözleşmesindeki yeminli vaadi geçersiz kılıyordu; kadının tek seçeneği boşanma talep etmek ve evlilik sözleşmesindeki para ile evliliğin bitirilmesi durumunda kendisine vaat edilmiş olan ek miktarı alarak kocasının evinden ayrılmaktı. Aşkenazi erkekleri, sözde Rabenu Gerşom Me'or ha-Gola'nın hükmüne bağlıydılar – ancak uygulamada, erkekler birden fazla sayıda eş içeren aileler geçindirmenin yollarını buluyorlardı.

Bu tartışmada, Yahudi evlerinde efendilerinin yataklarını paylaşan kadın köleler hesaba katılmıyor. Bunlar efendileri ile hukuken evli olmasalar da, pek çok bakımdan ikinci eş kategorisine uyuyorlardı. Yahudi ailesinin bu yönü özel olarak incelenmeyi hak ediyor ve ayrı bir bölümde ele alınıyor.

Çokeşlilik konusunda daha fazla sorgulanması gereken bir mesele daha kalıyor: Yahudi Diasporası'nı, farklı Yahudilerin –İslam Yahudileri ve Hıristiyanlık Yahudileri– yaşadıkları iki dünyaya ayırmak doğru olur mu? Bunun yanıtı "hayır"dır. Çokeşlilik, dinsel etkilenmeden ziyade coğrafi ve iklimsel bir mesele gibi görünüyor. İster Hıristiyan, ister Müslüman olsun, Akdeniz havzasındaki ülkelerde poligami daha kolay benimsenmiş. Batı, orta ve doğu Avrupa, bunun kesinlikle reddedildiği ve bir aforoz nedeni olarak görüldüğü yerler olmuş.

Kayınbirader Evliliği (Yibum)

Osmanlı topraklarında dul kalmış olan İber Yahudisi bir kadın için, İber Yarımadası'nda Hıristiyan bir kayınbiraderi olması durumunda kayınbirader evliliği meselesi ciddi bir sorundu. Bu olağandışı ve hassas meseleyle ilgili tartışmalarda, zorla din değiştirenlerin yaşadıkları talihsizliklere yönelik derin hislerle, Yahudi halkının sınırlarının nerede bittiğine dair görüşler[206] iç içe geçmişti. Öte yandan, konuyla ilgili tartışmalarda, bu duygusal ve ulusal kaygıların olmadığı daha normatif bir durum vardı: Canlı bir döl verememiş olan ve prensipte onlarla evlenebilecek bir kayınbiraderleri olan dullar. Levirat kayınbirader evliliğiyle ilgili bu diğer tartışma, rabinik otoritelerin normal koşullar altında yorumladığı şekliyle Yahudi aile hukukundaki gelişimin bir parçasıydı. Dolayısıyla bu, İstanbul'daki Yahudi toplumuna ilişkin –bilhassa ruhani liderlerinin bu toplumun aile, evlilik ve kadınların statüsüne ilişkin algılarını nasıl şekillendirdikleri ve kendilerinin de sırası geldiğinde bunlardan ne şekilde etkilendikleriyle ilgili– idrakımızı artırabilir.

Kitabı Mukaddes, kayınbirader evliliğinden boşanmaya (*halitza*) karşı kayınbirader evliliğinden (*yibum*) yana tavır alır.[207] Kayınbirader evliliğinin boşanma töreni gerek dul kadın, gerekse kayınbirader için epey can sıkıcı bir duruma düşmeyi gerektirir: Kadın, öfkesini göstermek için erkeğin yüzüne tükürmek ve sandaletlerinden birini onun suratına fırlatmak zorundadır.[208] Kitabı Mukaddes'e inanan toplumlar içinde, geride döl bırakmadan ölmüş bir erkeğin ismini sürdürmek, bu bölümün başında ele alınan patrilineal [atasoycu] Akdeniz kültüründe çok önemli bir değerdi.

Sonradan bu zorunluluk, rızaya dayalı evlilik ilkesiyle çatışır hale geldi: Ölen erkek kardeşin dul eşiyle evlen emri, kadın evlenmeyi reddederse onu boşa emrinden daha mı önce gelmeliydi? Bu soru, rabinik bilginler tarafından ta Mişna döneminde ortaya atılmıştı.[209] Buna ilişkin fikir ayrılıkları daha sonraki dönemlerde devam etmiştir ve yankıları günümüzde dahi sürmektedir. Sosyal gerekçeleriyle birlikte ortadan kaybolmuş olan diğer birçok Kutsal Kitap emrinden –örneğin kan kefareti (*ge'ulat dam*) ve *yovel* (top-

rağın ekilmediği, kölelerin azat edildiği ve tüm borçların silindiği yıldönümü) konulu emir– farklı olarak, kayınbirader evliliği emri günümüze kadar yaşamaya devam etmiştir. Jacob Katz, bu emrin kalıcı olduğunu, çünkü diğer emirlerden farklı biçimde, uygulanmasını bertaraf eden bir seçeneğe (kayınbirader evliliğinden boşanma) sahip olduğunu öne sürmüştür. Bu seçenekten dolayı emri bertaraf etmeye yönelik doğal toplumsal baskılar, örneğin kan kefaretinde olduğu kadar güçlü değildi; bunların yerini, emrin katı bir biçimde uygulanmasının, evlilikte seçme özgürlüğünü sürdürmekten daha önemli olup olmadığını tartışan Yahudi hukukçular arasındaki sürtüşmeler aldı.[210]

Araştırmasına İstanbullu hahamların tartışmasını dahil etmeyen Katz, Aşkenazi, Romaniot, İtalyan ve Sefardi bilginlerin 17. yüzyıl başlangıcına kadar yazdıklarını derinlemesine incelemiştir. Katz, Aşkenazi bilginlerin boşanmaya kayınbirader evliliği karşısında daha çok hak tanırken, İber muadillerinin, evlilik seçeneğinin tercih edilmesi gerektiğini, zira bunun bir Kutsal Kitap emri olduğunu savunduklarını vurgular. Katz'ın tezine göre, Aşkenazi kadınların statüsü Sefardi hemcinslerinden daha iyi olduğundan, boşanma Aşkenazi topraklarında doğal bir seçenek haline gelmişti. Kovulma sonrası kuşakta İber ve Aşkenazi Yahudilerinin birbiriyle karşılaşması konuyla ilgili pek çok tartışma doğurduysa da, Katz, 16. yüzyıldaki nihai duruma bakarak, yaklaşımlarda herhangi bir değişiklik olmadığı sonucuna varır.[211] Katz ayrıca Romaniotların, diğerlerinde olduğu gibi, bu meselede de Aşkenazi geleneğini örnek alma eğiliminde olduğunu öne sürmüştür.[212]

Öte yandan, 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapça konuşulan eyaletlerinde konuyu araştıran Ruth Lamdan, rabinik bilginlerin çoğunun kayınbirader evliliğini, kayınbirader evliliğinden boşanmaya tercih ettikleri sonucuna varmıştır. Pek çok vakada, Aşkenazi bilginler, Aşkenazi olmayan muadillerinin hükümlerine katılıyorlar, böylelikle kayınbirader evliliği seçeneğini kabullenmiş oluyorlardı. Yalnızca kayınbiraderin din değiştirmiş olması durumunda, bu kadınlara istedikleri kişilerle evlenme serbestisi tanıma eğilimi vardı.[213] Demek ki, kayınbirader evliliğini destekleyen bir

çevrede, diğer meselelerde Aşkenazi yaşam biçimi ve geleneklerini hararetle savunan Aşkenazi bilginler bile, bu konuda Sefardi ve Musta'arib âdetlerine uymaya sevk ediliyordu.

İstanbul'da, dul ile kayınbiraderin karşılıklı rıza gösterdiği ve her ikisinin de orada olduğu durumda, yazılı bir *hahamlık hükmü* gerektirecek herhangi bir sorun yoktu. Ancak, kayınbirader evliliğinin maddi bir çıkar içermesi –dulun kayınbiraderi evlenmeleri durumunda ölen erkek kardeşin servetini miras alıyordu– kayınbiraderi ile evlenmeye razı olmayan dula karşı zorbalığın yolunu açıyordu. Böylelikle, hukuk literatüründe karşılaştığımız vakaların çoğu karmaşık durumların sonuçlarıdır: Bir kayınbiraderin bir kadının kayınbirader evliliğinden boşanma talebini kabullenmeye yanaşmaması ya da buna ancak kadının evlilik sözleşmesi ve çeyizle ilgili haklarından feragat etmesi koşuluyla razı olması gibi.

Dönemin İstanbul hukuk literatüründe, normal koşullardaki, yani Osmanlı topraklarında Museviliğe dönmüş Yeni Hıristiyanlar ya da Hıristiyan ülke topraklarında Hıristiyan olarak yaşayan kayınbiraderlerin dahil olmadıkları kayınbirader evliliklerini ele alan on sekiz dava belgelenmişti. En az 140 yıldan uzun bir dönem için on sekiz dava fazla görünmemekle birlikte, bu davaların çoğunun, Sina Çölü'ndeki efsanevi bir göçebe kabileden gelen çok eski bir gelenek adına, bir kadının o toplum içinde zaten çok kısıtlı olan evlilikteki seçme özgürlüğünün engellenmesine yol açtığı unutulmamalıdır.

Kayınbirader evliliğinden boşanma ile Hıristiyan topraklardaki kayınbiraderlerden kurtulmaya ihtiyacı olan Sefardi dullara karşı çok hoşgörülü olan Haham Eliyahu Mizrahi, diğer vakalarda durum ne kadar adaletsiz olursa olsun, aynı hoşgörüyü göstermiyordu. Örneklerden birinde, kırk beş yaşında bir kadın ikinci kez dul kalmıştı ve ikinci kocasından çocukları yoktu. Kayınbiraderi onunla evlenmeyi çok istiyordu. O ise yeniden evlenme olasılığından hoşnut değildi. Kadın, her iki kocası da kendisinden önce vefat ettiğinden, kendisinin Yahudi kanunlarına göre yeniden evlenmemesi gereken bir "ölümcül zevce" olarak görülmesi gerektiğini

öne sürüyordu.[214] Ayrıca, doğurgan dönemi bitmiş olduğundan bu kayınbirader evliliğinin anlamsız olacağını savunuyordu; zira bu evlilik merhum kocasının adını sürdürmeyi sağlamayacaktı. Kayınbiraderin onunla evlenmek istemesinin tek nedeni maddiydi: Erkek kardeşin mirasından kadına kalan payı kapmak. Eğer kadın merhum kocasının yasal vârisi olan kayınbiraderiyle evlenirse, adam mirastan gelen parayla kadının evlilik sözleşmesini ödemek ya da kadının evlenirken getirdiği değerli malları ona geri vermek zorunda kalmayacaktı. Durum her ne olursa olsun, kadın o kişiyle evlenmek istemiyordu.

Mizrahi'nin hükmü, kadının bu evlilikten kaçamayacağı oldu. Mizrahi'ye göre, "ölümcül zevce" argümanı İstanbul'da o kadar çok yürürlükten kaldırılmıştı ki, artık geçersiz hale gelmişti. Öte yandan kadının ilerlemiş yaşı onu erkek kardeşle evlenme mecburiyetinden kurtaramazdı. Dahası, Mizrahi şöyle bir beyanda bulundu: "Kadın, kayınbirader evliliği yapması gereken diğer tüm dullarla eşittir, eğer erkek [kocanın kardeşi] isterse, ondan boşanır, boşanmak istemezse, [onunla] evlenir."[215]

Bir diğer vakada, müteveffa kocanın erkek kardeşi, dul eşle evlenmeyi istemiyordu. Dul kadın, müteveffa kocasının ailesinin, kocasının mirasını, evlenme sözleşmesinde kendisine vaat edilen parayı almasını engelleyecek şekilde ele geçireceğinden şüpheliydi. Dolayısıyla, kadın, parayı edinmek için değerli malları satmaya başladı. Kadının kayınbiraderi Mizrahi'ye, kendisi kadını boşamadan önce onun böyle bir şey yapmaya hakkı olup olmadığını ve eğer varsa, evlenmeleri durumunda adamın kadını bunu yapmaktan alıkoyma yetkisi olup olamayacağını sordu. Bu son soru, böyle dullara dayatılan kayınbirader evliliklerinin çoğunun, kayınbiraderler tarafından iyi niyetle istenmediği gerçeğini yansıtır. Mizrahi kadınları böyle evlilikleri kabul etmeye zorlamakta tereddüt etmezken, bu vakada, kayınbiradere duymak istediği hükmü verdi: Erkek kardeşinin mirasının kadın tarafından satışını durdurmak için adamın kadınla evlenmesi gerekmiyordu. Kadın evlilik sözleşmesi parasını ancak adam onu boşadıktan sonra, mirasta kalan paradan tahsil edebilirdi.[216]

Haham Eliyahu HaLevi, ölümü halinde gelini kayınbirader evliliğinden kurtarmak amacıyla felçli bir damat tarafından yapılan bir şartlı boşanmayı ele almış. HaLevi sırf öne sürülen koşul zaten gerçekleşmiş –damat vefat etmiş– olduğu için, hiç istemeyerek boşanmayı onaylamaya razı olmuş. Ancak, dul kalan gelinin özgürlüğüne gönülsüzce verdiği bu onayı desteklemek için olabildiğince çok sayıda görüşe başvurmuş.[217]

HaLevi'nin, kocasının ölümünden yedi ay sonra bir erkek bebek doğuran dula karşı tutumunda da, aynı kararsızlık görülür. Bebek doğduktan sonra yalnız üç saat yaşamıştı. Mahkemeden gelen soru belgesinde belirtildiğine göre, kayınbirader "kadının tahammül edemeyeceği cahil bir oğlan"dı. Çocuk kadından çok daha küçüktü ve hiçbir yönden genç bir kadına layık bir koca değildi. Öte yandan, kayınbirader kadınla evlenme hakkını kullanmakta ısrarlıydı. HaLevi farklı hukuki görüşlerden tatmin olmamıştı. Kadını tamamlanamayacağı apaçık belli olan bu evliliğe girmeye zorlayamayacağını görüyordu. Öte yandan oğlan erişkin yaşa gelene kadar kadını bekletme fikri de hoşuna gitmiyordu; bu erkek cemiyetinin yolu üzerine cazip bir engel –evlenememiş, genç, bağımsız bir kadın– bırakmak anlamına gelirdi.

Dolayısıyla, HaLevi, eğer mahkeme, kocanın evlilik görevlerini yerine getiremeyeceği görüşünde kesin kararlıysa, çocuğu kadını boşamaya zorlaması gerekeceğini yazdı.

Eğer kadının çocuğu "onu istemiyorum" gerekçesiyle reddettiği sonucuna varırlarsa, kadın "isyankâr zevce" olarak değerlendirilecek ve çocuk yine onu boşamak zorunda bırakılacaktı – ancak kadın o zaman evlilik sözleşmesinin parasını alamayacaktı. Bu şekilde HaLevi, genç kadının kayınbiraderi evliliği yerine getirecek duruma gelene kadar sabırla beklemesini teşvik etmiş oldu. HaLevi, çok net bir emsal oluşturmaktan kaçındığı için, mahkemeye kadının durumunun ne olacağını kararlaştırmaları için –bir bilgin olarak onun görüşüne başvurmadan önce de sahip oldukları– bir seçenek sundu.[218]

Kesin kararlar vermese de, HaLevi İstanbul bilginlerinin en insaflısıydı. Haham Yosef İbn Lev'in hükümlerinde erkek tarafının

lehine karar verme eğilimi çok açıktır. Kayınbiraderin Ankara'da, genç dulun İstanbul'da yaşadığı bir vakada, yeni damat nişan gerçekleştikten sonra Ankara'ya geri döndü. Yeni gelin, daha önce İstanbul'dan hiç ayrılmadığını ve oraya yerleşeceklerine dair aralarında bir anlaşma olduğunu öne sürerek damadın ardından gitmeyi reddetti; dahası, kadın şehirden ayrılamazdı, zira yaşlı ve hasta babası onun bakımına muhtaçtı. İbn Lev, kadının ya evliliği tamamlamak ya da boşanmak için Ankara'ya gitmesi gerektiği hükmü verdi, zira kanun kayınbiradere evliliği ya da boşanmasını onun sürekli olarak ikamet ettiği yerde ya da oraya en yakın yetkili mahkemede yaptırma ayrıcalığını tanımıştı.[219]

Hayatta kalan erkek kardeş zaten evliyse, halihazırdaki eşin onun kayınbirader evliliğini hoş karşılaması beklenmezdi. İstanbul'da İbn Lev huzuruna getirilen bir davada, bir kayınbirader, evlilik sözleşmesinde –ne zevce, ne metres, ne köle, ne de başka bir şekilde– eve asla ikinci bir kadın getirmeyeceğine dair yemin etmişti. Pek çok İstanbul ailesinde olduğu gibi, çiftin çocuklarının hepsi bebekken ölmüştü. Ağabeyi de geride bir çocuk bırakmadan ölünce, hayatta kalan erkek kardeş soyu sürdürme şansını artırmak için ağabeyinin duluyla kayınbirader evliliği yapma hakkını kullanmak istedi – ancak ilk karısını boşamak istemiyordu çünkü bu kadına evlilik sözleşmesi parası ödemesi demekti. İbn Lev, Rabenu Gerşom'un çokeşlilik yasağının Sefardi Yahudilerince tanınmadığına dikkat çekerek, evlilik sözleşmesinde ikinci eş alınmayacağına dair yeminli bir vaadin bile, geride bir vâris bırakmadan ölebilecek durumdaki bir erkeği bağlamayacağını bildirdi. Dahası, kayınbirader gelini kendisi aramamıştı; gelin ona Tanrı tarafından yollanmıştı.[220]

Her ne kadar İstanbul'da yaşadığı sırada İbn Lev tarafından değerlendirilmiş olsa da, büyük ihtimalle Safed'de geçen bir başka vakada[221], kayınbirader evlilikte ısrarlıydı, dul ise, kayınbirader evliliğinden boşanarak özgür kalmak istiyordu. Kadının ailesi, ya samimi yardım amacıyla ya da kadının evliliğine yatırılan parayı ve evlilik sözleşmesinden doğan hakkını geri almak amacıyla, ona yardım etmeye çalıştı. Aile, Yahudi olmayan haydutlar tuttu ve

bunlar kayınbiraderi, mahkemeye götürüyoruz diye kandırarak, dul kadının üç erkekle birlikte beklemekte olduğu bir eve zorla getirdiler. Adam odaya girer girmez, dul onun yüzüne tükürdü. Bu eylem Yahudi kanunlarına göre evliliğin tamamlanmasını olanaksız hale getiriyordu ve aile, adamın kadını boşamaya zorlanması için mahkemeden talepte bulundu. İbn Lev bu ikili arasındaki bağı sona erdirmenin yolunu aramadı; tersine, kadın kayınbiraderinin yüzüne tükürmüş olduğu halde, İbn Lev adamın yine de onunla evlenip evlenemeyeceği üzerinde durdu. Sonunda verdiği hükme göre, bir mahkeme kayınbiraderi asla bu kadını boşamaya zorlayamazdı, zira adam onunla evlenmek istiyordu ve bu onun meşru yükümlülüğüydü. Dahası, İbn Lev, diğer bilginler kararını desteklerlerse, kendisinin, tükürme eylemine rağmen evliliğin tamamlanmasına izin vereceğini yazdı.[222]

Daha önce Mizrahi'den istendiği gibi, İbn Lev'den de, ilerlemiş yaşı kayınbirader evliliği gerekçesini geçersiz hale getirdiği için kayınbirader evlilikten boşanma talep eden bir dul hakkında hüküm vermesi istendi. Ayrıca, kadının kayınbiraderi, erkek kardeşi çocuk sahibi olmadan ölürse, kendisinin kayınbirader evliliğinden boşanmasıyla dul kadını özgür bırakacağına dair yemin etmişti (ve yemin, kadının evlilik sözleşmesinde de yer almıştı). Dahası, kayınbirader genç bir kadınla evliydi ve ondan çocukları vardı. Bir başka deyişle, böyle pek çok vakada olduğu gibi, adamın dulla evlenmek istemesinin tek olası nedeni, kadının evlilik sözleşmesi parası ve çeyizini ele geçirmekti. İbn Lev'e bu vaka üzerine iki soru soruluyordu: Birincisi, mahkeme kayınbiraderi dulu boşamaya zorlayacak mıydı? İkincisi, eğer boşanma mecbur kılınmazsa ve dul kendi başına yaşamaya karar verirse, mirası kayınbiradere mi, yoksa kadının babasının ailesine mi gidecekti?

İbn Lev kayınbiraderin kadını boşamaya ikna edilmesini tavsiye etti, ancak mahkemenin hiçbir koşulda, adam kadını boşamaya yemin etmiş olsa bile, ona bunu zorla yaptıramayacağını kesin bir biçimde bildirdi. Ayrıca, kadının ölümü durumunda gerek evlilik sözleşmesi parası, gerekse çeyizin kayınbiradere kalacağı çok açık olsa da, İbn Lev, kadın yaşadığı sürece geçimini sağlayabilme-

si için mirasın kadına bırakılmasını tavsiye etti. Bu, kayınbirader için boşanmamanın cazibesini azalttı, zira dulun yaşadığı süre boyunca mirasın büyük kısmını harcaması olasılığı doğmuştu.[223]

Kimi zaman, kayınbiraderin dulu boşaması ya da onunla evlenmesine ilişkin karar, iki tarafın istekleriyle de tamamen ilgisiz olabiliyordu. Bazen söz konusu karar, "hayattaki çocuk" (*zer'a şel keyama*) teriminin tanımına bağlı olarak değişebiliyordu. Bir dulun doğurduğu oğlan bebeğin hemen ölmesi, bir sorun ortaya çıkarmıştı. Bazı hukuk bilginleri, bebek ölü doğmuş olsa bile, dokuz aylık hamilelik süresi tamamlandığı sürece, annenin kayınbiraderi ile evlenemeyeceğini ve adamın onu boşaması gerektiğini ilan ettiler. Diğerleri, dokuz aylık hamilelik süresinin tamamlanıp tamamlanmamasının önemli olmadığı sonucuna vardılar; çocuk prematüre doğsa ve hemen sonra ölse bile, kayınbirader evliliğinin yapılması olanaksızdı. Ancak, Eliyah HaLevi'nin ele aldığı vakada görülebileceği gibi, hukukçuların hepsi bu görüşte değildi.[224] Büyük hoşgörüsüzlükle yazılmış bir *responsum*'da, İbn Lev'in bizzat ne hüküm bildireceği konusunda kararsız kaldığı görülür. Diğer İstanbullu bilginler, bebek canlı doğduğuna göre dulun kayınbiraderinden boşanmasına izin verilmeli mantığını kabul etmiş, İbn Lev de kendi onayını onlarınkine eklemiştir.[225] Belli ki bu vaka ile HaLevi'nin ele aldığı arasındaki fark, aradan geçen zaman ya da hukuk bilgininin etnik kökeninden değil, kayınbiraderin iyi niyetinden kaynaklanır. Birinci vakada erkek, pratikte bunu yapabilecek durumda olmadığı halde evliliği tamamlamakta ısrarlıydı. Bu durumda iki taraf arasında bir uzlaşma sağlanmış ve bu da mahkemeyi boşanma lehine hüküm vermeye yöneltmiş olsa gerek.

Kayınbirader evliliğinin kendisi çok önemsiz bir meseledir; bu bölümün içeriğindeki asıl dikkate değer nokta, bir erkek ile bir kadının iradeleri çatıştığında, hukuk otoritelerinin hepsinin erkeğin lehine hüküm vermesidir. Yalnızca erkeğin boşanmaya gönüllü olduğu durumlarda, bunlar yapıcı çözümler aramaya girişiyordu. Üstelik, erkeğin asıl niyetinin ölen kardeşinin adını devam ettirme arzusundan çok uzak olduğu açıkça belliyken bile, hukukçular erkek lehine karar vermekte tereddüt etmiyordu. Bu meselelerde hükümlerine danışılan hahamlar, en iyi olasılıkla, bazen erkeği "doğ-

ruyu" yapmaya yöneltmek için çaba gösteriyorlardı. Bunların içinden, bir dulun evliliği reddettiği durumda erkeğin boşanmaya zorlanmasını tavsiye eden biri çıkmamıştı. Böylelikle, baba soyuna geçmiş paranın buradan dışarı sızmaması şeklindeki geleneksel kural uğruna, bu çok eski uygulama, adeta zaman durmuşçasına, 16. yüzyıl İstanbul'unda, gerek Sefardiler, gerek Romaniotlar tarafından sürdürülüyordu.

Boşanma

Yahudi hukuku boşanmadan yana çıkmaz; tersine, evliliğin çözülmesini önlemek için yığınla kanuni ve pratik engel koyar. Bunun nedeni evlilik kurumunun kutsallığı değil, toplumun örgütlenmesinde evliliğin taşıdığı önemdir.

Öte yandan, bu hukuk, taraflardan birinin iradesine karşı gelerek evliliğin devam ettirilmesini dayatmaz. Bir evliliğin boşanmayla bitmesi ihtimali, zamana, yere ve çiftin sorunu çözmek için başvurdukları hukuki otoritenin kim olduğuna göre değişir.[226]

Yahudi hukuku, boşanmanın kocanın uyguladığı bir fiil olduğu ilkesini temel alır: Erkek, karısına, boşanma hukuku konusunda yetkili uzman sayılan birinin –bir hâkim ya da bir hukuk hocasının– yazmış olması gereken bir boşanma belgesi verir ve bunu, yetkili bir mahkemenin huzurunda kadına sunar. Boşanmayla ilgili meselelerde erkeğe kadından üstün bir statü veren bu yaklaşım, Kutsal Kitap'taki şu ayette dile getirilir: "Bir erkek bir kadını eş seçip onunla evlendikten sonra, erkek kadında yakışıksız bir şey görüp kadın gözünden düşerse, o zaman, erkek bir boşanma ilanı yazar ve onu kadının eline verir ve kadını evden kovar..." ["Eğer bir adam evlendiği kadında yakışıksız bir şey bulur, bundan ötürü ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp ona verir ve onu evinden kovarsa..." Yasa'nın Tekrarı 24:1, *Kutsal Kitap,* Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2003][227] Bu madde, hukuk literatüründe daha da ileri götürülür: "Boşayan erkekle, boşanılan kadının durumu farklıdır, zira kadın, istese de istemese de gider, erkek ise yalnızca kendi iradesi doğrultusunda onu kovabilir."[228]

Boşanmanın erkeklere tanınmış bir ayrıcalık olduğu gerçeğine rağmen, hukuk otoriteleri sonraları kocanın boşanmak istemeyen kadını boşamasını yasakladılar.[229] Talmud dönemlerinde bile, bilginler, kadını, koşullar ne olursa olsun evliliği sürdürmeye fazla zorlamamış ve kadın tarafının boşanma talep edebilmesi için gerekçeler sıralamışlardı. Nadir durumlarda, koca, boşanmayı kabule zorlanabilirdi; bunun dışında, karısına bu lütfu bahşetmesi için erkeğe ancak tavsiyede bulunulabilirdi.[230] Kocası kendisinden boşanmayı reddetmiş bir kadın, başka bir erkekle evlenemezdi ve başka bir erkekten yapmış olabileceği çocuklar, ilerde Yahudi kökenlilerle evlenemeyecek piçler (*mamzerim*) olarak kabul edilirdi. Öte yandan, karısına boşanma teklifini kabul ettirememiş bir erkek, çokeşliliği reddetmiş Yahudi cemaatlerde bile, bazı koşullar altında, başka bir kadınla evlenebilirdi.[231]

Yaklaşık olarak 1497-1590 yılları arasında, İstanbul'daki Yahudi cemaatindeki yetmiş boşanma vakasından otuzu (vakaların % 43'ü) nişanlı çiftlerin boşanmasıydı. Bu davaların yalnızca dördünde, boşanmalar, açıkça nişanlı taraflar arasındaki anlaşmazlıklardan dolayı başlatılmıştı. Vakalardan birinde, gelin hastalanmış ve bir gözü kör olmuştu. Damat, sağlıklı bir kızla evlenmiş olduğunu, artık ona tahammül edemeyeceğini ve evliliği gerçekleştirmek istemediğini söylüyor, ancak kadın evliliğin olmasında ısrar ediyordu.[232] İkinci dava meşhur Badurki-İbn Tzur skandalı idi; nişanlı çift dokuz ay boyunca birlikte yaşadıktan sonra, damat evliliği tamamlamayı reddediyordu.[233] Bir diğer davada, nişanlı kız evli bir adama âşık olmuştu ve nişanlısını reddediyordu, nişanlısı da ondan boşanmaya razıydı.[234] Dördüncü davayla ilgili olarak, bunun çift arasındaki uzlaşmazlıktan kaynaklandığı ötesinde pek bir bilgimiz yok.[235]

Nişanlıların boşanması konulu davaların geri kalanı, aşağıdaki gibi gruplandırılabilir:

Vakaların dördünde, kadınlar kandırılarak iki şahit önünde erkeğin elinden bir şey almış ve erkekler bunun üzerine onlara *kiduşin* yeminini okumuştu; burada mesele kadınların hukuken nişanlı sayılıp sayılmayacakları ve dolayısıyla boşanmalarına ihtiyaç

olup olmadığıydı. Bu vakalardan birinde, bir hizmetkâr oğlan, efendisinin kızına bir demet gül verirken, bunların nişan için olduğunu söylemiş ve bu sırada iki arkadaşı yakın bir yerde gizlenmekteymiş. Haham Eliyahu Mizrahi, şahitler gizlenmiş durumda olduklarından kadının boşanmasına gerek olmadığı hükmünü vermiş. İlginçtir ki Mizrahi, on tanıktan az kişinin huzurunda beyan edilen nişanı geçersiz sayan genel kuralı, söz konusu üç oğlanın cezalandırılmasını talep etmek için kullanmış, ancak nişanı geçersiz kılmak için gerekçe olarak göstermemiş.[236]

Haham Tam İbn Yahya[237] ve Haham Eliyahu HaLevi de[238] benzer (veya belki de aynı) durumları irdelemiş, ikisi de, kızı ilişkiden azletmek için on tanık kuralını uygulamamıştı. Girit adasındaki Hanya'da, HaLevi'ye, Kudüslü Yosef HaLevi'nin kızı Alona'yla ilgili benzer bir vakaya ilişkin görüşünü bildirmesi için başvuruldu.

Muhtemelen söz konusu kanunun bu vakadaki bilhassa olumsuz sonuçları üzerine görüşü sorulduğundan, HaLevi bu defa Kandiye kanununa değindi. Kendisi, bu kanunun böyle evlilikleri geçersiz kılmadığını ancak faillerin cezalandırılmasını gerektirdiğini vurguladı.[239] Bu kanunun uygulanması konusundaki isteksizlik, Osmanlı Yahudi hukukçular arasında öne çıkan genel tavırla uyum içindedir. Bunlar, toplumsal kanunların bunu yapmanın yolunu açtığı durumda bile, medeni hale ilişkin meselelerde, farklı bir karar almaya ya da herhangi bir yenilik başlatmaya hevesli değillerdi.[240]

Vakalardan sekizinin konusu, müstakbel eşlerden birinin *sivlonot*'un bağlayıcı olduğu İstanbul'dan, diğerinin ise, bunların yalnızca nişan hediyeleri olarak görüldüğü başka bir şehirden gelmesi durumunda, gelini satın almanın yollarından biri olarak *sivlonot*'un geçerli olup olmadığıydı.[241] Davaların yedisi, yaşı küçük bir gelinin kanuni ehliyetini ve onun hangi koşullarda bir damadı reddetme, bir boşanmayı kabul etme ya da bir evliliği feshetme yetkisi kazanacağını ele alıyordu.[242] Bir vaka, *kiduşin* şahitlerinin geçerliliğiyle ilgiliydi[243]; bir başkası boşanma şahitlerinin meşruluğunu ele alıyordu[244]. Bir diğer vakanın konusu boşanma sözleşmesine ilişkin teknik ayrıntılardı.[245] Otuzuncu vaka, nişanda nişanlısı hayatta ol-

duğu sürece bir başka kadınla asla evlenmeyeceğine yemin etmiş –ancak sonradan bu sözünden caymış– bir damatla ilgiliydi.[246]

Nişanlı çiftler arasındaki boşanmaların çok sayıda olması, bu aşamada evliliği bozmanın yaygın ve basit bir uygulama olmasından ziyade, İstanbul cemaatinin bu erken aşamaya büyük bir önem atfetmesinden kaynaklanıyordu. Nişanlı çiftler arasındaki boşanma davalarının büyük kısmında gelinin edilgen taraf olması dikkat çeker; nişan, gelinin babası ile damat arasında bir sürtüşmeden ya da müstakbel kocanın, gelinin reşit yaşa gelmesini beklemeye sabredemeyişinden dolayı bitiriliyordu. Yaşı erişmemiş bir kızın damadı reddettiği vakalar da dahil, bu boşanmaların çoğunluğunun çiftler arasında geçen şeylerle hiçbir ilgisi yoktu. Boşanmaların yalnızca % 16,6'sı, bizzat nişanlı erkek ve kadın arasındaki geçimsizlik ya da tiksinmeden kaynaklanıyordu.

Fiilen evlenmiş çiftlerle ilgili bazı boşanma davaları, bize birkaç yorum daha yapabilmemiz için yeterince ayrıntı sunuyor. Vakalardan birinde, evliliği tüm törensel ve hukuki gereklere uygun olarak sayvan altında tamamlanmış olan gelin, yalnızca sekiz yaşındaydı. Damat yetişkindi; dolayısıyla damadın kızı boşamaya karar vermesinin nedeni, muhtemelen evliliğin yerine getirilmesinin zor ya da olanaksız oluşuydu.[247]

Bir koca karısını hizmetkârıyla sevişirken yakalayınca, onu boşamıştı; ancak koca, sonradan yaptığından pişmanlık duymuştu ve karısını geri istiyordu. Haham Eliyahu Mizrahi, Yahudi hukukuna aykırı olduğundan, boşanılan kadının bir başka adamla cinsel ilişkiye girdikten sonra kocasına dönmesini münasip görmüyordu; ancak, eğer koca kadını zaten geri kabul ediyorsa, kadının onunla kalmasının doğru olacağı hükmünü verdi.[248] Bir başka vakada, bir koca genç karısının bakire olmadığını öğrenmiş ve onu boşamıştı. Kadın bekâretini kaybetmesine ilişkin herhangi bir açıklama yapmıyordu. Mizrahi, kadına eğer tecavüze uğradığını ya da bekâretini kaybetmesine yol açacak bir kaza geçirdiğini öne sürerse, iddiasının doğruluğuna yemin etmesini buyurdu: Böylelikle evliliğin bitirilmesi durumu düşünülerek evlilik sözleşmesinde geleneksel olarak taahhüt edilen ek parayı (*tosefet*) kaybetmeyecekti. Böyle-

ce Mizrahi kadına, babasının evliliğe yatırmış olduğu sermayenin en azından bir kısmını kurtarabilmesini sağlayacak bir hukuki açığı işaret etmiş oluyordu.[249]

İstanbul Yahudileri, erkek egemenliğinin kötüye kullanılmasını önlemek için, kadının rızası ve yetkili bir mahkemenin izni olmaksızın hiçbir erkeğin, karısını boşayamayacağına dair bir toplumsal yasa çıkardılar. Bu kanuna rağmen, eşin kendisinde sevgi değil, nefret ve tiksinti uyandırdığının beyan edildiği *ma'is 'alai* ("onu istemiyorum") iddiasına dayalı vakalar söz konusu olduğunda, Mizrahi'nin verdiği hükümlerde, erkek tarafının boşanma davalarındaki üstünlüğüne bolca örnek vardır. Söz konusu iddia, bir evliliğin bitirilmesi için meşru bir gerekçe olarak görülür; ancak hukuk otoriteleri tarafından her zaman kabul görmez.

Aslında, bu iddiaya farklı zamanlarda ve farklı yerlerde ne şekilde tepki verdikleri, hukuk otoritelerinin dava açan çiftlere karşı cinsiyetçi önyargılarla mı, yoksa tarafsız mı yaklaştıklarının bir göstergesi olabilir. Bir davada, koca, karısını bu iddiaya dayanarak boşamak istiyor, ancak karısı boşanmayı reddediyordu. Mizrahi, kocanın talebinin haksız olduğuna inanıyor, bunun asıl nedeninin adamın başka bir kadından hoşlanması olduğunu düşünüyordu. Ancak kendisinin böyle düşünmesine ve kadının rızası olmaksızın kocanın onu boşayamayacağını söyleyen kanuna rağmen, Mizrahi –boşanma erkeğin ayrıcalıklı hakkı olduğundan ve boşanmayı kabul etmeyen kişi kadın olduğundan– kadının nafaka hakkını kaybettiğine hükmetti.[250]

Kanun, kocasının artık onu istemediği gerçeğiyle yüzleşmesi ve eğer nafaka istiyorsa boşanmayı kabullenmesi için kadını zorlayacak şekilde yorumlanmaya elverişliydi. Öte yandan, bir kadın aynı iddiaya dayanarak –artık kocasına tahammül edemediği ve nefret ettiği biri tarafından zorla alıkonulacak bir köle olmadığı gerekçesiyle– bir boşanma talep ettiğinde Mizrahi, kocanın karısını boşamaya zorlanamayacağına hükmetti. Mizrahi, çiftin yeniden barışana kadar ayrı yaşamaları gerektiğine karar verdi. Bu kararın ardındaki mantık, kocalarından başka erkeklerden hoşlanan hafif-meşrep kadınların sayısının artmış olmasıydı.[251] Kocası frengiye

(frenk illeti) yakalanmış bir kadın, adamın bedeninde çıbanlar çıktığı ve kendisine dokunmasına tahammül edemediği gerekçesiyle boşanmak istedi; Mizrahi kadına, eğer koca hâlâ kocalık görevlerini yerine getirebiliyorsa ve yaraları kötü kokmuyorsa, bunun yeterli bir gerekçe olamayacağını söyledi.[252]

Her ne kadar İstanbul geleneği evlilik sözleşmesinde kocanın (1) ikinci eş olarak bir başka kadın almayacağına ve (2) yetkili mahkemenin izni olmaksızın karısını boşamayacağına dair yeminli vaadinin yer alması şartlarını dayatsa da, ikinci şart evlilik sözleşmelerinin hepsinde yer almıyordu.[253] Söz konusu şartın dayandığı kanunun amacı, kadının evlilikteki statüsünü güçlendirmekti, ancak bu kanuna başvurulurken tarafsız davranılmıyordu.

Kocasının boşanma talebini reddetmek için haklı nedeni olan bir kadının nafaka hakkı olmadığına hükmetmiş olan Mizrahi[254], evli bir adamın başka bir kadından hoşlandığı daha önce bahsettiğimiz vakada, daha da ileri gitti. Adamın ilk karısı, onun evlilik sözleşmesinde ettiği yemin gibi meşru bir gerekçeye dayanarak, ondan boşanmayı da, onun ikinci kadınla evlenmesini de kabul etmiyordu. Zaten müstakbel gelin de onunla evlenmeyi reddetmiş, ancak adam kızı zorla İslam'a döndürtmekle tehdit edince, kız evlenmeye razı olmuştu. Adamın bağlı olduğu kongregasyonun ileri gelenleri (*memunim*), ilk karısına olan yeminini çiğnediği için onu para cezasına çarptırdılar. Sonradan adam ikinci karısından da bıktı ve üçüncü bir kadınla evlenmek için onu da boşamaya karar verdi. İkinci karısı, aynı cemaat önderlerine başvurarak, adamın, en başta şiddet kullanarak kendisini evliliğe zorladığı yetmiyormuş gibi, şimdi de, ilk karısına verdiği sözü bahane ederek onu boşanmaya zorladığını savundu. İleri gelenler, kadın razı olmadıkça adamın onu asla boşayamayacağına karar verdiler.

Ancak Mizrahi, ileri gelenlerin verdiği her iki kararın da yanlış olduğuna hükmetti. Ona göre, ileri gelenler, kadını korumak maksadıyla davrandıkları halde, aslında kadının çıkarlarına zıt karar almışlardı. Erkeği, ikinci kadınla evlendiği için para cezasına çarptırmaları değil, ondan boşanmaya zorlamaları gerekirdi, zira bu para cezası, yeminini çiğneyerek ikinci bir kadınla evlenmek iste-

yen tüm erkeklerin yolunu açmıştı. Boşanmaya zorlamak, gelecekteki bu tür ihlalleri engellemiş olurdu. Dahası, adamın ikinci karısını boşayamayacağını söylemeleri, Aşkenazi Yahudileri arasında çokeşliliği yasaklayan Rabenu Gerşom Me'or ha-Gola'nın buyurduğu yasağa karşıydı.

Rabenu Gerşom yasağına yapılan gönderme, bu vakanın gerçekleştiği kongregasyonun Aşkenazi kökenli olduğuna delalet eder. Buradaki ilginç nokta şudur ki, Mizrahi, ikinci kadının evliliğinden önce kadına karşı savrulan tehditleri ya da kocasının onu boşamasına izin vermenin adaletsizliğini hesaba katmamıştır.[255] Öte yandan, 16. yüzyılın ikinci yarısında, Haham Eliyahu İbn Hayim, iffetine dair dedikodular yayıldığı halde boşanmaya yanaşmayan bir kadının kocasının, ilk karısını boşamadan bir başka kadınla evlenme izni olduğuna hükmetti.[256]

Evliliğin başlıca hedeflerinden biri çoğalmak olduğundan, iktidarsızlığın bir kadının boşanma talep etmesi için meşru bir gerekçe olarak kabul edilmesi beklenir. Haham Tam İbn Yahya'dan, kocasının bir akıl hastalığından mustarip olduğunu iddia eden bir kadının davasında hüküm vermesi istendi. Adam kocalık görevlerini yapmayı bırakmış, kadını sürekli dövüyor, onunla kavga ediyor ve kendi ağzıyla itiraf ettiğine göre, kadın ondan boşanırsa evlilik sözleşmesinde vaat edilen parayı geri alamasın diye paraları harcıyordu. (Görünüşe bakılırsa çok haklı olarak) mahkemenin adamı boşanma dilekçesi vermeye zorlaması için tüm bu gerekçelerin yetmeyebileceğini düşünen kadın, Kutsal Topraklar'a göç etmeye niyeti olduğunu söylüyordu. Eğer kocası onunla gelmeye razı olmazsa, kadın boşanmaya –en azından evlilik sözleşmesinde vaat edilen parayı almaya– hak kazanacaktı.[257]

İbn Yahya, kocayı boşanma lütfunda bulunmaya ya da evlilik sözleşmesindeki parayı ödemeye zorlamak için hiçbir neden bulunmadığı, zira Talmud-sonrası dönemin hukuk otoritelerinin bu meselede uzlaşamadıkları ve bu kuralın uygulanabileceği vakalarda karar vermeyi güçleştirdikleri şeklinde görüş bildirdi. İbn Yahya ayrıca, boşanmaya gerekçe olarak bunu bildirmesi için kadının akrabalarından tavsiye aldığını söyleyerek kocalık görevlerinin yerine getirilmesiyle ilgili iddiayı reddetti.[258]

İbn Yahya, neredeyse bir yıldır birlikte yaşadığı karısının sara hastası olduğunu keşfettikten sonra onu boşama hakkını talep eden bir kocanın vakasında farklı bir karara vardı. Koca ayrıca kadının ailesinin hastalığı daha önceden bildiğini, bu yüzden, kendisinin evlilik sözleşmesinde belirtilen parayı ödemek zorunda olmadığını iddia ediyordu. İbn Yahya kocanın kadını boşama hakkı olduğunu onayladı, ancak adam evlilik sözleşmesindeki parayı, ek miktarı ve kadının vermiş olduğu çeyizin parasını ödemekten muaf tutulamazdı.[259]

Haham Yosef İbn Lev yirmi dokuz aydır evli olan ve iktidarsızlık gerekçesiyle boşanma talep eden bir kadının talebini ele almıştı. Koca, ilk karısından çocukları olduğunu söyleyerek karısının iddiasını reddediyordu. İbn Lev, tereddütle de olsa, mahkemenin adamı karısını boşamaya zorlayamayacağına karar verdi. Çeyizin kadına geri verilmesini, ancak kocasının iş kurması için verilen ek paranın kocada kalmasını tavsiye etti.[260]

İbn Lev, genç karısı doğum komplikasyonu nedeniyle ağır jinekolojik sorunlara sahip olduğundan cinsel ilişki kuramayacak halde olan bir kocaya karşı ise, çok daha farklı bir yaklaşım sergiledi. Adam karısını boşamak istiyordu ve kadın adamın ona nafaka ödemesi ve kendi başına yaşayacağı bir yer vermesi şartıyla buna razı oluyordu. Koca, o güne kadar kendi ana babasıyla yaşadıklarını ve kadına ayrı bir ev tutmaya maddi gücünün yetmeyeceğini iddia ediyordu. Adamın, İbn Lev'e sorduğu soruların bazıları şunlardı: İkinci kadın almayacağını taahhüt ettiği halde, bunu yapabilir miydi? Bunun için mahkeme izni gerekir miydi? İkinci kadınla evlenirse, ilk karısına ayrı bir ev tutmak ve nafaka ödemek zorunda mıydı? Eğer kadını boşamayı başarırsa, yine de kadına ayrı ev tutması ve nafaka ödemesi ve kadının babasının kendisine iş kurması için verdiği ek parayı geri vermesi gerekecek miydi? İbn Lev, Rabenu Gerşom Me'or ha-Gola'nın bile çokeşlilik yasağının o denli katı biçimde uygulanması maksadında olmadığını ve erkeğin ilk karısı sağken tekrar evlenmesi için mahkeme iznine gerek olup olmadığı konusunda kararsız kaldığını bildirdi. Kendisi, öyle ya da böyle, her mahkemenin bu adama ikinci kadınla evlenme izni ve-

receğinden emindi. Ayrıca, erkeğin mahkeme izni olmadan karısını boşayamayacağına dair kesin hüküm veriyordu ve kocanın kadını boşamadan ikinci bir kadınla evlenmesi halinde kadının ayrı bir mesken talebini onaylıyordu.[261] Haham diğer soruları yanıtlamaktan kaçınmıştı.

Erkeğin doğuştan Yahudi bir kadınla evlenmesinin eski Yahudi hukukuna göre yasaklandığı durumlarla ilgili vakaların ele alınışı da ilginçtir.[262] İbn Yahya, erkeklik organları hastalık yüzünden deforme olmuş, yine de yasağa rağmen evlenmiş erkeklerle ilgili böyle iki vakayı ele alır. İbn Yahya, gerek aforoz edilmelerini gerek boşanmaya zorlanmalarını yasaklayarak, bunlara olabilecek en merhametli muameleyi göstermiştir.[263]

Şartlı boşanma, özel bir tür boşanma dilekçesiydi. Bu, insanların iş nedeniyle sürekli seyahat ettikleri ve kimi zaman eve dönmedikleri bir toplumda yaygın olan muğlak durum için tasarlanmıştı. Bu boşanma dilekçesi, genelde, kocanın süresini hesaplayamadığı uzun bir yolculuğa çıkmayı planladığı durumlarda, eşinin (ya da kadının babası veya velisinin) talebi üzerine yazılırdı. Ayrıca, terk edilmiş bir kadın firari kocasını aramaları için ulaklar yolladığında, kocası bir bekleme süresi taahhüt eden ve bunun sonunda boşanmanın geçerli sayılacağını bildiren bir şartlı boşanma dilekçesini onlarla karısına yollayabilirdi.

Ancak, bu tür boşanmalar, koca ile karısı arasında veya kadın ile yerel mahkeme arasında sık sık kanuni anlaşmazlıklara konu olurdu. Söz konusu sorunlar pek çok sebepten çıkabiliyordu; nedenlerden biri, dilekçenin genelde ulaşacağı yerden çok uzakta yazılmasıydı. Bir vakada, dilekçe, kadının boşanmış sayılacağı bildirilen tarihten sonra ona ulaştırılmıştı. Aslında kadın kendisini boşanmış olarak görüyordu, ama dilekçeyi onaylaması gereken Mizrahi, bunun geçerli olmadığını açıkladı. Bunun gerekçesi olarak, dilekçenin yerine ulaşmakta gecikmesinin bunu şartlı bir boşanmadan mutlak bir boşanmaya çevirdiğini, oysa kocanın niyetinin bu olmadığını ileri sürdü; hatta bu, aslında kadının namusunu da lekeleyen bir durumdu.[264]

Kocanın yola çıkmadan önce mahkemeden şartlı bir boşanma hazırlamasını talep ettiği bir başka vakada, kadın dilekçeyi almak

için mahkemeye gitmeyi ve mahkeme de kadının evine gelmeyi reddetmişti. Tartışma sürüncemedeyken, koca gemiyle yola çıktı. Kadın terk edildiğinin farkına varınca, dilekçeyi istedi. Ancak Mizrahi, kocanın, kadına boşanma dilekçesini şahsen vermek amacında olup, mahkemeyi kendisine ulak olarak tayin etmediğine, dolayısıyla boşanma dilekçesinin tamamen geçersiz olduğuna hükmetti.[265]

Mizrahi bu vakalarda son derece katı davranırken, yeniden Museviliğe geçmiş olan, ancak Hıristiyan cemaatinde kalmaya devam eden akrabalarına bağımlı kadınların söz konusu olduğu vakalarda çok daha hoşgörülüydü. Onun mantığına göre, kendi isteğiyle Hıristiyanlığı sürdürenler, kendilerini Yahudi halkından koparmıştı.[266] Vakalardan biri, Hıristiyanlığa geçmiş bir erkek kardeşi olan ölüm döşeğinde bir adamla ilgiliydi. Koca, bir ulağa, eğer kendisi ölürse, başka bir şehirde yaşayan karısının dul ve dolayısıyla kayınbirader evliliğinden veya *halitza*'dan muaf sayılması gerektiğini açıkça bildiren bir şartlı boşanma dilekçesi verdi. Mizrahi, dilekçeyi ulağa verildiği andan itibaren onayladı, zira koca bundan hemen sonra ölmüştü. Karısının dilekçeyi alması bile şart koşulmadı.[267] Mizrahi'nin bu vakada kadın tarafına olan hoşgörüsü, onun İstanbul'daki bir kadına ulaştırılmak üzere Eğriboz'daki bir ulağa verilmiş olan (şartlı bir boşanmanın tersine) bir mutlak boşanma dilekçesi karşısındaki tavrıyla kıyaslandığında, daha da ilginçleşir. Dilekçe şartlı olmamasına rağmen, Mizrahi onu ulağa verildiği andan itibaren geçerli saymaya yanaşmamış ve bu fikir karşısında uğradığı şoku dile getirmişti.[268]

Öte yandan, elimizde Mizrahi'nin uzun bir deniz yolculuğuna hazırlanmakta olan bir koca tarafından yazılmış bir şartlı boşanma dilekçesiyle ilgili hükmü var; bu dilekçede, boşanmanın üç yıl sonra geçerlilik kazanması öngörülmüş. Koca birkaç gün sonra geri dönmüş, sonra tekrar uzun yolculuğuna koyulmuştu. Mizrahi, kocanın süratle geri dönmüş olmasının boşanmayı geçersiz kılmayacağına ve üç yıl dolduktan sonra karısının kiminle isterse evlenmekte serbest olacağına hükmetmişti.[269] Yine buna benzer bir şartlı boşanmayı feshetmek üzere öne sürülen teknik ayrıntılar, Ha-

ham Eliyahu HaLevi'den kabul görmemişti. HaLevi, eğer boşanma dilekçesinde belirtilen süre geçmişse, boşanmanın yürürlüğe girdiğini ve kadının boşanmış sayılacağını bildirmişti.[270]

Sonradan felç olan nişanlı bir erkek tarafından yapılan bir şartlı boşanma, adam belli bir süre içinde sağlığına kavuşmazsa, dilekçenin geçerli hale geleceğini taahhüt ediyordu. Haham Tam İbn Yahya, adamın boşanmayı tertiplemesine yol açan felcin, onun boşanma dilekçesini imzalama ehliyetinden yoksunluğunun bir kanıtı olduğunu açıklayarak, boşanmayı geçersiz buldu; adam karısından boşanamazdı.[271]

Eldeki verilerin etraflıca incelenmesi, hem Kutsal Kitap'taki hem de Talmud'daki, boşanmada erkeklere üstün bir konum atfeden kuralların uygulandığını doğruluyor. Talmud'da belirtilen hafifletici şartlara ve dönemin toplumsal yasalarına rağmen, kocanın boşanmadaki statüsünün kadınınkine üstünlüğü devam etmiştir. Erkekler hiçbir zaman boşanmaya zorlanmıyordu. Kocanın boşanmaya zorlanmasını gerektiren tüm vakalarda, zor kullanımından kaçınmak için hafifletici sebepler bulunuyordu. Buna karşılık, her ne kadar çoğu vakada kadının parasal hakları mahkeme tarafından korunsa da, erkeğin karısını boşama hakkı daima tanınıyordu. *Ma'is 'alai* (onu istemiyorum) iddiası, iddia sahibi erkek olduğunda, daima onay görüyordu – oysa iddiayı kadın öne sürmüşse, bunu ne niyetle yaptığı sorgulanıyordu. Hukukçular bunun gerekçelerini saklamayarak, kadınlara fazla özgürlük verilirse bunun fazla serbestliğe yol açacağını ve bunun toplumun, daha doğrusu erkekler tarafından yönetilen toplumun normlarını aşındıracağını belirtiyorlardı.

Erkeklerin çıkarlarına hizmet edecek biçimde tasarlanmış bu erkek egemen toplum görüntüsü, Yahudi hukuku tarafından yasaklanmış evliliklerle ilgili vakalarda daha da gözle görülür hale gelir. Bir koca kendisine yasaklanmış bir kadınla yaşamakta ısrar ettiğinde, mahkeme bir kez olsun yasağı desteklemeyip, bunun yerine, daima erkeğin kadınla kalmasına izin verecek gerekçeler buluyordu.[272] Evli kadının çıkarlarını korumayı amaçlayan özel boşanmaları (şartlı boşanma, ölüm döşeğinde boşanma) gerektiren

sorunlu durumlar, çoğunlukla öyle katı bir yaklaşımla ele alınıyordu ki hukukçular böyle sözleşmelerin yaratılmasının asıl nedenini gözden kaçırıyordu. Son tahlilde, Rabinik otoriteler, evliliğin ve dolayısıyla boşanmanın taraflarına yönelik yaklaşımlarında, onları eşit partnerler olarak görmüyordu; otoriteler, en iyi ihtimalle, kadını doğuştan zayıf ve kırılgan görerek, onun çıkarlarının bekçisi rolünü üstleniyordu.[273]

Terk Edilen Kadınlar

İbranicede terk edilen kadın için kullanılan tabir *'aguna*'dır ve sözcük anlamı, çapaya zincirli demektir. Bu yaratıcı tabir, evlenmiş olan, ama kocasının ortadan kaybolması yüzünden ya da kocasından boşanma dilekçesi edinmesini engelleyen bir durumda bulunmasından dolayı kendi başına yaşamak zorunda kalan bir kadının durumunu çok güzel anlatır. Kadın böylelikle onu zorunlu bir inziva hayatına mahkûm edecek şekilde kocasına zincirlenmiş durumdadır. Bu kadının başka herhangi biriyle evlenmesine izin yoktur ve başka bir erkekten yapacağı her çocuk piç olarak görülür.[274]

Terk edilme, birçok sebepten kaynaklanmış olabiliyordu. En yaygın durum, erkeğin sorumluluklarından ve vaatlerinden sıkılarak çekip gitmesiydi.[275] Kimi durumda, bir damat adayı, kayınpederi ile münakaşa etmek gibi herhangi bir nedenden dolayı nişanlandığına pişman olmuş ya da yetişkin yaştaki bir damat, küçük yaştaki gelinin olgunluk çağına gelmesini beklemekten usanmış olabiliyordu. Gelinin ailesiyle yüzleşmeye gücü ya da isteği olmadığında, damat, iz bırakmadan ortadan kaybolurdu.[276]

Ancak kişisel sorunlar tablonun yalnızca bir kısmını oluşturuyordu. 16. yüzyıl İstanbul'u, erkeklerin hatırı sayılır bir bölümünün geçimlerini gezgin tüccar ve zanaatkâr olarak sağladıkları ve her zaman sağ salim eve dönülemeyen uzun deniz ya da kara yolculuklarına çıktıkları bir toplumdu. Gezgin tüccarların, gemilerinin batması veya Anadolu ya da Rumeli yollarında eşkıya tarafından saldırıya uğramaları sonucu ortadan kaybolmaları, az rastlanır bir durum değildi. Böyle talihsiz aile reislerinin dul eşleri, ma-

tem tutma ve evlenme şansları olamadan, genelde çok çetin ekonomik sıkıntılar içinde, bir belirsizlik zindanına terk edilirlerdi.[277]

Gelecekte bir yürürlük tarihi belirlenmiş olan şartlı boşanma, dulların bu durumda bırakılmasını önlemek için oluşturulmuştu. Ancak, erkeklerin hepsi, evden ayrılmadan önce karılarına bu boşanma dilekçelerinden vermeye razı olmuyordu. Bu tür boşanmalar rabinik mahkemeler tarafından ince elenip sık dokunur ve kadını yalnızlığa mahkûm etme pahasına bile olsa, her zaman kabul edilmezdi.[278]

Terk edilme vakalarının bazıları, pek çok İstanbullu Yahudinin geçmişinde yaşamış olduğu kovulma ve zorla din değiştirmelerden kaynaklanıyordu. Bu tür vakaları daha önce de ele almıştık[279]: Kocalarından yaşayan bir çocukları olmayan ve kayınbiraderleri haberleşmelerinin mümkün olmadığı Hıristiyan ülkelerde yaşayan dullar[280]; ve kocaları Hıristiyan ülkelerde kalıp onlara Yahudi boşanma dilekçesini vermeden din değiştirirken, kendileri Osmanlı topraklarına göç eden kadınlar.

Kayınbiraderin dul kadınla evlenmekte ısrar etmesi ve kadının bunu reddetmesi halinde, kayınbirader kadının yakınında bir yerde, hatta aynı hanede yaşıyor olsa bile, kayınbirader evlililiğinden boşanmasını sağlama ihtiyacı, dul kadın için kısıtlayıcı olabiliyordu. Böyle dullar, etraflarındaki insanlar tarafından böyle algılanmasalar bile, sık sık, hayatlarını *'agunot* denen bir belirsizlik zindanında sürdürmeye zorlanırdı.[281]

Kovulma sonrasındaki ilk kuşaktan Sefardi bilginlerin, Hıristiyan kayınbiraderinden boşanma ya da din değiştirmiş kocasından boşanma ihtiyacı olan terk edilmiş kadınlara karşı çok katı davranarak, onları "saçları beyazlayana kadar" oturup beklemek zorunda bırakma eğiliminde olduklarını görmüştük.[282] Bunun yanı sıra, Romaniot hahamlar böyle vakalarda hüküm verirken genelde büyük bir hoşgörü gösteriyorlardı.[283]

Bu yaklaşımın bazı kadınları ekonomik gaspa maruz bırakmasına, kimilerini istenmeyen evliliklere itmesine ve kimini *'aguna* hayatı yaşamaya mahkûm etmesine rağmen, çoğu etnik grubun bilginleri kayınbirader evliliğini boşanmaya tercih ediyordu.[284] Ay-

rıca, rabinik otoritelerin bir şartlı boşanma dilekçesinin ayrıntılarını ne denli katı bir biçimde ele alabildiklerini de görmüştük.[285]

Geriye, kadınların kocalarının ortadan kaybolup, ya ölmüş kabul edildiği ya da uzak bir yerde ortaya çıktıkları vakalar kalıyor. 1490-1562 yılları arasında İstanbullu hukukçular tarafından tartışılan, İstanbullu çiftlerle ilgili ve yukarıda tarif edilen türden terk etmelerin yer aldığı yirmi altı vakadan beşi, Hıristiyanlığa geçmiş bir koca ya da kayınbiraderle ilgiliydi. Bu beş vakanın beşi de kadının evlilik bağından azledilmesi yoluyla çözüldü.[286]

Vakaların yedisi şartlı boşanmaların onaylanmasıyla ilgiliydi; bu vakalarda boşanma dilekçeleri uzak yerlerde bulunan ya da uzun yolculuklara çıkmak üzere olan kocalar tarafından ulaklara verilmişti. Bu yedi boşanma dilekçesinin beşi, hahamlar yenilerinin ele geçirilmesinin çok zor olduğunu bildikleri halde, teknik ayrıntılar nedeniyle geçersiz sayıldı.[287] Boşanmanın (Haham Eliyahu HaLevi tarafından) onaylandığı iki vaka epey müstesnaydı. Birincisi bir başka şehirde bulunmuş olan firari bir kocayla ilgiliydi; İstanbul mahkemesi adam ortadan kaybolmadan ondan boşanma dilekçesi alma derdinde olduğundan, teknik ayrıntılar bir yana bırakılmıştı.[288] İkinci vaka, daha önce ele aldığımız, babanın yolculuğa çıkmış bir gezgin tüccarı yaşı küçük kızıyla nişanlamayı kabul ettiği ve damadın katı şartlara uymadığı vakaydı.[289]

Diğer on üç dava bildik ortadan kaybolan koca konusuyla ilgiliydi. Bu kadınların dokuzu, zincirlerinden kurtarılarak yeniden evlenme özgürlüğüne kavuştu.[290] Bir vakada, kadını özgür bırakan Haham Eliyahu Mizrahi ile meselenin daha katı biçimde çözülmesi gerektiğini düşünen Haham David İbn Yahya arasında tartışma çıktı.[291] Diğer iki vakada, kocalarının ölümlerine dair kanıtlar kabul edilebilir bulunmadı ve kadınlar, kocasız evlilikleri sürdürmeye mahkûm oldular.[292]

Kayıtlı vakaların on altısında, rabinik otoriteler, İstanbul dışındaki Yahudi cemaatlere mensup terk edilmiş kadınların davalarını ele almış. Haham Eliyahu Mizrahi'nin mahkemesine gelen bir vakada, haham kadını boşatmış.[293] Bir başka dava Haham Tam İbn Yahya mahkemesinde görülmüş ve haham kadının evli

kalması gerektiği hükmünü vermiş.[294] Diğer on dört vaka, Selanik'te hâkim olduğu sırada Haham Yosef İbn Lev'in mahkemesinde tartışılmış. Yedi davada haham kadınları boşatmış[295], beş davada, kocaların ölümlerine dair kanıtların kadınları azletmek için yetersiz olduğuna karar vermiş[296], iki vaka ise çözümsüz kalmış.[297] Bu davalar İstanbul davalarında ortaya çıkan eğilimleri pekiştirir ve bu önemli yetkililerin hangi kavramlarla düşündüklerini görmemize yardımcı olur.

Her bir vaka ayrıntılı olarak incelendiğinde, alınan kararların yeterli hukuki dayanağının olduğu görülür. Öte yandan, resmin geneline baktığımızda, farklı bir manzara görürüz. Aynı vakalar, farklı hahamlar tarafından farklı şekillerde yorumlanıyordu.[298] Aynı haham teorik bir vaka tartışıldığında başka bir sonuca, aynı unsurları barındıran ama Hıristiyan ülkelerden gelen kanıtlar içeren gerçek bir vakada başka bir sonuca varıyordu.[299] Böylelikle, hukuki sorunların aynı olduğu davalarda, aynı haham farklı hükümler verebiliyordu. Bu yüzden, terk edilme vakalarıyla ilgili rabinik hükümleri değerlendirirken, yalnızca yorumların katılığını değil, sosyal ve kavramsal etmenleri de hesaba katmak şarttır. Edindiğimiz genel izlenimlerin en önemlisi şudur ki, İbn Lev gibi görece katı olanlar da dahil rabinik otoritelerin tümü, kocaları ölmüş sayılan kadınlara ilişkin hükümlerinde, kadınların *'agunot* konumuna düşmesine yol açan diğer durumların hepsinde olduğundan çok daha büyük bir hoşgörü gösterme eğiliminde olmuştu. Başka zaman olsa Yahudi hukukuna göre kabul edilemez sayılan (söylentiler de dahil) en olmadık türden kanıtlar, kocasının öldüğüne inanılan yalnız kadınları azletmek için geçerli sayılmıştır.[300]

Peki imparatorluğun uzak bir köşesinde bulunan kocadan onaylı bir boşanma dilekçesi edinilmiş olan vakalara kıyasla, bu vakaların daha hoşgörüyle karşılanması nedendi? Bunun bir nedeni, terk edilmiş kadınların, sık sık dar boğaza düşmeleri yüzünden, cemaatlerin seküler liderleri tarafından ekonomik bir yük olarak görülmesiydi. Bir nedeni de, dini liderlerin bu kadınları erkek toplumu için bir tehlike addetmeleriydi. Bu kadınların çoğu gençti; ev-

lenemeyecek olmaları, mali durumlarının kötülüğüyle birleşince, cinsel erişime açık bu kadınları geniş ailenin ve o ölçüde de cemaatin dengeleri için birer tehdit haline dönüştürüyordu.

Bu görüş literatürde pek çok kez tekrarlanıyor. Haham David İbn Yahya 1503'te ele alınan bir vakada Mizrahi'nin hoşgörüsünü büyük bir anlayışla karşılamış: "Doğrusu Mizrahi cesur bir insanın yüreğini taşıyor ve bu yüzden tutsak kadına acımış ve bilgeliğiyle [kadını o durumda bırakmanın] yol açacağı sonuçları görmüş, zira kadınların aklı bir karış havadadır, önce evden dışarıya, sonra sokaklara düşerler ve mutaassıplık [ahlaki normlar duvarında] gedik açabilir; bu zamanda, onun gibi temiz düşünceli birinin özgürlükçü görüşlere kulak verip bu vakada boşanmaya izin vermesi, övülmeyi hak ediyor."[301]

Responsum daha sonra, Mizrahi'nin yine de kararında neden haksız olduğunun açıklanmasıyla devam ediyor. 1506'da Mizrahi Eğriboz'dan İstanbul'a ulakla yollanan bir boşanma dilekçesini hükümsüz ilan etmiş, ancak aynı zamanda Eğriboz'daki liderlere, şehirleri yakınında boşanma dilekçesini yeniden yazabilecek bir yetkili mahkeme bulmalarını salık vermişti. Mizrahi, meselenin önemini ve aciliyetini vurguluyordu: "Çünkü bu yapılmakla, bilhassa İsrail kızlarının her türlü tehlikeye açık olduğu zamanımızda, bir ya da birçok kişi türlü çeşit tehlikeden korunmuş olur."[302] Tam İbn Yahya'dan, kendi şehirlerinde karısını terk etmiş olan İstanbullu bir erkekten bir boşanma dilekçesi talep etmesini rica eden Kandiye bilginleri, yeniden evlenmesine izin verilmezse zor durumdaki kadının yoldan çıkabileceği endişesinde olduklarını bildiriyordu.[303]

Kadın karakterine ilişkin olarak bu yorumlarda dile getirilen bariz biçimde olumsuz bakış bir yana, bir soru hâlâ yanıtsız kalıyor: Terk edilmiş kadınların Yahudi toplumunun ahlaki standartları için oluşturdukları tehdit açısından her iki vaka da birbirinden farksız görünürken, rabinik otoritelerin, yerinin belirlenmesini istemeyen ya da yeri belirlenmesi zor kocalarla ilgili davalarda o kadar yumuşak olmayıp, ortadan kaybolan kocaları ölü ilan etme konusunda daha yumuşak tutum almaları nedendi?

Bunun yanıtı, onların insan psikolojisine ilişkin değerlendirmelerinde gizliydi. Terk edilmiş bir kadın, uzak bir yerden bir boşanma dilekçesi beklerken, o dilekçeyi edineceği umudunu canlı tutabilir ve bu istenen belgeyi beklerken toplumun sosyal normlarına göre davranmaya daha yatkın olurdu. Oysa kocasını sağ olarak görme şansı olmadığını ve yeniden evlenme hakkının, kanunların katı bir biçimde yorumlanması yüzünden engellendiğini anlayan bir kadının, sosyal normlara uyma olasılığı daha azdı. Bu vakalara bakan rabinik otoriteler bu psikolojiyi anlıyor ve buna göre davranıyorlardı.[304]

İlk dönem Yahudi kanunları, bu hükümlerdeki farklılıkları destekler nitelikteydi. Terk edilmiş kadınlarla ilgili kanıtlara dair kanunlar Mişna döneminde (2. ya da 3. yüzyıl) ve sonrasında da zaten yumuşak bir biçimde yorumlanıyordu.[305] Mişna ve Talmud'da açıklanan gerekçeler, mantıki açıklamalar etrafında dönmeleri bakımından, İstanbul'daki bilginlerinkinden farklılık gösterir – ancak, temel gerekçenin, ortaçağda Aşkenazi bilginleri tarafından söylenenin aynısı olduğu açıktır: "Her ne kadar bilginler Tevrat'ta yazılan bir şeyi otoriteleri sayesinde söküp atamazlarsa da, bir gerekçesi ve mantığı olduğu durumda, bunları söküp atma yetkileri olduğuna kuşkusuz herkes anlayış gösterir."[306]

Bu devrimci açıklama, terk edilmiş kadın meselesi Yahudi toplumu için yıkıcı olarak algılandığında, amaca hizmet için kullanılmış ve köklü sosyal normları etkisiz kılamamıştır. Öte yandan, *kiduşin* ve *geruşin*'le (nişanlanma ve boşanmayla) ilgili diğer meselelerde, bilhassa 13. yüzyıldan günümüze dek, yeni kurallar koymaktan kaçınma yönünde bir eğilim baskındı; bu yüzden, boşanma dilekçesi boşanma dilekçesi olarak kaldı. Söz konusu dilekçenin kararlaştırılması, yazılması ve uygulamaya konmasına ilişkin katı kurallar, yalnızca Yahudi Diasporası içinde birliğin sağlanmasını değil[307], aynı zamanda boşanmanın güçleştirilmesini de amaçlıyordu, çünkü bunun çok ciddi bir mesele olarak görülmesi isteniyordu. Bu, işlemlerin uzamasına yol açarak çift için kararlarını yeniden gözden geçirme şansı yaratıyordu. Bunun sonucu olarak, hahamların, boşanma dilekçelerinin yazılış ve sunuluş şeklindeki

tavizler, değişiklikler ve çeşitlemeleri kabul etmeleri güçleşiyordu. Bir boşanma dilekçesini düzenleme, formüle etme ve yazma hakkı genelde yalnızca geniş itibar gören en ehliyetli rabinik bilginlere tanınıyordu. Böyle dilekçelerde değişikliklere ve "hatalara" geçit verilmesi, bu sanatta uzmanlaşmamış sıradan bir bilginin de bir boşanma dilekçesi düzenleme yetkisi edinebileceği bir durum yaratabilirdi. Bu –söz konusu sosyal tabakanın seçkinleri için kabullenilemez bir tasavvur olarak– Yahudi bilginleri hiyerarşisinde bir kırılmaya yol açabilirdi.

Verilerden ortaya çıkan bir diğer izlenim şudur ki, Romaniot bilginler Sefardi meslektaşlarına nazaran daha hoşgörülüydü: Yalnızca Hıristiyan ülkelerde yaşayan din değiştirmişlerle ilgili vakalarda değil, Osmanlı topraklarındaki Yahudilerle ilgili olanlarda da durum böyleydi. Dahası zaman geçtikçe ve İber Yarımadası doğumlu bilginler lider konumlara geldikçe, terk edilmiş kadınlarla ilgili meselelerde katı hüküm verme eğilimi hız kazanmıştı. İstanbul'daki Romaniot bilginlerin dünyası, 16. yüzyıl sonunda neredeyse tamamen Sefardi dünyasıyla bütünleştiğinden, verdikleri hükümler arasında, bu görüş ayrılıklarının nedenlerine dair sonuçlar çıkarmamızı sağlayacak farklıkları belirlemek güçtür.

Her ne kadar rabinik otoriteler arasında terk edilmiş kadınların sorunlarını çözmeye yönelik bir eğilim açıkça görülse de, unutulmamalıdır ki, bu kadınların bazısı on[308], hatta on yedi yıl[309] beklemiş ve saçları ağırana dek zincirlerinden kurtulamamış, kimileri ise ölene kadar ölmüş kocalarına mahkûm kalmıştı.[310]

Ebeveynlik ve Çocuk Yetiştirme

Aile soyunun sürdürülmesi evliliğin başlıca hedeflerinden biri olduğundan, İstanbul Yahudi cemaati, hamilelik, doğum ve çocuk yetiştirme konularına büyük önem veriyordu. Kadının, genelde evlendikten kısa süre sonra hamile kalması beklenirdi.[311] Her ne kadar doğum kontrolünün bazı biçimleri mevcut olsa da, bu, ahlaka aykırı kabul ediliyordu. Doğal düşükler, anlaşılan bunlar içinde en yaygınıydı ve doğumlar arasındaki süreyi uzatan önemli bir etken-

di.[312] İsteğe bağlı kürtajlara ilişkin elimizde doğrudan bir veri yok. Katı ahlakçı literatürde eleştirisine rastlandığına göre, suni yöntemler de kullanılmış olsa gerek. Evli bir kadın, makul bir süre içinde ve makul aralıklarla hamile kalmıyorsa, ya gebeliği engelleyen bir şey yaptığı ya da Tanrı katında lanetlendiği varsayılırdı.[313] Hepsi de hamile kalmayı engelleyen kötü beslenme, kalabalık aile koşulları ve iş yükü, yoksul kadınlar için doğal doğum kontrol yöntemleriydi. Hali vakti yerinde ve rahat kadınlar ise, doğurganlık yılları boyunca hemen hemen hep hamileydiler; ancak, yüksek orandaki doğal düşükler ve çocuk ölümleri bu eğilimi dengeliyordu; dolayısıyla, zenginlerde de maksimum çocuk sayısı, yoksullarınkiyle aşağı yukarı aynıydı.[314]

Üremeye bu denli önem verilen bir toplumda, çocuk bakımına ilişkin bulgular bir bakıma şaşırtıcıdır. Annelerin emzirmesinin yalnızca daha alt sınıflarda yaygın bir çocuk besleme şekli olduğu anlaşılmaktadır. Varlıklı ailelerde, anneler, bebeği kendileri emzirmek zorunda kalmamak için sütanne tutuyordu; bu uygulamanın gerekçesi olarak, annelerin gebelikler arasındaki arayı kısaltmak istemesi gösteriliyor.[315] Yahudi hukuk literatüründe, yeni bir gebeliğin, annenin sütünün kesilmesine yol açtığı varsayılıyor, bu da bebeğin iyiliğine aykırı bir fiil olarak görülüyordu[316]; oysa gerçekte durum tam tersiydi: Süt salgılama döneminin sona ermesi kadınların yeniden hamile kalmalarını mümkün kılıyordu. İbranice literatürde, Müslümanların yaptığı gibi emzirme döneminde cinsel ilişkiden sakınma yönündeki ortaçağ tavsiyesine hiç değinilmiyor.[317] Söz konusu yasak, cinsel ilişkinin anne sütünü bozduğu yönündeki yanlış inanışa dayanıyordu; yine de, Müslüman kadının emzirme dönemi boyunca cinsel ilişkiden kaçınması ona doğumdan ve bir bebeğe bakmanın getireceği yükten sonra uzun bir toparlanma süresi veriyordu[318]: Yahudi kardeşlerinin sahip olmadığı bu dinlenme dönemini, kadınlar seve seve kabulleniyordu.

Ebeveyninden biri ölmüş olan bebeklere ilişkin yasalar ve bunların uygulanışı çok ilginçtir. Ebeveyninden biri ya da ikisini kaybetmiş olan kimsesizlerin durumu her toplumda karmaşıktır ve bunların karşılaştıkları zorlukları hafifletmek için kullanılan yön-

temler, bu kitapta evlilik yaşının işlendiği bölümde ele alındı.[319] Ancak, ölmeden önce çocuklarının evliliğini ayarlamak herkesin yapabildiği bir şey değildi – ve bunu yapabilenlerin bile beklentileri ve umutları her zaman gerçekleşmiyordu.

Her iki ebeveyni de ölmüş olan kimsesiz bir çocuk, gerek akrabaları ve velilerinin iyi niyeti ve anlayışına, gerekse onun çıkarlarıyla ilgilenmekle görevlendirilmiş yerel rabinik heyetin vicdanına bel bağlamak zorundayken, ebeveyninden biri hâlâ hayatta olan bir çocuğa, o ebeveyn tarafından sevgi ve bağlılıkla bakılması beklenirdi. Ancak bu tür beklentilere gözü kapalı güvenmemek gerekirdi.

Yahudi yasalarına göre, evlilik bittiğinde, kız çocukları evlenene kadar anneleriyle kalıyordu; erkek çocuklar altı yaşına kadar annelerinde kalır, daha sonra babanın velayeti altına girerlerdi.[320] Kanun, bir yetimin altı yaşından sonra, yetiştirilmek üzere babanın hukuki vârisleri olan akrabaların eline bırakılmaması şartı getiriyordu.[321] Yahudi kanununa göre, çocuğun vârisleri babasının vârisleriyle aynı kişilerdi; bu yüzden yetim erkek çocuk, annesi ya da annesinin ailesine verilirdi.

Pek çok insan en verimli çağında öldüğünden, hamileyken ya da çocuk emzirirken dul kalmak, ender rastlanır bir durum değildi.[322] Anlaşılan böyle annelerin emzirme de dahil bebeklerinin ihtiyaçlarıyla ilgilenmeye daima hazır bulunmaları için, Yahudi hukuku, hamile bir dulun ya da yeni doğmuş bir bebeği olan bir emziren annenin, bebek yirmi dört aylık olana dek yeniden evlenemeyeceğini söylüyordu.[323] Haham Eliyahu İbn Hayim'in 16. yüzyılın ikinci yarısında, bebekli dulların çoğunun yeniden evlenmeden önce kendi özgür iradeleriyle yirmi dört ay beklediklerini söylemesi, bu kanunun (en azından hahamlar tarafından) makul karşılandığını gösterir.[324]

Buna rağmen, 16. yüzyılın başlangıcında, yeni doğmuş bir oğlan bebeğin ölmek üzere olan babası, karısının bebeği yirmi dört aylık olana dek emzirmesini vasiyet etmiş.[325] Bu koşul kanun tarafından zaten ele alındığına göre, babanın bunu vasiyetine koyması neden gerekmişti? Farklı vakalarda, gerek Haham Eliyahu Miz-

rahi, gerekse Haham Eliyahu İbn Hayim, süt verme dönemindeki bir annenin kanunu gözardı ederek, bebeğini emzirmektense yeniden evlenmeyi tercih etmesi ihtimalinden söz etmişti.[326] Elbette, ölen babanın ailesinin annenin hemen yeniden evlenmesine karşı çıkmadığı ve hatta en başından itibaren çocuğun bakımını üstlendiği örnekler de vardı. Ancak buradaki ölmekte olan baba, belli ki dul karısının, oğullarının hayatının en azından ilk iki yılı boyunca fedakârlık etmek yerine kısa süre sonra evlenmesini hiçbir şekilde riske etmek istemiyordu.

Bu baba, annenin aile soyunun devamı için yapacağı hizmetin karşılığında mali bir bedel ödemiş olabilir. Nitekim, annenin rolü hukukta, aile soyuna hizmet eden bir araç şeklinde algılanıyordu.[327] Kadın kocasıyla yaşadığı sürece, onun soyun devamına yönelik yükümlülükleri olağan kabul edilirdi. Ancak erkeğin ölümü ya da boşanma durumunda, kadının hizmetlerine artık kesin gözüyle bakılamazdı; bundan sonra bu hizmetlerin artık bir fiyatı olurdu. İster anne ister sütanne olsun, emziren bir kadın bu amaç için bedenini kiraya veriyor gibi düşünülürdü. Çocuğun babası kadının eşi olduğu sürece, bu, kadının ortak çocuğa karşı görevlerinin doğal bir parçası olarak görülürdü.[328] Ancak bir evlilik sona erdikten sonra, yetim çocuğun emzirilmesi, annenin değil, babanın ve onun ailesinin yararına bir şey gibi algılanırdı. Dulun çıkarına olan durum olabildiğince çabucak yeniden evlenmekti ve bebeğini emzirmesi bu durumu engellerdi.[329] Bu durumdaki dulların, zaman zaman, bu hizmetleri karşılığında babanın mirasçılarından ücret talep etmesi[330] ve boşanmış hamile kadının, bebek ona henüz alışmamışsa bebeğini emzirmesinin beklenmemesi gibi olgular, bu anlayışı yansıtır.

İlginçtir ki, Mizrahi, dulun, çocuğunun doğumundan yirmi dört ay geçmeden evlenmemesini öngören yasağın, kadının bebeği emzirip emzirmediğine bakılmaksızın geçerli olduğu görüşünü kabul ediyordu. Bu katı tedbir, dulun yeniden evlenerek çocuğuna sütanne tutması durumunda, bebeğin öz annesinin yakın ilgisinden yoksun kalmasının onu üzeceği, hatta ölümüne yol açacağı korkusuna dayanmıyordu. Asıl tehlike olarak görülen şey, anne

yeniden evlendikten sonra bebek ona geri verildiğinde, annenin –ona karşı herhangi bir duygusal bağ geliştirmemiş olması ve artık çıkarlarının başka bir yere bağlı olmasından dolayı– çocuğu ihmal etmesi olasılığının artmasıydı.[331]

Emzirme konusu özelindeki bu tartışma, ebeveynlik ve aile hayatının daha genel unsurlarına dair bir fikir verir. Talmud kanunlarını yazan ve onun hükümleri üzerine yorum yapanların gözünde, annelik mutlak bir değer değildi. Kadının görevi hamile kalmak ve sağlıklı bir döl vermekti. Ancak o bebekleri büyütmek, bilhassa varlıklı aileden gelen kadınlarda, doğrudan kadının sorumluluğu değildi. Erkek çocukları aileye, soya aitti ve toplum onları babaya ait olarak görüyordu. Babanın ölmesi durumunda babanın ailesinin çocuk üzerinde hakkı vardı ve çocuğu almak için hukuki talepte bulunabilirdi. Oğlan bebeği olan genç bir dul, bebeği iki yaşında, hatta eğer sütanne bulunursa daha da önce, babanın ailesine verebilirdi. Anne, yeniden evlenmeye çalışırdı. Anneye altı yaşına gelene kadar oğlunu büyütme hakkı tanıyan velayet kanunlarına rağmen, Talmud kanunu, erkek bebeğin yirmi dört aylıktan sonra annenin yakın ilgisine gerek duyacağı görüşünde değildi. Annenin kocanın ailesinin karşısında işlevi böylece tamamlanmış olurdu; aile, kadın görevini tamamladıktan sonra onun refahıyla ilgilenmezdi ve kadın eğer yeniden evlenmezse, aile için ahlaki ve ekonomik bir yük haline gelebilirdi.

Talmud'da yer alan, yetim oğlan bebeğin potansiyel mirasçıları tarafından büyütülmesine ilişkin çekince, Yahudi İstanbullu hukukçular tarafından hüküm verme sürecinde göz önünde bulundurulyordu. İbn Hayim'in açıklaması: Müslüman hukukunda, yetim çocuğun dayıları da onun mirasının bir kısmında hak talep edebilir; nitekim, pek çok Yahudi bu hakkı kullanmak için Müslüman mahkemelere başvurmuştur. Dolayısıyla miras söz konusu olduğunda, bebeğin, babasının ailesi ya da annesinin ailesi tarafından büyütülmesi herhangi bir fark yaratmıyordu.[332]

Dahası, eğer ölen babanın daha önceki evliliğinden erkek çocukları varsa, bunlar yeni bir üvey erkek kardeş, hele de üvey kız kardeş edinmeyi istemezdi.[333] Ayrıca, dul kalan kadın büyük ihtimalle,

ilk evliliğinden olan çocuklarını eve kabul edecek yeni bir eş arıyor olurdu. Kadın şanslıysa, çocuğuna kendi çocuğu gibi davranan bir eş bulurdu.[334] Kadın ikinci evliliğinde şanssızsa, yetim çocuğun erişkin yaşa gelme ihtimali pek fazla olmazdı. Dul kadının sürekli emzirmesi her durumda garantili olmasa da[335], bebekken babasını kaybetmiş bir kız bebek, hemen her zaman annesiyle kalırdı.[336]

Zengin aileden bir oğlan çocuğu, annesi öldükten sonra, bilhassa çocuğun önceki evliliklerden bir üvey erkek kardeşi yoksa, ilgi görürdü. Diğer yandan, aile soyunu sürdüremedikleri için, annelerini kaybeden kız bebeklerin durumu daha zordu. 16. yüzyılın ikinci yarısına ait *responsum*'larda, kız bebeğin annesinin öldüğü iki vaka aktarılır. Örneklerden birinde, baba sekiz günlük bir bebeği Yahudi olmayan bir sütanneye bırakıp ortadan kaybolmuştur; dadı, merhametinden dolayı bebeğe altı yaşına gelene kadar bakar ve sonra da onu Yahudi bir aileye vermeye çalışır.[337] Diğer vakada, on beş aylık bir kızın annesi ölmüş ve ondan yirmi üç gün sonra da bebek ölmüştür.[338]

Bir erkek çocuk dünyaya getirmek evliliğin asıl hedefiydi, zira oğlan çocuğu aile soyunun geleceğini temsil ediyordu. Erkek evlatların önemi, yalnızca onların lehine olan temel miras hukukunda değil[339], onların sağlığının, güvenliğinin ve eğitiminin güvenceye alınması için tasarlanmış diğer bir dizi kanun ve nizamda da açıkça görülür. Örneğin, Talmud'da yer alan, emziren annenin bebek yirmi dört aylık olana kadar yeniden evlenmesine yönelik yasakta, yalnızca oğlan bebekler kastedilmiş, kız bebeklere hiç değinilmemiştir.[340] Bunun pratikte hem erkek hem de kız bebekleri kapsayan bir dilbilgisi kuralından kaynaklandığını ve kızların ayrıca belirtilmemesinin, bebeği yirmi dört aylık olmadan önce kız annesinin yeniden evlenmesine izin verildiği anlamına gelmediğini savunanlar çıkabilir. Yine de, buradaki can alıcı nokta, toplumun kız çocuklarını oğlan çocuklarından değersiz görmesidir.

Bebeğini emzirmemeye yemin etmiş bir kadınla ilgili bir vakada, gerek Maimonides [İbn Meymun], gerekse Haham Yosef Karo, bir annenin bebeği yirmi dört aylık olana kadar onu emzirmesi gerektiğini bildirmişlerdi. Cinsiyetlerin eşitliğine yönelik küçük

bir adım atarak, bunlar, kuralın hem oğlan hem de kız bebekler için geçerli olduğunu vurgulamışlardı. Ancak kadının kocası sağ olduğundan, koşullar az önce ele aldıklarımızdan farklıydı; kız bebek sahibi olup iki yıllık süre dolmadan evlenmek isteyen dul durumuna herhangi bir biçimde değinilmiyordu.[341]

Eğitim

Erkek çocukların eğitimine özel ilgi gösterilirdi. Oğlunun eğitimiyle ilgilenmek ve onun kutsal yazın dünyasıyla (Tevrat, Mişna, Talmud) ve Yahudi hukukunun temel eserleriyle tanışmasını sağlamak, babanın göreviydi. Babanın olmaması halinde, bu görev çocuğun en yakın erkek akrabasına ya da velisine düşüyordu. Çocuğunu eğitmek, ebedi yaşamı garantilemenin önemli bir yolu olarak görülüyordu; ölümsüzlüğü kim istemezdi ki? Dinsel eğitim, İstanbul da dahil Yahudi Diasporasında Yahudi toplumunun birliğinin sürekli olarak onaylanması ve pekiştirilmesinin bir yolu olarak yorumlanıp uygulanıyordu. Bir ülkeleri, ortak bir gündelik konuşma dilleri ya da devamlı bir ortak geçmişleri olmayan Yahudilerin, ortak bir kütüphaneleri vardı.[342] 16. yüzyıl ortasında İstanbul'da görev yapan Haham Itzhaq ben Şelomo Ya'abetz, ("Sana karşı gelenlere, çocukların ve emziktekilerin sesiyle set çektin, düşmanı ve öç alanı durdurmak için" ["Çocukların, hatta emziktekilerin sesiyle/Set çektin hasımlarına, /Düşmanı, öç alanı yok etmek için." Mezmurlar 8:2, *Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2003] diyen) Mezmurlar 8:3'ün, bebeklere öğretilecek bir buyruk olduğunu söylemişti.

İstanbul'da eğitim her kongregasyon tarafından ayrı ayrı düzenlenmişti ve her biri kendi imkânlarına göre bir öğretmen tutuyordu.[343] Ebeveynler öğretmenin aylığına katkıda bulunuyordu, ancak asıl maaş kongregasyon tarafından ödenen belli bir miktardı. Okul ücretine parası yetmeyen yoksul aile çocukları kamu bütçesine bağımlıydı; yoksul çocuklara sağlanan desteğin maliyeti zenginlerin vasiyetlerinde bıraktıkları paralardan karşılanıyordu.[344]

Çocuklar eğitime dört ila beş yaşlarında başlar ve genelde on üç ila on beş yaşına dek devam ederlerdi. Oğlan çocukları on üç yaşında reşit oluyordu; buna göre, o andan itibaren yaradanın huzurunda çocuğun tüm davranışlarından babası değil, kendisi sorumluydu ve Yahudi kanunlarının tüm emirlerini yerine getirmeye kendini adayacaktı. O andan itibaren o *bar-mitzva* sayılırdı. Oğlan çocuğunun doğum gününe en yakın Şabat günü gerçekleşen sembolik ergenlik ritüeli, çocuğun sinagogun kürsüsüne çağrılıp Tevrat'tan bölümler okutulması şeklinde olurdu. İstanbul'da bu tören, aynı zamanda çocuğun yetişkinliğe girişinin göstergesiydi. On üç-on beş yaşlarındaki çocuklar nişanlanır ve evlenirlerdi.[345] Yalnızca öğrenmeye özel bir eğilim ve yetenek göstermiş olanlar bu yaştan sonra tam zamanlı olarak eğitim görmeye devam ederdi.[346]

Oğlan çocuğunun eğitime başladığı gün, onun hayatında önemli bir an olduğu kadar, ailenin geleceğinin güvenceye alındığının da bir göstergesiydi. Bir aile için en büyük kayıp on üç yaşına erişmiş bir oğullarının ölmesiydi; bu adeta ailenin ölümsüzlüğün eşiğine ulaşıp da oradan kovulması gibiydi.

Eski Hasköy mezarlığındaki 1582-1599 tarihine ait okunabilir durumdaki 291 mezar taşından 185'i erkeklere, yalnızca 106'sı kadınlara aitti. Erkek mezarları üzerindeki 185 mezar taşından 15'i öğrencilere (13-18 yaşlarında), 17'si evlenmemiş erkeklere (yaşları yaklaşık 18 ve üzeri bekârlar) ve biri de nişanlı bir genç adama (13-18 yaşlarında) aitti. 291 mezartaşının hemen hemen hepsinde çok kısa ve özlü yazıtlar yer alırken, genç erkekler için dikilmiş olanların sekizinde, ebeveynlerinin kederi ve ıstırabını, soylarını sürdürmeyi başaramamanın verdiği umutsuzluğu ifade eden uzun ve karmaşık yazıtlar bulunur.

Aharon ben David HaKohen'in ebeveyni, mezartaşı ustasından, oğullarının mezarına aşağıdaki sözleri kazımasını istemişler. Benim serbest çevirim, yazıtın şiirselliğini yansıtmakta yetersiz kalıyor:

Acı gözyaşları dökeceğim oğlum Aron'un ölümüne
Feryat figan, öfke ve lanetle
Şanlı şerefli, şirin, biricik[347] oğlumun mezar yerinde;
Gidişiyle ana-babasının yüreklerini yaktı
David'in oğlu Aron'u açgözlü ölüm aldı[348]
26 Elul 5344 Pazar günü, bu dünyadan ayrıldı.[349]

Kız Çocukları

Yahudilerin İstanbul'unda kızlar daha önemsiz addediliyordu, dolayısıyla onların çocukluklarına dair fazla malumat sahibi değiliz. Oğlanların kızlara tercih edilmesi, yalnızca kanunlara değil, dünyanın bu kesimindeki Yahudi folkloruna da yansımıştır. "Oğul, emzirenin serveti, kız, emzirenin ahı" derlerdi.[350] Bir de "Kızın olmuş gibi sus pus oldun."[351] Oğul aile adının ve sancağının taşıyıcısı, kız ise, iffeti, evliliği ve çeyizi yüzünden sürekli bir dert kaynağıydı.[352] Kız çocuğunun annenin yanında kalması ve kendisinin de bir anne ve eş olmayı öğrenmesi beklenirdi. Bu, gündelik ev işlerine katılımla olduğu kadar, kız çocuğunun çevresindekiler tarafından söylenilen romanslar (duygusal aşk şarkıları) gibi dolaylı yollarla da öğretilirdi. Kızlara "erkeğe hizmet etmeyi, ona saygı göstermeyi, ona masa hazırlamayı ve şarabını koymayı" öğretirlerdi.[353] Oğlanlarda olduğu gibi, kızlarda da çocukluk dönemi çok kısaydı. Bir kızın geleceğinin nasıl olacağı, ailesinin sosyal statüsü ve kendisinin aile içindeki konumuna –yani kimsesiz ya da tek çocuk olup olmaması, başka kız ya da erkek kardeşlerinin olup olmaması, birinci mi, yoksa ikinci evlilikten mi doğmuş olduğu vs. – göre şekillenirdi.

Çocuklara Yönelik Tavır

Philippe Aries ve takipçileri, 18. yüzyıla kadar çocukların önemsenmediği sonucuna varmışlardı. Çocuklar öyle sık ölüyorlardı ki, her bir ölümde yitirme duygusunu yaşamaktan kaçınma çabasıyla ebeveynler, yetişkinliğe erişme ihtimali var gibi görünene

dek, onlara karşı kayıtsız davranıyordu. Aries'e göre bu durum, kendi evlerinin dışındaki sütannelere teslim edilen bebekler ve çocukların ihmal edilmesine ve onların özel ihtiyaçlarına kayıtsız kalınmasına yol açıyordu; çocukluk evresi gözardı ediliyordu. Tüm toplumsal sınıflarda çocuklar, en alt sosyal seviyede yer alıyor, değerli bir varlıktan ziyade bir yük sayılıyorlardı.[354] Ancak 18. yüzyılda –Aries'e göre eğitime yönelik yeni ilgi[355], diğerlerine göre kapitalizmin ilerlemesi ile[356]– çocukların statüsü de, ebeveynlerin onlara yönelik tavrıyla birlikte değişti.

Elizabeth Badinter'a ait daha radikal görüş, Aries'in düşünce çizgisini sürdürür; Badinter söz konusu dönemin Fransız çocuklarına tamamen farklı bir açıdan bakar. Badinter, annelik ya da anaç ilginin doğal bir güdü olmayıp daha ziyade kadınların kendilerini çocuklarının iyiliğine adamalarını garantilemek için onlara aşılanan ve değer sistemlerine içselleştirdikleri bir davranış olduğunu savunur. Badinter'e göre kadınlar aslen kendi işleriyle meşgul olma ve yavrularını annenin yardımı, sevgisi ve bakımı olmaksızın, yaşayabildikleri kadar yaşaması için kendi haline bırakma eğilimindeydi.[357] Bir başka deyişle, çocuk ölümlerinin bu kadar çok sayıda olmasına yol açan şey annelerin ihmaliydi, tam tersi değil.

Ancak, Aries ve Badinter'ın sergilediği tablonun dışında kalan başka gerçekler de var. Çocuklar, 16. yüzyıl İstanbul'unun Yahudileri için değerli ve çok önemliydiler. Genel olarak çocuklar birer yük değil, değer olarak görülüyordu; bunlar ailenin ve Yahudi milletinin geleceğini teşkil ediyorlardı. Çoğalma yönündeki baskı, erkek çocukların eğitimine bireysel olarak ve cemaat olarak yapılan yatırım, çocukların sosyo-ekonomik geleceğinin güvenceye alınması çabaları ve çocuklarını kaybeden ebeveynlerin üzüntüsü, bu bakış açısının apaçık göstergeleriydi. Toplumun tüm katmanlarında, ebeveynler çocuk kaybetmenin acısını, onun cenazesine yatırdıkları parayla gösterirlerdi. Her mezar taşı mali bir harcama gerektirirdi – ve çocuğun yaşı ne kadar büyükse, mezar taşına yatırılan paranın miktarı da o derece artardı. Ebeveynler, bu kaybın son kayıpları olmayabileceğini bilseler de, yavrularının gömüldüğü yeri işaretlemek üzere kilometrelerce uzaktan taş getirtmek için bu parayı harcardı.[358]

Demek ki, İstanbul'un Yahudi toplumunda farklı bir çocukluk kavramı mevcuttu. Çocukluk, doğumdan itibaren, hem oğlanlar hem de kızlar için bir sosyalleşme döneminin başlangıcına işaret eden altı yaşına kadar sürüyordu. Hıristiyanlardan farklı olarak, Yahudi toplumunda, oğlan çocukları için her yerde aynı şekilde uygulanan bir eğitim sistemi vardı; altı yaş ile yetişkinlik arası dönem, çocuğun okul durumuna göre tanımlanıyor ve çocuğa *talmid* (talebe) deniyordu. Kız çocuğu için aynı zaman dilimi, onu toplumda gelecekte üstleneceği görevleri yerine getirmesi için toplumsallaştırmak üzere kullanılıyordu; o artık bir çocuk (*yalda*) değil, bir kız (*na'ara*) idi.[359] Kayıp dönem, çocukluk değil, ergenlikti. Kızlar, ergenliğe henüz erişmişken evleniyordu. Oğlanlar kimi zaman, *bar-mitzva* dönemlerinden sonra, evlenene kadar bir iki yıl, hatta daha da fazla bekleyebiliyordu, ancak genelde 13-15 yaşları arasında evleniyorlardı.[360] Kısa yaşam süresi bu düzeni dayatıyordu, ancak Aries'in anladığı şekilde değil.

Genç dulların sözde anaç olmayan davranışı, kadınların İstanbul toplumundaki statüleri ışığında değerlendirilmelidir. Kadın, erkek egemen toplumun hizmetindeki bir araçtı ve doğurganlık yılları boyunca yeniden evlenmeyen bir dulun varlığının sosyal olarak makbul herhangi bir mazereti olamazdı. Genç bir dul, sosyal statüsünü sağlama alacak ve (potansiyel damatların kendisine yaklaşmasını ve onun evlenip evlenmemeyi seçebilmesini sağlayan büyük bir mirasa konma durumu olmadıkça) kendisine ekonomik güvence sağlayacak yeni bir evliliğin peşine düşmek zorundaydı. Bu durumda, çocukları onun için bir değer değil, bir sorumluluktu ki bu, onun çocuklarına karşı davranışını açıklıyordu; oğulları, ölen kocasının ailesi için yine değerliydi ve onlar oğlanların bakımını onun yerine üstlenirlerdi.

Her iki ebeveynin de çocuklarının büyüdüğünü görecek kadar yaşadığı aileler, onlara sevgi, ilgi, zaman ve para yatırımı yapardı. Babalar, gerek kızlarının gerek oğullarının evlendikten sonra rahat bir hayat sürebilmeleri için, her türlü çabayı gösterirdi. Kız çocuğunun çeyizi mali bir yüktü, ancak bu, ailenin "iyi bir aile" olarak tanınmasına katkı sağlar, böylelikle oğullara eş bulunması sırasın-

da ailenin elini güçlendirirdi. Anneler[361] ve büyükanneler[362], kız çocuklarının iyi bir başlangıç yapmaları için ellerinden gelen yardımı sağlarlardı ve oğlanlar evlenmek istedikleri kişiyle ilgili olarak annelerine danışırlardı.[363]

Bu kitap için kullanılan belgelerin hemen hemen hepsi İstanbul kaynaklı ve kronolojik kapsamları daha çok 1453-1566 yıllarıyla sınırlı. Gündelik yaşam gibi bazı konularda, 1580'ler gibi daha geç dönemden kalma kaynakları da kullandım, zira bu alanlardaki değişim yavaş gerçekleşir. Bu uzun süreli bir araştırma olmadığından, ebeveyn-çocuk ilişkisi, çocuğun ailedeki statüsü ve bu ilişkilerin duygusal yönleriyle ilgili belgeler bölük pörçük ve dağınık. Tüm bunlara rağmen, eldeki malzeme, evrim teorisinin İstanbullu Yahudi toplumunun davranışlarını Aries'in teorisine nazaran daha iyi açıkladığı sonucuna varmamızı sağlıyor.

Evrim teorisi, canlıların, genlerini bir sonraki nesile aktarmayı garantilemek için döl üretme ve yetiştirmeye maksimum çaba sarf ettiklerini varsayar. Gelecek nesillerde genetik bir iz bırakma güdüsü, nefes alma, yeme içme dürtüsü kadar güçlü kabul edilir. Teori, ayrıca canlıların yavrularının hayatta kalmasını sağlamak için iki temel strateji kullandığını savunur.

Denetim dışı etkenlere bağlı olarak yavrular arasındaki ölüm oranlarının yüksek olduğu yerde, bazılarının hayatta kalacağı umuduna dayanarak çok sayıda yavru dünyaya getirme stratejisi benimsenir. Ancak bu strateji, ebeveynlerin çocuklarına ayırabildikleri ilgi, zaman ve enerji miktarını sınırlar. Diğer yandan, ebeveynlerin yavruları için tehlike arz eden etkenler üzerinde (büyük çabayla da olsa) bir miktar denetim kurma şansı olduğu durumda, daha az sayıda yavru üretme ve onların hayatta kalmasını sağlamak için bol miktarda zaman ve enerji sarf etme stratejisi baskındır. Etoloji ve sosyoloji araştırmaları, primatlar ve insanların normalde ikinci stratejiyi seçtiklerini gösteriyor; dolayısıyla, ebeveyn ilgisi, belleğe kazınmış içsel bir şifre tarafından dikte edilen bir davranış.[364]

Öte yandan, İstanbul toplumu bu kalıba her yönden uymuyordu. Bunun nedeni basittir; evrim teorisi hayvanlara uygulandığın-

da gayet iyi işler – ancak insanlarda, kültürel boyut da hesaba katılmalıdır. Bu teoriyi 16. yüzyılda İstanbul Yahudilerinin davranış kalıplarını kavramak için kullanacağımız zaman, bu insanların kültürünü şekillendirmiş olan üç unsura epey ağırlık vermek gerekir: Mekân, zaman, insanların kimliği ve tarihsel belleği.

Seçilen ebeveynlik stratejisi, yukarıda sunulan iki seçeneğin ilginç bir bileşimidir. Hayvanlar dünyasında yırtıcı hayvanın oynadığı rolü üstlenen veba ve salgın hastalıklar, güçbela denetlenebilen etkenlerdi. Aile ve cemaat bağlarının önemli bir rol oynadığı ataerkil bir toplumda, Yahudi toplumunun tüm kesimleri, sayısal stratejiyi benimsemeye teşvik ediliyordu. Ebeveynler, diğer stratejiyi de kullanıyordu; çocuklara duygusal ve maddi yatırım yapmak, şu İbranice deyişteki düşünceye uygun biçimde, aile hayatının en önemli etmenlerindendi: "Buzağı emmek ister, inek emzirmeyi daha da çok ister."

Her iki ebeveynin sağ olduğu durumda, ebeveynin davranış modeli buydu. İster iki ebeveynden birinin ölümü, ister boşanma ile olsun, bir evlilik herhangi bir nedenle bitmişse, yavruya yapılan yatırım, büyük ihtimalle yeni partnerlerle yapılan çocukların lehine, azalırdı. Bu durum, kimi zaman babanın ölmeden önce, ya da ailesinin o öldükten sonra aldığı tedbirler yoluyla dengelenirdi. Bu meseleler, başka insan toplumlarında da böyle çözülmüyor mu?

Yahudi Evlerinde Köleler ve Hizmetkârlar

16. yüzyıl orta-üst sınıf Yahudi hanesine, evin hanımı gözetiminde tüm fiziki işleri yapan köleler ve hizmetkârlar da dahildi.[365] Köleler Esir Pazarı'ndan veya diğer köle ticareti merkezlerinden satın alınırdı. Özellikle 1550'lerde *Marrano** kökenli aileler, İspanya, Portekiz ve Hollanda ülkelerinden satın aldıkları, bu ülkelere daha önce Afrika ve Batı Hint Adaları'ndan getirilmiş olan kölelerle birlikte, İstanbul'a gelmeye başlamıştı.[366] İstanbul'da satın alınan kölelerin çoğu Çerkez, Slav veya Macar kökenliydi; kimileri ise Rum, İtalyan ya da İspanyoldu.[367]

* Marrano: (Ortaçağ İspanya'sında) bilhassa katledilmekten kurtulmak için din değiştirerek Hıristiyan olan Yahudi ya da Mağripli-ç. n.

Genel olarak kadın köleler çok ucuz, erkek köleler ise çok pahalıydı. Bu biraz da piyasadaki arzdan kaynaklanıyordu: Savaş zamanında erkekler genelde öldürülür, kadınlar tutsak edilirdi, bu yüzden kadın kölelerin sayısı erkeklerinkinden fazlaydı. Ayrıca kadın köleler çoğunlukla ev işlerinde kullanılırken, erkek kölelerin gelir getiren işler yapabilme kapasiteleri değerlerini artırıyordu.[368] Kadın köleler ve hizmetçiler, sütanne, dadı ve zaman zaman da ailenin erkekleri tarafından cinsel partner olarak kullanılıyordu.[370]

Kadın kölelerin pek çoğu sonunda Yahudiliğe geçiyor, resmi olarak azat ediliyor ve aynı ailelere hizmet etmeyi sürdürüyorlardı. Bir köle için tipik bir azat işlemi, kendisinin özgürlüğüne karşılık olarak belli bir miktar parayı aileye borçlu olduğunu ve bu parayı ödemek üzere belli (kısa olmayan) bir süre için aileye hizmet etmeyi taahhüt ettiğini bildiren bir sözleşmeyi imzalamak şeklinde gerçekleşirdi.[371] Bazı köleler evin efendisinden çocuklar doğurduktan sonra azat edilirlerdi.[372] Hasköy mezarlığında, üzerlerinde "X'in hanesinden, Abraham babamızın kızı Y" yazıtı olan 17. ve 18. yüzyıldaki azat edilmiş kadın kölelerin mezar taşları görülebilir.[373] Kimi köleler evlenmeleri için azat edilirdi; bunlar genelde Yahudi erkek köleler olurdu. Azat edilmiş bir köle ile bir piçin (evli bir kadının kocasından başka bir erkekten doğurduğu çocuk) evlenmesi, yaygın bir evlilik biçimiydi.[374]

Bazı kadın köleler onları satın alan erkeklerle evlenirdi.[375] Diğerleri bu kadar talihli değildi; cinsel partner olarak satın alınırlar, sahipleri onlardan bıktığında ise yeniden satılırlardı.[376] Evin efendisinden çocuk yapan köleler bazen istenmeyen bebekle birlikte kapı dışarı edilirdi.[377]

Sayıları çok daha az olduğundan, İstanbul'daki Yahudi hanelerin erkek hizmetçileri ve kölelerinin hayatları, kadın kölelerinkinden çok daha az belgelenmiştir. Erkek hizmetçilerin çalıştıkları evin hanımı ya da evin efendisinin kızı ile olan ilişkilerine dair çok az bulgu mevcuttur. Öte yandan, Haham Eliyahu Mizrahi, ev ahalisinden olup resmi ailenin parçası olmayan erkeklerin evdeki sürekli varlıklarının sorunlu durumlar yaratabildiğini güzel bir biçimde örnekleyen iki vaka kaydetmiştir. İlk vakada, evin hanımı,

kocasının öğle uykusunu fırsat bilerek, Yahudi olmayan hizmetkârlarından biriyle sevişir, ancak kocasının uykusunun çok hafif olduğunu hesaba katmaz.[378] Koca, ikisi arasında bir yakınlaşma olduğuna dair bazı hareketleri dışında bizzat duruma tanık olmadığından, Haham Mizrahi, kadının zina yaptığını kesinleştirmek için yeterli delil olmadığı kararına varmış; sonuç olarak, kadının kocasıyla yaşamaya devam etmesine izin vermiş. Her ne kadar kocanın gördükleri şüpheye yer bırakmasa da, adam karısını utandırdıktan sonra onu yeniden geri almak istediğine göre, muhtemelen hahama niyetinin bu olduğunu daha önce bildirmiş.

Bu bölümde daha önce değinilmiş olan ikinci vaka daha karmaşık ve ilginç. Bu vaka yalnızca köleler ve hizmetçilerin hane içindeki varlığının yarattığı sosyal sorunları yansıtmakla kalmayıp, evliliğin sınıf atlamanın bir aracı olarak kullanımını ve toplumun bu seçeneği engelleme yönündeki gayretlerini de gösterir. Yahudi bir hizmetkâr, ailenin kızına âşık olur. Bir akşam hizmetkâr yanında iki arkadaşıyla eve gelir ve onlara çitin arkasına saklanıp şahitlik etmeleri talimatı verir. Kız kapıyı açınca, hizmetkâr kızın eline bir buket gül tutuşturur. Kız ona "Bu güller de senin gibi [güzel]" der ve o da yanıt olarak gülleri kıza *kiduşin* için getirdiğini söyler.

Bu sözler kızı çok eğlendirmiş, ancak İstanbullu Yahudilerin *kiduşin* konusundaki ciddi yaklaşımlarından dolayı, Haham Eliyahu Mizrahi'ye kızın boşanmasına gerek olup olmadığı sorulmuş. Haham, kızın, şahitleri görmemesinden dolayı, çiçekleri alırken onları kuşkusuz *kiduşin* olarak düşünmediğini, yalnızca adamla flört etmekte olduğunu söylemiş. Bu olayın birinci dereceden bir alçaklık olduğunu ve İstanbul'daki kongregasyonların, on kişiden az şahidin huzurunda bir kadına *kiduşin* vermeye kalkan her kim olursa, aforoz etmeleri gerektiğini bildirmiş.[379]

Buradaki erkek kanunen kızla evlenmeye uygun ve bunu yapabilecek durumda iken, toplumsal sınıfı yüzünden kız için arzulanmayan ve uygunsuz bir eş adayı olarak görüldüğü çok açıktı. Ancak eğer işler daha ileri gitseydi (örneğin kız hamile kalmış olsaydı) evlilikleri büyük çekinceyle de olsa onaylanırdı. Öte yandan, evli kadın ile Yahudi olmayan hizmetkâr arasındaki vakada, kadın

zinadan suçlu bulunsaydı evlilik (hizmetkâr Yahudi olsa bile) mümkün olmayacaktı, çünkü Yahudi hukukuna göre, kadın hem kocasına, hem de hizmetkâra haram ilan edilecekti. Bir köle ya da hizmetkârla ilişki kuran evli bir kadına, erkekler için geçerli çözümlerden hiçbiri sunulmuyordu. Bu durumdaki evli kadınlarla ilgili kayıtlı vakaların, kadın köleleri ve hizmetçileri ile yataklarını paylaşan erkek efendilerle ilgili vakalardan az sayıda olmasının bir diğer nedeni de budur.

1559'da Osmanlı yetkililer tarafından yapılan bir sayıma göre, İstanbul'un Yahudi hanelerinde otuz iki köle ve elli bir azat edilmiş kadın köle vardı. Bu belgenin İbranicesini yayımlamış olan Gerber, bunu Yahudi evlerdeki köle kıtlığının kanıtı olarak yorumlar.[380] Ancak, konuyla ilgili rabinik tartışmaların sayısı ve içeriği, bizim bu çıkarıma varmamızı engelliyor. Responsa literatüründeki vakalar yalnızca hukuki bir otoritenin müdahalesine ihtiyaç duyulan olayları yansıtır; bunlar gündelik hayat kapsamında kalan belgelenmemiş örnekleri göstermez. Dolayısıyla, bu sayılar, Gerber'in ileri sürdüğünden çok daha geniş kapsamlı bir toplumsal özelliğin göstergesidir.

Osmanlı sayımı, gayrimüslimleri kölelerini Müslümanlara satmaya zorlamak için yapılmıştı. Kölelerini elden çıkarmamaya kararlı olanlar bunun yollarını buldular ve sayımdan kaçtılar; bu yüzden, kölelerin sayısı gerçekte sayımda gösterilenden daha yüksektir. Sonraları Yahudilerin köle sahibi olma hakkı için özel bir vergi ödemeleri de, gerçeklerin kâğıt üzerindeki Osmanlı kanunlarından farklılık arz ettiğini gösterir.[381] Kısacası, köleler ve hizmetkârlar, bilhassa kadın köleler, Yahudi üst sınıf ailelerin ve ekseriyetle orta-üst sınıf ailelerin de ayrılmaz bir parçasıydı.

Özet

15. yüzyılın ikinci yarısı ve 16. yüzyılın ilk yarısında, Osmanlı şehir hayatının gerçekleri (kalabalık yaşam koşulları, halk sağlığını koruma önlemlerinin yetersizliği, salgın hastalıklar); İspanyol Yahudi ailelerin travmatik bölünmeleri, Akdeniz toplumu ve aile-

sine özgü köklü gelenekler, İstanbul'daki Yahudi ailesini şekillendiren etkenler arasındaydı. Erkek soyunun nesiller boyu korunması, geleneksel olarak, ailenin asıl hedefiydi; bu da, kadınların statüsü ile eş bulma ve evlenme, miras ve mal bölüşümü, çocuk velayeti vs. konularında normları belirliyordu. Bu meselelerdeki mevzuat, söz konusu geleneği İstanbul'da da sürdürüyordu; çoğu vakada, kanunlar erkeğin ve ailenin erkek tarafının lehine işliyordu.

Sadakat yeminleri ve erkek sülalesini oluşturan zincirin halkaları arasındaki güçlü bağ, Osmanlı şehir hayatının gerçekleriyle birleştiğinde, İstanbul'un Yahudilerini, küçük yaşta, genelde aile içinden biriyle evlenmeye ve aile soyunun devamını garantilemek için olabildiğince çok sayıda çocuk yapmaya itiyordu. Talihli bir ailede, iki ebeveyn, evli çocuklar, torunlar ve hatta kölelerle hizmetçiler bulunurdu. Ancak tam da yukarıda anlatılan şehir koşullarının ürettiği faktörlerden dolayı, böyle ailelere fazla rastlanmıyordu.

IX

Sosyal Tabakalaşma: Zenginlik ve Yoksulluk

15. ve 16. yüzyıllarda İstanbul Yahudileri arasında sosyal statünün başlıca üç ölçütü, önem sırasına göre, Osmanlı sarayıyla bağlantılar, zenginlik ve şecere idi. İstanbullu Yahudi toplumu, kökleri İspanya'ya dayalı değerlerle, gerek yönetimi, gerek değerleri bakımından daha öncesinin Orta Asya ve doğu Akdeniz kültürlerini örnek alan çok büyük, çokuluslu bir başkent olan İstanbul'un koşulları ve toplumsal atmosferini birleştirmişti.

Saraylı Yahudiler: İktidar ve Zenginlik İlişkisi

Osmanlı Devleti'nin, Hıristiyan Avrupa'daki gibi kan bağına dayalı resmi bir soylular tabakası ya da yurttaşların özyönetim anlayışına sahip oldukları bağımsız bir şehir geleneği yoktu. Osmanlı Devleti'nin başındaki kişi, dini hiyerarşinin de başıydı. Onun en önemli hizmetkârlarının bazıları –başvezir, *kaymakam* ve *bostancıbaşı* (imparatorluğun şef bahçıvanı ve şehrin güvenliğinden sorumlu kişi)– aynı zamanda onun *kulları* ve şehrin idaresinden so-

rumlu belli başlı devlet görevlileriydi. *Kul*, aslında, en yüksek mevkilerde devlete hizmet etmek üzere yetiştirilmiş padişah kölesiydi. Köleliğin getirdiği dezavantajların pek çoğuna sahip olsa da, bazılarından muaftı.[1] Statüsünün önemli niteliklerinden biri, sultana mutlak bağlılığıydı. Başvezirin aynı anda hem devletin en yüksek mevkili memuru, hem sultanın kölesi ve başkentin işleyişinden sorumlu kişi olması, Osmanlı dünyasının ve başkentinin temel niteliğini çok açık bir biçimde anlatır.[2]

Osmanlı Devleti'ndeki gibi mutlak ve merkezi bir yönetimde, kişinin iktidara ve paraya erişme şansı, onun sultana olan yakınlığıyla doğru orantılıydı. Kuşkusuz her türlü siyasi rejimde durum böyleydi; her türden gücü elde toplamak için, ister kral, ister imparator, dük, tiran, isterse başkan, başbakan ya da parti genel sekreteri olsun, o gücün kaynağına yakın durmak en iyisiydi. Yine de, rejim ne denli otokratik olursa, bu olgunun geçerliliği o denli artıyordu. Osmanlıların iç ve dış, mahrem ve umumi arasındaki farka ilişkin görüşlerine bakarak, bu sosyal önermeyi daha iyi kavrayabiliriz.

Sosyal statü, kişinin mahremiyetini koruyabilmesi ve kendisi ile başkaları arasına görsel bir bariyer koyabilmesinin derecesiyle ölçülüyordu. Kişi ne kadar az erişilebilirse, o kadar yüce kabul ediliyordu. Osmanlı başkentinde, *iç* ve *dış*, Batı'daki üst ve alt mefhumlarına eşit bir anlama sahipti. Leslie Peirce bu fikri şu şekilde formüle etmiştir: "Halkın nazarından yalıtılmış olma derecesi, zengin erkekler kadar zengin kadınlar için de bir statü göstergesiydi.[3] Dahası, iç ve dış fikri yalnızca mahrem olanla umumi olan arasındaki farka işaret etmekle kalmıyor, aynı zamanda kişi ile esas iktidar kaynağı –hükümdar– arasındaki mesafeyi de içeriyordu. İstanbul dışındaki Osmanlı eyaletlerine *taşra-dışarı* denmesi ve *iç* ya da onun Farsça karşılığı olan *enderun*'un padişah ve onun işleriyle ilgili her türlü şeyi tanımlaması tesadüf değildir.[4] Kişi ne kadar içte ise, konumu o kadar iyiydi.

İmparatorluğun kalbi İstanbul, İstanbul'un kalbi padişahın sarayıydı ve tüm yollar padişaha varıyordu. Padişahın en yakınındaki hizmetkârları, iktidar ve servet edinme şansı en yüksek olanlar-

dı; onlardan sonraki en şanslı kesim, bu yüksek memurlara hizmet eden insanlardı. Saraya dolaylı hizmet verenler de –dış ülkelerden lüks mallar ithal edenler ve lüks mal üreticileri– yine iyi konumdaydılar; ancak bunlar çok daha fazla çalışmak zorundaydı ve servet edinmeleri daha uzun sürüyordu. Nüfusun kalan kısmının hayatı çok zordu. İyi bir servet edinme fırsatlarından çok uzak, imparatorlukta hayat pahalılığının en yüksek düzeyde olduğu şehirde yaşayan bu insanların başarı şansları fazla değildi.

Haham Moşe Almosnino, bize Sultan II. Selim'in saltanatının ilk yılındaki Yahudi İstanbul'un gündelik hayatının canlı bir tasvirini bırakmış. Padişahlık sarayındaki işini sürdüremediği Müslüman bayramları sırasında, Almosnino, can sıkıntısını gidermek için Osmanlı başkentine dair izlenimlerini yazmış. Almosnino –saraylılar ve olağanüstü zengin uluslararası tüccarlarla sefillerin yan yana olduğu– bir zıtlıklar şehri gözlemlemiş. İnsanların kimisi bir gecede zengin olurken, kimisi göz açıp kapayıncaya dek geçen sürede yoksullaşıyordu. Para ve güç, padişah ve memurlarıyla bağlantılara sahip olunmasına bağlıydı, ancak bu bağlantılar kaypak ve riskli olabiliyordu. Bilgeliğine ve sözlerine herkesin itibar ettiği zengin ve güçlü biriyken, ertesi gün, ne söylediğini kimsenin kale almadığı, gözden düşmüş biri haline gelebiliyordunuz.[5]

Dolayısıyla, İstanbul'daki Yahudi toplumunun en yüksek mevkilerinde, daima, padişaha yaklaşmayı ve onun en yakın çevresini oluşturan gruplar –onun memurları ve aile üyeleri– arasına girmeyi başarmış olanlar vardı. Bu saraylıların kariyerlerine ilişkin ayrıntılar incelendiğinde, Almosnino'nun bunların statülerine ilişkin olarak anlattıklarının doğruluğu ortaya çıkar. Az sayıdaki sülaleler haricinde, bunların gücü geçiciydi ve daima nazik bir dengedeydi. İstediklerinde Yahudi toplumu içinde çok büyük bir nüfuz edinebiliyorlardı ancak bu nüfuz mutlak değildi ve sınırları çok net çizilmişti.

Saray hayatına her türlü katılım yalnızca erkeklerle sınırlanmıştı. İmparatorluk haremi başlı başına bir dünya olup, (hadımları saymazsak) tamamen kadınlardan oluşuyordu ve sosyal, siyasi ve ekonomik faaliyetleriyle, erkek dünyasıyla paralellik oluşturuyor-

du.[6] Saray dışından insanların imparatorluk haremine kabul edilme hakkı yalnızca kadınlara tanınmıştı; otoritenin kaynağındaki bu nüfuz noktasına girmek de, erkek dünyasında etkili olabilecek bir güç ve para kaynağı olabiliyordu.[7]

Burada akla şu soru geliyor: İktidarın kaynağına kabul edilmek mi parayı getiriyordu, yoksa kişiyi sarayda kayırılan biri, dolayısıyla da diğer Yahudiler üzerinde güç sahibi kılan şey para mıydı? 1453'te şehre yerleşmiş olan Romaniot sürgünler, Osmanlı sarayının ihtiyaçlarını karşılamak üzere hemen kullanıma sokulabilecek bir sermayeyle gelmişlerdi, dolayısıyla İstanbul'da kuşaktan kuşağa aktarılan sürekli bir sosyal statü geleneği var olmuş olsa gerek. Bir yandan da, bu yeni koşullar, aksi halde taşralı cemaat liderleri ya da tüccarlar olarak kalacak olan bu insanları, beklenmedik mevkilere yükseltmişti.

Servet, ister İber Yarımadası'nda, ister İber Yahudileri Diasporasında olsun, İber Yahudileri arasında da sosyal statünün daima önemli bir belirleyicisi oldu. İber Yarımadası'nda servet, hemen her zaman, soylu bir isim ve kraliyet sarayıyla sıkı ilişkileri gerektirirdi. Oysa, yarımadadan göç, mütevazı köklere sahip pek çok insana konumlarını iyileştirme fırsatı vermişti. Kovulma'dan hemen sonra İstanbul'a gelenlerin neredeyse tümü, buraya paçavra giysilerinden başka bir şey getirmediğinden, hepsi de mali olarak aynı noktadan yola çıkmışlardı ve benzer fırsatlara sahiptiler. İlk gelenler doğal olarak kişisel nitelikleri bakımından üstün kişilerdi ve buna daha önce yaşadıkları ülkede edindikleri uzmanlık ve tecrübe de dahildi; bu özellikleri, (padişah sarayı için sık kullanılan tabirle) Saadet Kapısı'ndan içeri adım atmalarına çok yardımcı oldu. Sonradan Portekiz'den gelen göçmenler ise, yanlarında büyük miktarlarda sermaye getirmişlerdi; onlar için saraya erişebilmelerini sağlayan ve güçlerini artıran şey bu sermaye olup, tersi geçerli değildi.

Aşağıda göreceğiniz, kimileri başka bağlamlar içinde daha önce tanıtılmış olan kişilere şöyle bir bakmak, yukarıdaki saptamaların doğruluğunu pekiştirir. Haham Eliyahu Kapsali'nin, meşhur akrabası Haham Moşe Kapsali'nin gördüğü itibara dair anlattığı

hikâyeler, abartıları ve süslü tasvirlerinin ardında zerre kadar doğruluk payı taşıyorsa, Moşe, bir saraylıya özgü bazı niteliklere sahipti demektir. O, saraya serbestçe girip çıkabiliyordu ve resmi konumunu, Yahudi cemaatini yönetmek ve üyeleri tehlikeye atabilecek durumları gidermek için kullanabiliyordu.[8]

Diğer saraylılar gibi, Kapsali'nin saraya giriş hakkı da onun devlete verdiği hizmete –onun durumunda, Yahudi cemaatinin temsilcisi olmasına– dayanıyordu. Osmanlılar onu cemaatin resmi lideri olarak tanımıştı; o, padişahın, kendisinden, kendi halkından ve kendi inancından üstün konumunu kabullenmişti. Bunun karşılığında da, cemaatin üyeleri arasında yeni bir tür iktidar kazanmıştı: Bu gücün arkasında Tevrat'ın otoritesi değil, devlet vardı. Moşe Kapsali güç sahibi olmaya karşı gelmemişti, ancak onun yeni statüsünün asıl anlamını, kendi kuşağı çok iyi kavramıştı. Kendisi, padişahtan hiçbir yetki almasa da, gücünü kendi meziyetiyle zaten elde edeceğine inanmıştı ki, Eliyahu Kapsali'nin, Moşe'nin mevkisinin getirdiği tüm tuzakları reddettiğini açıklaması bu yüzden olsa gerek. Ancak Moşe bunda yanılıyordu; gerçekte, her ikisi de, –Kapsali'nin kendi kişisel karizması ve sultanın ona bahşettiği yetkiler– bu iktidarı elde etmesinde eşit ölçüde etkiliydi.[9]

İmparatorluğun bir dini lidere Moşe Kapsali'ninki kadar güçlü bir statü vermesi, ancak dört yüz yıl sonra, imparatorluğun son hahambaşı Haham Hayim Nahum Efendi'nin görevlendirildiği dönemde (1909-1920) gerçekleşti. Kapsali gibi, Hayim Nahum da, dışardan bir iktidar odağı ile kişisel karizmanın bileşiminden kaynaklı olarak, üst yönetim kademelerine serbestçe erişebiliyordu.[10] Ancak unutulmamalıdır ki, Kapsali profesyonel bir saraylı değildi. Diğer saraylılardan farklı olarak, halkı üzerindeki ruhani ve ahlaki nüfuzunu kaybetmemek için, sarayla arasına bir miktar mesafe koymak zorundaydı; bağlantılarından büyük bir servet edinemiyor, statüsünü çocukları için imtiyazlar sağlamak üzere kullanamıyordu. Kapsali kuşkusuz o dönemde gücünü Bab-ı Ali'den alan tek nüfuzlu kişi değildi.[11] Dahası, saraya erişimi olan başka kişilerin gücü ve hırsları zaman zaman, onun Yahudi cemaatinin lideri olarak konumunu tehdit edebiliyordu.[12]

Klasik saraylılar güçlerini yalnızca sultanın otoritesine boyun eğmekle elde etmiyorlardı; bunlar, mesleki ya da mali olarak, saraya fiilen hizmet ediyorlardı. Bilhassa hekimler, güce erişmek için kusursuz bir konumdaydılar. Padişahın özel doktoru olmak, hükümdarla başkalarının erişemediği bir samimiyet kurabilmeyi sağlıyor ve bu, hükümdarın güvenini kazandırıyordu. Yahudi saray doktorları, bu dönem boyunca mesleki statülerini, güç ve nüfuz kazanmak için kullandılar. Kapsali'nin görevde olduğu sırada, Hekim Yakub olarak bilinen İtalyan asıllı bir Yahudi olan Jacobo Gaeta saraylılardan biriydi.

Hekim Yakub'un sarayla olan bağlantıları Konstantinopolis'in fethi öncesine dayanıyordu; kendisi Sultan II. Murat'ın doktoruydu ve 1481'de ölümüne kadar, padişahın oğlu II. Mehmed'e hizmet verdi. Yalnızca tıpta değil, mali danışmanlık, tercümanlık ve genel danışmanlık konularında da uzmandı. Buna ilaveten, kendisinin her askeri seferde sultana refakat etmiş olduğu anlaşılıyor.[13] Hekim Yakub, İstanbul'daki İtalyan diplomatlarla yakın ilişkilerini sürdürmüştür ve padişaha yönelik suikast planlarına katılmış biri olarak ismi Venedik arşivlerinde defalarca geçmektedir. Her ne kadar Venediklilerle temaslar yürütmesi için Osmanlı sarayının ona yetki verdiğine dair elimizde herhangi bir kanıt bulunmasa da, Osmanlıların bu faaliyetlerden habersiz olması pek muhtemel görünmüyor. Böyle bir yetkilendirmenin olmayışı, kimilerinin öne sürdüğü gibi, onun iki taraf için çalışan bir ajan olduğu anlamına gelebilir.[14] Kimileri de, Osmanlıların gizli kalmasını istedikleri meselelere belgelerde asla yer vermemelerinden dolayı, onun Venedikli kişilerle olan müzakerelerinin, son derece tehlikeli girişimler olarak, gerçekte bizzat Osmanlılar tarafından planlanmış bir kumpas olabileceğini varsayar.[15]

II. Mehmed tahta geldikten sonra, Hekim Yakub'u, hazineden sorumlu yüksek dereceli memur, benzer deyişle defterdar olarak atadı. Hekim Yakub, başarılarından, biriktirdiği servetten, tıptaki ve bilhassa mali meselelerdeki özgün fikirlerinden dolayı, çok sayıda düşman kazanmıştı. Onun bir *zimmi* olması ve gayrimüslimler için elverişsiz kabul edilen mevkilere birçok Yahudiyi ataması,

Müslüman halk arasında bir hoşnutsuzluk kaynağı haline gelmişti. En sonunda Hekim Yakub, Müslüman oldu ve vezirlik mevkiine atandı. Oğullarının bazıları, Yahudilikten ayrılmayarak, onu ve çocuklarını her türlü vergiden ve cebri çalışmadan muaf kılan II. Mehmed'den edinmiş olduğu ayrıcalıkların keyfini sürdüler. Muhtemelen din değiştirdikten sonra yaptığı başka bir evlilikten olan diğer çocukları ise, İstanbul Müslüman cemaatinin parçası haline gelmiştir ve 1489-1490'da adları geçmektedir.[16]

Hekim Yakub'un ne din değiştirmesinin kesin tarihine, ne de ölüm tarihine ve ölümünün nedenlerine dair net bir bilgimiz yok. Bernard Lewis de, Eli'ezer Birenboim da, onun ileri bir yaşta din değiştirdiğini tahmin ediyor. Bu demektir ki, kariyerinin en uzun ve en önemli dilimi Yahudi iken gerçekleşmişti. Hekim Yakub gibi biri neden din değiştirsin? Başarmayı umduğu daha fazla ne olabilir? Vezirlik mevkii, hayatının o evresinde o kadar baştan çıkarıcı bir şey miydi? II. Mehmed'le olan yakın ilişkisi, Hekim Yakub'un din değiştirmesi yönünde, belki ima edilen korkutmaların da etkisiyle, padişah tarafından baskı görmesine yol açmış olabilir. Ya da din değiştirmesi belki de –Yahudilikte kalmakta ısrar etseydi ölümünden sonra kolayca el konulabilecek olan– biriktirdiği servetin bir kısmının hâlâ Yahudiliği sürdüren çocukları tarafından kullanılabilir hale gelmesini sağlayan bir planın parçasıydı.[17] Kariyerinin başka bir benzeri yoktu; bir *zimmi* olmasına rağmen, Müslümanlar üzerinde resmen iktidar sahibiydi.

1480'lerin başlarında Hekim Yakub'un kariyerinin sona ermesiyle, Osmanlı sarayında başka bir Yahudi doktor sahneye çıktı: Haham Efraim ben Nisim İbn Sançi (ya da İbranicede sıklıkla yazıldığı gibi İbn Sançi). Kendisinin Portekiz Kralı V. Alfonso'nun doktorluğunu yaptığı söyleniyordu; ülkeyi terk etmeye zorlanınca, en geç 1481'de İstanbul'a varmış, yine saray doktoru olmuştu. Mesleki geçmişi, Osmanlı sarayındaki Yahudi doktorlarının tipik özelliklerinin en az ikisine örnek oluşturur: Kendisinin bir Avrupa sarayında çalıştığı bilinmektedir ve oğlu Avraham da saray doktoru olmuştur.[18]

Hekim Yakub'un veya Efraim İbn Sançi'nin Yahudi cemaatinin iç meselelerine herhangi bir ilgi duyduklarına ya da nüfuzları ve

güçlerini cemaat içinde kullanmaya yeltendiklerine dair herhangi bir bulguya sahip değiliz: Ancak diğer saraylılar cemaat meseleleriyle fazlasıyla içli dışlıydı. Yeşa'aya Misini, çok farklı bir saraylı örneğiydi. Kendisi doktor değil, Osmanlı sarayıyla bağlantısı olan bir işadamıydı ve Kapsali'nin yaşamının son onyıllarında faaldi. Âlimlikte iddialı olduğundan, çok geçmeden Kapsali'nin otoritesine meydan okudu ve cemaatte son sözü gerçekte kimin söyleyebileceğini göstermek için servetini ve saray bağlantılarından gelen gücünü kullandı.[19]

16. yüzyılın ilk on yıllık dönemleri boyunca Osmanlı sarayında çok faal konuma gelen bir başka işadamı da, Yahudi cemaatinin *kâhya*sı olarak görev yapan meşhur Sa'altiel idi. Kendisinin sarayla sıkı bağlantıları vardı ve bu ona Yahudi cemaati üzerinde iktidar sağlıyordu. Osmanlıların bakış açısına göre, Sa'altiel'in görevi Yahudilerin devlete karşı mali yükümlülüklerini yerine getirmelerini sağlamaktı. Yahudi cemaatine göre ise, o, cemaat üyeleri için, Osmanlı mali idaresi ile olabilecek en kârlı anlaşmaları yaptırmakla görevliydi. Sa'altiel kendisini cemaat için vazgeçilmez hale getiren ve cemaat üzerinde geniş bir yetki alanı edinmesini sağlayan epey bir güç elde etmişti.[20]

Kâhya Sa'altiel, Yahudi dini cemaatleri ve Yahudi *mülţezimleri* tarafından sunulan vergi meblağlarını onaylatma çabalarıyla sarayda faaliyet gösterdiği sırada (yani I. Selim saltanatı sırasında), Eliya Gibor'un kızı olan Strongila isimli bir Karayimden kadın, haremde faaliyet gösteriyordu. Kendisi haremdeki hanımlara çeşitli hizmetlerde bulunmuş ve Sultan Süleyman'ın annesi Hafize Sultan'la çok yakınlaşmıştı.[21] Strongila'nın bir adı da, kuşkusuz bir takma ad ya da unvan olan Kira ya da Kiera idi: Bu büyük ihtimalle Rumca *kira* (hanım) sözcüğünden geliyordu, zira haremde benzer işlevleri yerine getiren başka birçok kadın da bu isimle anılıyordu. Anlaşılan, söz konusu unvan, bu görevi adlandırmak için kullanılır hale gelmişti.[22]

Strongila ve benzer konumdaki kadınların harem kadınları için verdikleri hizmetler, 17. yüzyılda Robert Withers tarafından ayrıntılı bir biçimde tasvir edilmiş. Kozmetik ürünlerin ve ilaçların te-

dariki ve sultan tarafından kendilerine verilen değerli mücevherleri satmak isteyenlere aracılık yapılması, bu hizmetlerdendi.[23] Nihayet, bilhassa 16. yüzyıl sonunda, bunlar, imparatorlukla randevu almak isteyen kişiler ve ülkelerinin çıkarlarını koruyan diplomatlar gibi dış dünyadan kişilerle harem arasında her türlü ilişkide aracı haline geldiler.[24]

Muhteşem Süleyman tahta çıktığı zaman, Strongila'nın artık *valide sultan* (padişah annesi) olan arkadaşı, Strongila ve çocukları için, vergi muafiyeti ve gayrimüslim köle edinme izni elde etmeyi başardı. İlk olarak 927'de (1520-21) tanınan muafiyet, 1027 (1612)[25], 1034 (1624-25), 1103 (1691-92), 1206 (1791-92), 1255 (1839-40) ve 1284 (1867-68)[26] yıllarında yeniden onaylandı. Strongila da, Hekim Yakub gibi hayatının son yıllarında Müslüman oldu ve Fatma Hanım adını aldı. Çocuklarının en azından bazıları Yahudi kaldı; bunlar baş vergisi sicillerinde "Kürd'ün (torunlarından birinin) oğulları" başlığı altında ayrı bir grup olarak görünür.[27] Onun din değiştirmesi, bir ömürlük dostuna duyduğu minnetarlığın bir göstergesi ya da kendisi öldükten sonra servetinin yitirilmemesini garantilemenin bir yolu olarak açıklanabilir.

Strongila'nın güçten düştüğü yıllarda ya da ölümünden sonra, sarayda bir başka *kira* –İber kökenli, Eliyahu Handali'nin dul eşi Ester– etkinlik göstermeye başladı. Kendisinin 1566'dan önce etkin olduğu bilinmektedir[28] ve II. Selim tahta çıkmadan önce, onun *haseki*si (gözde cariyesi) Nur Banu'ya hizmet etmiştir. Ester Handali, II. Selim'in saltanatı boyunca (yaklaşık olarak 1566-1574 yılları arasında) ve daha sonra, III. Murad'ın annesi, valide sultan olduğunda (yaklaşık olarak 1574-1595) Nur Banu'nun hizmetinde çalışmaya devam etmişti.[29] Kendisi çok büyük bir servet biriktirdi ve cömertliğiyle nam saldı. Yoksullara yardım ediyor, dullara ve yetimlere destek oluyor, yoksul kızların evlenmesine yardım ediyor, bilginlere mali destek sağlıyor ve ilmi faaliyetleri teşvik ediyor, tüm bunları etrafa duyurmadan yapıyordu.[30] 1569'daki büyük yangından sonra, uzun bir süre, yangından sağ kurtulanlara barınak ve yardım sağladı.[31] Kendisinin sponsor olduğu bir kitap yayımlamış olan doktor Şemuel ben Moşe Sulam, kitabının önsözünde onun tüm servetini hayır işlerine harcadığını yazdı.[32]

Ester Handali'nin izinden giden başka birçok *kira* oldu. Bunların en ünlüsü, Sultan III. Murad'ın hasekisi Safiye Sultan'ın sözcüsü olan ve tahttaki sultan III. Mehmed'in (1595-1603) annesi olarak Safiye'nin valide sultan haline gelmesinden sonra da faaliyetine devam eden Esperanza Malki idi.[33] Kariyerine Ester Handali'nin sağlığında başlamış olabilir. Strongila, Handali ve Malki ile ilgili ilmi yazıların bazılarında, epey bir karışıklık mevcuttur.[34] Strongila (Fatma Hanım) diğer ikisinden ayrılabilmekle birlikte[35], tam adlarının göründüğü bir iki belge dışında Handali ile Malki'yi birbirinden ayırmak epey güçtür. Birinin çalışma hayatının bitişi ile diğerininkinin başlaması çakışmış olabileceğinden ve Avrupalı, Osmanlı ve hatta İbrani kaynakların pek çoğu[36], onların asıl isimlerinden söz etmeyerek *kira* unvanını kullandıklarından, bu üç kadın, 1 Nisan 1600'de İstanbul kaymakamı Halil Paşa'nın evinin merdivenlerinde kılıçlı isyankâr askerlerin elinde dehşet verici bir ölümle karşılaşan hayali, meşum bir kişiye dönüşmüştür.[37] Bu üç kadından yalnızca birinin ölüm tarihini ve ölüm şeklini bilmemiz, karmaşayı daha da artırmaktadır.

Nur Banu ve Safiye'nin, sırf ortak bir çıkarları olduğu için –birincisi annesi, ikincisi eşi olduğundan III. Murad'ın II. Selim'in ardından tahta geçmesini istemeleri– aynı *kira*'dan hizmet aldıklarını varsaymak doğru bir çıkarım olmayabilir.[38] Valide sultan ve haseki sultan aslında iktidar ve nüfuz için birbiriyle rekabet ederdi; dolayısıyla aynı arabulucuyu çalıştırmak onlar için akıllıca olmazdı. Esperanza Malki'ye gelince, o, imparatorlukta tüm önemli adayların belirlenmesiyle ilişkili etkin bir figür olan Safiye Sultan'ın onsuz düşünülemeyen arabulucusu, aynı zamanda da Halil Paşa'nın evinin merdivenlerinde öldürülen kadın olarak tanımlanmıştır.

Kira'nın üç ayrı kadın olduğu görüşünü destekleyen bir diğer faktör, ölümünden sonra Malki'nin mülkünde el konulan olağanüstü servetle ilgili anlatılanlardır[39]; oysa söylenenlere göre Ester Handali, tüm parasını hayır işlerine harcayıp bitirmişti.

En azından Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatının sonuna dek, *kira*'nın gücü, anlaşılan yalnızca büyük servet edinme fırsatı,

haremin dış ülkelerle olan ilişkileri üzerinde belli bir miktar etki ve Yahudi cemaati içinde nüfuz sahibi olmakla sınırlıydı. Bir *kira*'nın devletin iç işleri üzerinde açık etkisi, ancak II. Selim'in ölümünden sonra kendini gösterir. Ester Handali, II. Selim'in saltanatı sırasında, belki hayatı boyunca yaşadığı kadar lüks koşullarda değil ama, kuşkusuz Esperanza Malki'den daha çok sevilen biri olarak, yatağında huzur içinde ölmüş olsa gerek. İlk iki hanımın kariyerlerindeki ortak yönler olarak, Yahudi toplumu içindeki nüfuzlarının sınırlılığı, kendileri gibi kadın aracılardan bir hanedanlık kurmayı başaramamaları ve İslam dinini kabul etmeden servetlerini mirasa dönüştürmeyi becerememiş olmaları sayılabilir.

Saray doktorlarının kariyerleri, İbn Şancilerin vakayinamelerinden bile çok Hamon ailesinin faaliyetlerine uyan, farklı bir model izledi. Osmanlı topraklarına yerleşen Hamonların ilki, İstanbul'a varışından (1492-93) hemen sonra imparatorluğun hizmetine giren Haham Yosef Hamon idi. Buradan onun hizmet döneminin kısmen Strongila (Fatma Hanım) ve Efraim İbn Şanci ve kısmen de oğlu Avraham ile kâhya Sa'altiel'in hizmet dönemleriyle çakıştığını anlıyoruz. Yosef Hamon 1518'de Şam'da öldüğünde, onun onuruna verilen vaaz, hizmet vermiş olduğu padişah II. Bayezid ve I. Selim'in ona bahşettiği imtiyazları ve onun İstanbul Yahudilerine ve Osmanlı İmparatorluğu'na verdiği büyük hizmeti anlatıyordu.[40]

Hamon ailesi, bir saraylı ailenin konumunu pekiştirmeyi ve korumayı nasıl başardığının kusursuz ve nadide bir örneğini sunar. Yosef Hamon, Osmanlı sarayındaki konumlarını kuşaklar boyu korumuş olan bir saray doktorları sülalesinin kurucusuydu. Osmanlı yetkilileri, bu aileye, kendi sinagogu olan ve Osmanlı vergi sicilinde ayrı bir cemaat oluşturan büyük bir taş mesken inşa etme hakkı tanımıştı.[41]

16. yüzyılın ilk yarısındaki Yahudi saray doktorları yalnızca Hamonlar ve İbn Şanciler değildi. Bunların sayıları gitgide çoğalarak, sonunda Osmanlı sarayında Müslüman saray doktorları loncasına ilaveten özel bir loncanın oluşturulmasını haklı çıkaracak düzeye erişti. 1514'te Yahudi loncasının altı, Müslüman loncasının

on altı üyesi bulunuyordu; 17. yüzyıla girildiğinde ise, sarayın tıp personeli, 41 Yahudi hekim ve 21 Müslüman hekimden oluşuyordu.[42] Saray doktorları, bilhassa Hamon ailesinden olanlar (Yosef, onun oğlu Moşe ve torunu Yosef) Yahudi toplumunun diğer tabakalarından daha üstte, ayrı bir güç bölgesi yarattılar.[43]

İber Yahudisi soylular arasında, saray doktorlarının yanı sıra, geçmişte devlet adamları, İspanyol ve Portekizli kralların mabeyncileri olarak uzun süre hizmet etmiş aileler bulunuyordu. Bunların en önemlisi Abravanel ailesiydi; ailenin başı olan Don İtzhak, Kovulma'nın başladığı ana dek İspanya kralına son derece önemli hizmetlerde bulunmayı sürdürmüştü, dolayısıyla aile ülkeden ayrıldığında servetinin bir kısmını almayı başarabilmişti. Ailenin Venedik, Selanik ve İstanbul'da kolları bulunuyordu ve Hamon ailesiyle evlilikler yapmışlardı. Hamon ailesinde, bilhassa kadınlar arasında görülen çok sayıda Rumca isim, Hamonların aynı zamanda varlıklı Romaniot ailelerle de evlilikler yaptıklarına işaret ediyordu.[44] Böylelikle, 16. yüzyıl boyunca, para, soyluluk ve Osmanlı yetkilileri ile yakın ilişkileri birleştiren, belli başlı iki etnik gruptan gelme bir aile tabakası oluştu.

İber Yahudisi devlet adamlarının hepsi Abravaneller ve Hamonların yolunu seçmedi. Pek çoğu, Kovulma sırasında İspanya'yı terk etmeyip, din değiştirerek faaliyetlerini sürdürdüler. Bunlar bir yandan Hıristiyanlar olarak yeni statülerinin sağladığı çıkarlardan yararlanırken, bir yandan da gizli gizli Yahudi ibadetlerini sürdürdüler. 1506'dan sonra bunlar İber Yarımadası'ndan uzaklara taşınmaya başladılar ve servetlerinin çoğunu Hapsburg hanedanlığı sınırları dışındaki yerlere naklettiler. 1492 göçmenlerinden farklı olarak, 1530'larda ve daha sonra Osmanlı kıyılarına ulaşan böyle aileler, servetlerinin büyük kısmını yanlarında getirdiler ve bu, onların kısa sürede çok üst düzey sosyal mevkilere yerleşmelerini sağladı.[45]

Bu grup içinde en önemli ve en meşhur aile Nasi ailesi idi. Aile, 1497'de Portekiz'de din değiştirdikten sonra, Mendes adını aldı. Mendes kardeşler, Yeni Hıristiyanlar olarak statülerinin getirdiği fırsatlardan yararlanarak, bankerlik ve baharat ithalatçılığıy-

la zenginleştiler. Hem ihtiyati bir tedbir olarak, hem de işle ilgili sebeplerle, Anvers'te bir şube açtılar; burası Uzakdoğu'dan gelip Portekiz'den geçerek kuzey ve batı Avrupa'ya uzanan baharat ticaretinin merkezlerinden biri haline geldi. Şube kısa süre sonra şirketin merkezi oldu. Mendes kardeşler öldükten sonra, kardeşlerden küçüğünün genç karısı Doña Gracia işin başına geçti. Yahudi kökenli ve büyük servet sahibi olmanın kendisi için daima tehlike arz edeceğini bildiğinden, Gracia Venedik'e taşındı. Kız kardeşi ile Mendes mirasının idaresi konusunda yaşadıkları bir hukuki anlaşmazlık yüzünden, Venedik'ten ayrılmak zorunda kaldı; Ferrera'ya taşındı ve burada yeniden Yahudiliğe döndü. 1553'te İstanbul'a geldi ve kendisini Yahudi ismi Gracia Nasi ile tanıtarak buraya yerleşti. Alman tüccar Hans Dernschwam onun İstanbul'a varışını anlatmış:

> 1553 yılında, yaşlı[l] bir Portekizli hanım, kızı ve maiyeti eşliğinde Venedik'ten Konstantinopolis'e geldi... Anlatılanlara göre kendisi kocasının ölümünden sonra Portekiz'den çok büyük miktarda parayla kaçmayı başarmış ve Venedik'e gitmiş... Yahudiler onunla çok gurur duyuyor ve onu Senyora diye çağırıyorlar. Lüks içinde yaşıyor; ikisi Hollandalı pek çok hizmetçisi ve uşağı var. Bunlar onun bir zamanlar zorla dinini değiştirdiğini, şimdi Yahudiliğe geri dönmüş olduğunu söylüyor... Konstantinopolis'te, Yahudiler arasında değil, Galata'da, günde bir düka kira ödediği söylenen bir bahçeli köşkte oturuyor... Dediklerine göre Venedikliler onu tutuklamış ve serbest bırakmak zorunda kalmışlar... Kendi iddiasına göre, geride büyük bir servet bırakmış ve servetin o kısmı şimdi deniz yoluyla gönderiliyormuş... Kendisi paşalara bol miktarda para dağıtıyor ve yoksul Yahudiler ve hastaneleri için binlerce düka harcıyor.[46]

1554'te, yeğeni (sonradan damadı olan) Don Yosef Nasi de İstanbul'a onun yanına geldi. Don Yosef Nasi, Avrupa saraylarındaki bağlantılarını ve Nasi şirketinin dünya çapındaki ticari ağlarını kullanarak, Hıristiyan Avrupası'na karşı Osmanlı politikasının şekillenmesinde öncü figürlerden biri haline geldi. Siyasi nüfuzu ekonomik gücüyle iç içe geçmişti ve Osmanlı Devleti'nden edindiği

kazançlı tekeller bunun göstergesiydi. Nasi'nin siyasi kariyerinin doruk noktası, 1566'da tahta geçen II. Selim'in ona Náksos Dükü unvanı vermesiyle gerçekleşti.

Doña Gracia İtalya'da bir hayırseverlik geleneği başlatmış ve bunu İstanbul'da da sürdürmüştü. Nasi ailesi, zorla din değiştirmiş pek çok kişinin İber Yarımadası'ndan kaçarak tarafsız ülkelere ve daha sonra Osmanlı kıyılarına ulaşmalarına yardım etti. Nasiler, hem bilgin ve sanatçıların hamisi, hem de cömert hayırseverlerdi.[47]

Nasi ailesine ve Osmanlı sarayına yakın olan bir diğer seçkin aile, Seguralardı. Haham Moşe Almosnino, Doktor Yehuda de Segura'dan, iki defterdarla (hazine bakanlarıyla) olan bağlantılarını kullanarak, Selanik'teki Yahudi cemaatine *muafname* alması için kendisine yardım eden arabulucu olarak söz eder. Onun adı, ilkin Kanuni Süleyman, sonra II. Selim'e arabulucuk ettiği belirtilen Don Yosef Nasi'den hemen sonra geçer.[48] Aharon de Segura, Doktor Yosef Nasi ile birlikte Foça'daki şap madenlerini işletiyordu. Bunlar gerek ayrı gerek ortak olarak, Venedik'te çeşitli karmaşık iş kollarına girmişlerdir ve imparatorluktaki en önemli memurları amaçları için kullanmaları, nüfuzlarının boyutlarını yansıtmaktadır.[49]

Hamon, Nasi, de Segura ve İbn Ya'iş aileleri Yahudi sosyal skalasının en tepesinde değil, onun da üzerinde yer alıyordu. Osmanlı devlet ve toplum mekanizması onlara devasa bir güç bahşetse de, bunun da sınırları vardı. Sözgelimi, Yosef Hamon, Moşe Maskut'un kızı Azize vakasında, müdahale etmesi için Haham Eliyahu Mizrahi'den ricada bulunmuştu ki bu, Hamon'un bu meselede herhangi bir resmi statüsünün olmadığı anlamına geliyordu.[50] O, ricada bulunabilir, baskı yapabilirdi, ancak resmi otoriteden yoksundu. Benzer biçimde, Avraham İbn Şanci, yaşadığı şehirde ayıp bir fiil işleyip sonra İstanbul'a kaçmış olan nüfuzlu bir Yahudi'den terk ettiği karısına boşanma dilekçesi vermesi için ancak ricada bulunabilmişti.[51] İbn Şanci'den Kudüs'teki Yahudi cemaatinin yerli Müslüman halk ve yerel Osmanlı memurları ile ilişkilerindeki sorunları çözmesi istendiğinde, sonuçlar daha olumluydu.[52]

Hukuki ve siyasi sonuçlara erişmek için nüfuzunu kullanmayı deneyen başka seçkinler de vardı. Haham Moşe ben Yosef Hamon'a, imparatorluğun çeşitli bölgelerinden Yahudiler, ülkenin en yüksek hukuki mercilerine ulaşmış olan ciddi hukuki meselelerde birçok kereler başvurarak yardımını istediler. Bu meselelerin çoğu kamu çıkarıyla ilgiliydi. Ondan yardım istenmesi, başlı başına, onun büyük gücünün kabul edildiğinin göstergesiydi. Ancak, Hamon'un çözümüne başvurulan bazı sorunlar yakından incelendiğinde, Osmanlı Yahudilerinin geneli ya da imparatorluktaki belli bir Yahudi cemaatinin yararına olacak kazanımlar elde etmenin, Hamon için, Yahudi cemaatinden olup onun görüşüne karşı gelmeyi tercih eden dikkafalı birine kendi iradesini dayatmaktan daha kolay olduğu görülür. Hamon'un adı, Amasya şehrindeki insan kurban etme ritüeli iddialarından (1553) sonra Kanuni Sultan Süleyman tarafından çıkarılan bir fermanla ilişkilendirilir. Söz konusu ferman, bu tür vakalarda yargılama yetkisini yerel kadılardan alıp, padişahın hukuk bilginlerinin sorumluluğuna veriyordu.[53] Yaygın efsaneye göre, İstanbul Yahudilerinin başvezir İbrahim Paşa tarafından ortaya atılıp sonunda onun gözden düşmesine ve idamına yol açan bu komplodan kurtarılması, Hamon sayesinde olmuştur. Bu, padişahın kayınbiraderi İbrahim Paşa ile padişahın damadı olan, Hamon'un dostluk kurduğu Rüstem Paşa arasındaki saray entrikalarının, efsanevi Yahudi yorumundan başka bir şey değildi.

Moşe Hamon'un yazışmaları, bilhassa İstanbul dışında Yahudi kardeşlerinin gözünde onun gücünün ne boyutta olduğunu gösterir. Sözgelimi, Selanik'in yoksul kumaşçıları, Yüce Hâkim İstanbul kadısının mahkemesine onlar adına müdahalede bulunması için Hamon'a yalvarmıştı. Bunlar, Selanik'teki Yeniçeri birlikleri için kumaş almakla görevli Osmanlı memuruna, zengin yün imalatçıları tarafından yalnızca kendi ürünlerini alması için rüşvet yedirildiğinden şikâyetçiydi. Esnaf, bunun devlete zarar vermesi bir yana, hayırsever padişahın tebaasına vaat ettiği adalet güvencesine de aykırı olduğunu söylüyordu.[54] Ancak, Hamon'un bu davayla ilgilendiğine dair herhangi bir kanıt yoktur.

Selanik'te oturan Baruh adlı bir adamın, buranın cemaati –ya da en azından, meşhur Haham Yosef İbn Lev'in de aralarında olduğu bazı çevreler– tarafından engellenmeye çalışılan faaliyetleriyle ilgili olarak yazılan bir dizi mektup, daha da ilginçtir. Baruh'un faaliyetlerinin ne olduğu kesin olarak anlaşılamasa da, bazı ipuçları, Osmanlı yönetimine vergilerin ödenmesi konusunda bir anlaşmazlık yaşandığına işaret eder. Hamon'un kullandığı dil, diğer Yahudilere sözünü dinletmek için kullandığı yöntemleri gösterir. Bu mektuplar, onun ikna etmeye çalıştığı insanları korkutmak için uydurduğu lanetlerle doluydu; sonunda tehditlere yöneliyordu. En nihayet, onun taleplerine boyun eğdikleri takdirde onları bağışlayıp unutacağını, ancak direnmekte ısrar etmeleri durumunda, başlarına pek çok felaket geleceğini yazmıştı. Sonradan pişman olsalar bile, artık çok geç olacaktı ve kendisi onlara yardım edemeyecekti, "zira, göğün dört katında gizlenebileceklerini sansalar da, hükümdar efendimizin kılıcı onları vuracak ve diğer suçluların hepsine ibret olsun diye onları yeryüzünden silmeden içi rahat etmeyecek"ti.[55] Hamon'un kullandığı yetki kesinlikle resmi bir yetki değildi. Diğer seçeneklerin hepsini tüketmeden saraydaki asıl gücünü asla kullanmazdı, zira bu karşılıksız bir güç değildi; bir bedeli vardı.

Bir saraylının baskısı ve gücünün verimli sonuçlar verdiği meseleler de oluyordu elbette. Bilhassa, karşı taraf, kaybedecek çok şeyi olan ve sırtını yaslayabileceği hiçbir sosyal dayanağı olmayan önemsiz biriyse, bu durum geçerliydi. Böyle vakalarda, sırf saraylının adını anmak bile, istenen sonucu elde etmeye yetiyordu. Sözgelimi Aharon ben Hayim HaKohen, ilk oğlunun annesi olan karısını boşamıştı, çünkü kadının babası, bunu yapmazsa onu "hükümdar ve hizmetkârları arasında iktidar ve nam sahibi olan hanımefendinin" yardımıyla Osmanlı yetkililerine şikâyet etmekle tehdit etmişti.[56]

En üst tabakadan aileleri ilgilendiren davalar daima onların lehine sonuçlanıyordu. Doña Gracia ile kız kardeşi Brianda ve mirasçıları arasındaki tüm mahkemelerin sonuçları Doña Gracia lehineydi.[57] Şemuel de Medina ve Yosef İbn Lev gibi onun kurduğu

etüd evlerine başkanlık eden bilginlerin, ona destekleyen görüşler bildirmekte tereddüt etmemesi elbette beklenen bir durumdu: Ancak, Yehoşu'a Tzontzin gibi buna isteksiz hahamlara bile, meslektaşları, kadının lehinde hüküm vermeleri tavsiyesinde bulunmuştu.[58] Ve Doña Gracia, 1560'ların ortalarında kendi adıyla yeni bir kongregasyon kurmaya karar verdiğinde, (üyelerini bekledikleri gibi yeni kongregasyona kaptıran) halihazırdaki kongregasyonların şiddetli muhalefetine rağmen, kararından vazgeçmedi.[59] Öte yandan, bu ailelerin gücü hukuki (*de jure*) değil, fiili (*de facto*) olduğundan, Nasilerin otoritesi bile mutlak değildi. 1555'te Portekizli Yahudilerin yakılarak öldürülmesinden sonra Nasi ailesinin ilan ettiği meşhur Ancona limanı boykotu bunun mükemmel bir örneğidir. Bu boykota karşı gelen İstanbul'un önde gelen rabinik otoriteleri, Senyora'nın talimatıyla onun mahkemesinde hazır bulundular, ancak o, İstanbul Yahudilerinin çoğunu zorla bu eyleme dahil etmeyi başaramadı. Onun ve yeğeninin kaynağı dışarda olan büyük serveti ve gücü, tüm cemaati kontrol altında tutmaya yetmedi.[60]

Zengin ve Yoksul

Hamonlar, Nasiler ve Seguralar gibi ailelerin sayısı fazla değildi. 16. yüzyıl İstanbul Yahudilerinde "zengin" sözcüğü, *evlâ* ailelerinin –toptancı tüccarlar, ithalat ve ihracatçılar, *sarraflar* ve mültezimlerin– oluşturduğu küçük tabakadan olanlar için kullanılırdı. Osmanlı vergi sistemi, *mahalle* veya *cemaat* liderlerini, kongregasyonun mali yükümlülüklerinin garantörleri olarak belirlemişti; dolayısıyla, kongregasyonun taahhütlerini yerine getirebileceğine dair yetkililere güvence verecek kadar malı mülkü olan üyeler, liderliğe kabul edilirdi. Servet ve resmi gücün bileşimi, bu tabakayı kongregasyon içinde en güçlü konumda kılıyordu.

Gücün zenginlerin elinde toplanmasının bir diğer nedeni, kongregasyonun resmi otoritesi olan hahamın, maaşını kamu hazinesinden –bir başka deyişle, zenginlerin cebinden– almasıydı. Bir kongregasyonun zengin ve yoksul üyeleri arasında bir anlaşmazlık doğ-

duğunda, hahamın yoksuldan yana çıkması, hemen hemen imkânsızdı.[61] Diğer yandan, aşağıdaki olayın gösterdiği gibi, müşterek, kongregasyonlarüstü bir ortamda, yoksullar haklarını ve çıkarlarını kongregasyonların içinde olduğundan daha iyi koruyabiliyordu. 1556'da Müslüman bir bekçi, çok varlıklı Yahudilerin oturduğu bir mahallenin yakınındaki bir handa öldürülmüştü. İstanbul'da Yahudiler ve Yahudi olmayanların oturdukları karma mahalleler vardı, ancak Eminönü-Sirkeci-Mahmutpaşa-Tahtakale ikizkenar yamuğunun oluşturduğu bölge dışında, zenginler ve yoksullar genelde birbirlerine yakın oturmazdı. Yoksul Yahudiler yoksul Müslümanların yakınında; zengin Yahudiler ya kendi mahallelerinde ya da zengin Müslüman ve Hıristiyanlarla yan yana otururlardı.

İslami kanunlara göre, bir cinayetin işlendiği yere en yakın mahallenin sakinleri, bir ceza ödemek zorundaydı. Bu zengin mahallenin Yahudileri, Yahudi olmayanlardan ayrı oturduklarından, ceza parasının ödenmesine başkalarının katılmasını talep edemezlerdi – dolayısıyla tüm miktarı kendileri ödemek zorunda kalıyordu. Böyle bir cezanın tek bir mahalleye getireceği yükü azaltmak için İstanbul Yahudileri, cezanın tüm Yahudi cemaatine paylaştırılmasına yönelik kongregasyonlarüstü bir uzlaşmaya vardılar. Ancak, İstanbul Yahudilerinin çoğu, bilhassa bu anlaşma altında paylarına düşeni ödemeyi reddeden yoksul bir mahallenin Yahudi sakinleri, cemaat uzlaşmasından hoşnut kalmadılar. Bu yoksul mahalleliler, cezanın ağır olduğunu, çünkü diğer mahalledeki Yahudilerin varlıklı olduklarını ve Müslümanlardan ayrı yaşadıklarını, oysa öyle olmasaydı cezayı Müslümanlarla paylaşabileceklerini savundular; kendileri yoksuldu ve böylesine yüksek bir cezayı paylaşmaya güçleri yetmezdi; ve eğer cinayet kendi semtlerinde işlenmiş olsa, Müslüman komşuları, kendi dindaşları olan Osmanlı yetkilileriyle daha düşük bir cezada uzlaşarak ve ödemeyi paylaşarak, Yahudiler üzerindeki yükü epey bir miktar azaltırlardı. Her ne kadar bu savunma, varlıklı ailelerin çıkarlarını temsil eden ve onlar lehine hüküm veren Haham Yosef İbn Lev tarafından kabul edilmese de, hahamın, söz dinlemeyen kongregasyonları anlaşmaya uymaya zorlayabildiğine dair bir kanıt yoktur.[62]

Romaniot kongregasyonların tümü tek bir otoriteye bağlı olduğundan, yoksul Romaniotların kendi rabinik otoritelerinden kayırıcı muamele görme olasılıklarının, yoksul Sefardilere nazaran daha fazla olduğu düşünülebilir. Bu durum, Sefardi kongregasyonlarında vergi mükellefleri ile hakemlik mercii arasında var olan samimi ilişkinin Romaniotlarda daha dengeli olmasına yol açmış olabilir. 1526'dan sonra Romaniotların üst düzey yetkilisi Eliyahu HaLevi tarafından hüküm verilen bir dava, bu tezi bir ölçüde destekler. Başka evi olmayan sıradan bir vatandaş, bir ev satın almıştı. Evin satıcısının komşusu, örflere göre, evi satın almak için kendisinin öncelik hakkı olduğunu iddia ediyordu. Bu komşu, çok sayıda evi olan zengin bir adam olduğundan, Haham Eliyahu HaLevi, örflerin bu vakada kamu çıkarına hizmet etmediğine, dolayısıyla evin yoksul alıcıya gitmesi gerektiğine karar verdi.[63]

Zengin ve yoksullar, sosyal statüleriyle de birbirinden ayrılıyordu. Sosyal statüleri (başka şeylerin yanı sıra) nerede oturdukları da dahil olmak üzere, gündelik hayatlarına ilişkin özelliklerle belirleniyordu. İstanbul'daki kişisel konutların çoğu ahşap ve tuğladan (kerpiçten) yapılmaydı.[64] Her türlü taş, Köfeke taş ocaklarından getirilen kireç bile, çok pahalıydı. Osmanlı yetkilileri, taş yapıları yüksek standartlı kabul ediyordu. Yetkililer, semtin görüntüsüyle (ve muhtemelen güvenliğiyle de) ilgili kaygılarla, Galata'daki yeni evlerin kireçten ve (yayaların geçişini zorlaştıran ve yangın halinde tehlike arz eden) saçaklar olmaksızın inşa edilmesini öngören 967'deki (1559-60) ferman gibi, inşaat yönetmelikleri hazırladılar.[65]

Osmanlı fethinden 16. yüzyıl ortasına kadar çok sayıda Müslüman Galata'ya yerleşmiş ve dolayısıyla başkentin bu kesiminde demografik dengeyi değiştirmiş olsa da[66], burası geleneksel olarak hâlâ yabancıların yerleşim yeriydi. Kerpiç ya da kireç kullanımını emreden benzer talimatların şehrin diğer kesimleri için verildiğine dair bir kayıt olmaması, bu fermanın anlamını yorumlamamızı gerektiriyor. Osmanlılar, kuşkusuz, diğer semtlerin de görünümü ve güvenliğiyle ilgileniyordu; binaların saçak, çatı ve balkon gibi herhangi bir bölümünün sokağa çıkıntı yapmamasına dikkat ediyor

ve ancak fazladan su sağlanabilecek bir altyapı varsa, kat çıkılmasına müsaade ediyorlardı. Diğer mahallelerde kireç ya da kerpiçle inşaat yapılması konusunda herhangi bir ısrar olmadığına göre[67], bu ferman, Galata'daki inşaatı kısıtlamanın üstü kapalı bir yolu olabilir miydi? Diğer semtlerle ilgili olarak buna paralel verilerin azlığı, kesin bir sonuca varmamızı engelliyor.

Yerli halkın yaşadığı mahallelerde, yalnızca vezirler ve çok nüfuzlu ve zengin kişiler –Başvezir İbrahim Paşa'nın Beyazıt'ta ve Hamon ailesinin Hasköy'de yaptırdığı gibi– taş ev yaptırıyordu.[68] 16. yüzyıla ait tasvirler İstanbul'u, yeşil bölgeler ve açık alanlarla dolu bir şehir olarak resmetse de, anlaşılan bu yalnızca ayrıcalıklı kesimin payına düşen kısımdı.[69] Bahçelerle çevrili taş ve ahşap evler, Boğaz kıyılarındaki ve Hasköy mahallesindeki yerleşim yerlerinin tipik unsurlarıydı. Pierre Belon, Barbaros Hayrettin'in Beşiktaş köyündeki mezarına giden yolun solunda, doğrudan deniz kıyısına inşa edilmiş, bahçelerle çevrili kıyı sarayları niteliğindeki zarif yalıları anlatır. Bunların pek çoğu İspanyol Yahudilere aitti.[70] Kuzey ve batıda duvarlarla ya da Yahudi olmayan komşu mahallelerle sınırlanmamış olan Hasköy yerleşim alanı, eski şehrin klasik Yahudi mahallesinden daha iyi barınma koşullarına ve yeşil alanlara sahipti.

17. yüzyıl ortasında Evliya Çelebi, Fatih Mehmed'in saltanatında ve sonrasında, şimdi Aynalıkavak'ın bulunduğu bölgeye, sultanın emriyle 12.000 servi ağacı dikildiğini ve çok sayıda şeftali ve kayısı bahçesi oluşturulduğunu yazmıştı. Evliya Çelebi'nin tasviri bizim anlattığımız dönemden yüz yıl kadar sonra yazılmış olsa da, daha önceki yıllarda bu semtin tipik unsurları olan yeşillik ve boş alanların varlığının delilidir. Evliya Çelebi, kocaman bahçeleriyle birkaç katlı yaklaşık 3000 evin bulunduğu güzel bir bölge tasvir ediyordu. Set set tepeler üzerinde denize bakan evler yükseliyordu ve etrafları, kayısı, şeftali ve nar ağaçlarının bulunduğu geniş bahçelerle çevriliydi. Meyve bahçelerinin bazılarında portakal ve limon ağaçlarının yetiştirildiği seralar vardı.[71]

16. yüzyılın ilk yarısında Hasköy'de oturan Yahudilerin sayısı fazla değildi; Sultan II. Mehmed'in vakfı için 1595-1597'de yapı-

lan sayımda, burada ikamet eden İstanbul Yahudilerinin oranı % 5'ten fazla değildi.[72] Hasköy hâlâ Hamonlar gibi ailelerin yazlık mekânı ve servetleri Hamonlarınkinden çok daha az olsa da, iyi kalitede bir hayat sürmeye gücü yetebilen, daha kısıtlı imkânlara sahip insanların devamlı yerleşim yeriydi.[73]

Evlerin hemen hemen birbirine değdiği Eminönü-Sirkeci-Tahtakale ve Mahmutpaşa semtlerinin oluşturduğu ikizkenar yamuk içindeki surların arasında yer alan Yahudi yerleşim alanında, zenginler ve yoksullar arasında çarpıcı farklar vardı. Haham Moşe Almosnino'nun tasvirine göre, 1560'larda, burası bina yapmak için hiç boş arsanın olmadığı, aşırı kalabalık bir bölgeydi; yapılabilecek tek şey, var olan binalara kat çıkmaktı. Bunun sonucunda, "çok katlı" ahşap binaların iki yanlı dizildiği dar sokaklardan oluşan bir bölge ortaya çıkmıştı.[74] Bu durum Osmanlı yetkililerince gayet iyi biliniyordu. 26 Ramazan 966'da (29 Haziran 1559) yayınlanan bir ferman, Yahudi cemaatininin şehir surlarıyla bitişen veya onların çok yakınında yüksek binalar, barakalar ve dükkânlar inşa ettiklerini anlatıyor ve bu ahşap ve kereste yoğunluğunda, İstanbul'un Müslümanlarına zarar verecek bir yangının çıkabileceği uyarısında bulunuyordu.[75]

Almosnino, bu binalarda üst katların en iyileri sayıldığını söylüyordu. Pencerelerin tümü genelde güneybatı rüzgârlarına açıktı (Almosnino burada, "dağlar aşırı" anlamında Ladino dilindeki *tramontana* sözcüğünü kullanmıştır); ancak yalnızca üst katlar temiz havadan yararlanabiliyordu. Daha alt katlar ve tek katlı evler kışın soğuk, yazın sıcaktı; bunlar karanlık ve insan yerleşimine elverişsizdi. Kanalizasyon sistemi olmadığından bu binalarda oturanlar insan dışkısını aşağı atıyorlardı; bunun sonucunda, en alt katlar ve sokak daima çok pis kokardı.[76] Sokakların temizlenmesi yönündeki imparatorluk talimatlarının bu bölgeyi de dikkate almış olduğunu varsaysak bile, bunlar kanalizasyon sorununu çözememişti.[77] Doğal olarak, zenginler üst katlarda, yoksullar alt katlarda oturuyordu. Üst katlar aynı zamanda daha tenhaydı. Zengin bir hanede, efendiler üst katta havadarlığın verdiği rahatlıkla yaşarken, hizmetkârlar ve kadın köleler alt katta oturur, bir aileye bir

oda düşerdi. Dolayısıyla, yoksul olmak aynı zamanda pislikle, kötü kokularla iç içe ve hastalıklara açık bir biçimde yaşamak demekti.[78]

Zenginle yoksul arasındaki farklılıklar kadınlar dünyasında da kendini gösteriyordu ve bilhassa 16. yüzyılın ortasında açıkça ayırt edilebiliyordu. Osmanlı Müslüman kültüründe ev, sınırları kesin olarak belirlenmiş iki kısma ayrılırdı: Erkek misafirlerin kabul edildiği *selamlık* ve erkeğin ailesiyle birlikte oturduğu *haremlik*. Haremlik aynı zamanda kadınların alanı, hayatın mahrem yanıydı, ki bunun kamunun gözünden tamamen gizli ve dışardan gelenlere kapalı tutulmasının çok eski zamanlara dayandığı anlaşılıyor. Öte yandan, Osmanlı topraklarında nesiller boyunca –İber Yahudisi Doña'yı ve Romaniot Kira'yı Osmanlı kadınına dönüştürmeye yetecek bir süre– yaşadıktan sonra bile, ister Yahudi ister Müslüman olsunlar, kadınlar âlemi çeşitli ve çok renkliydi. Buradaki, din ve inançtan ziyade sosyal ve ekonomik koşullara ilişkin bir çeşitlilikti. Moşe Almosnino'nun İstanbul'da yaşadığı dönemde (1566), ideal kadın, kendisini kamu gözünden (yani aile çevresi dışındaki erkeklerden) olabildiğince sakınırdı.

Çamaşır yıkama ve yemek pişirme gibi gündelik ev işlerinin çoğu evin dış odalarının kullanımını, hatta dışarı çıkılmasını gerektirdiğinden, kendini *haremlik*te kapalı tutmak, hizmetçi ve kadın köle çalıştırmaya gücü yeten zengin kadınlara özgü bir ayrıcalıktı. Bu varlıklı kadınlar, zamanlarının çoğunu evin içinde aylaklık ederek, ya da aile toplantıları veya sırayla yapılan karşılıklı ziyaretlerle, kendi sınıflarından başka kadınları ağırlayarak geçirirlerdi. Bu kadınlar en çok, aileden başka kadınları ziyaret etmek, ya da *mikve*'ye (umumi tören banyosuna) gitmek için dışarı çıkardı.[79]

Osmanlı Müslüman toplumunda zengin bir kadın dışarı çıktığında bir erkek hizmetkâr ya da ailenin erkek çocuklarından birinin ona eşlik etmesi âdettendi. Yahudi kadınlar için de aynı durum geçerli olabilir.[80] Bu sınıfa mensup olan ve *intra–muros* [duvarlar içinde - ç. n.] yaşayan kadının, Boğaz kıyısında, çok daha fazla hareket serbestisine sahip olduğu bir yazlık evi bulunurdu.[81]

Ancak bu kadınların münzevi hayatı sürdüğünü düşünmek yanlış olur. Haremlik, erkeklerinkine paralel etkinlikleriyle başlı başına bir dünyaydı. Burası, dış dünya ile iletişim kurmak için, hizmetkârlardan başlayıp, satıcılar, kadın terziler, ebeler, kozmetikçiler vesaireye uzanan birçok kanala sahipti.[82]

Başka bir eve ya da *mikve*'ye yapılan her ziyaret, kadınların hazırlandıkları bir etkinlikti; kadınlar, her türlü statü sembolünün –mücevherler, elbiseler, hizmetçiler– sunumuna özen gösterirlerdi.[83] Pek çok evin pencerelerinin baktığı iç avlulardan yoksun binalarda bile, kadınlar dış dünyayla, hatta erkeklerle iletişimin yollarını bulurlardı. Pencerede durup sokağın karşı tarafındaki pencereye çıkmış başka bir kadınla ya da erkekle çene çalan kadınların görüntüsü, az rastlanır şey değildi; hatta bazı kadınlar bunu yapmak için kapıya çıkardı.[84]

Yoksul kadınlar ise, hizmetçi olarak çalışmak ya da başka işler yapmak için dışarı çıkmak zorundaydı. Kimileri pazarlarda ya da sokaklarda satıcılık yapardı; daha şanslı olanlar kocalarının dükkânlarında çalışır ya da işlerini kendi evlerinden yürütürlerdi.[85] Erdemli kadınlar (Ladino dilindeki tabirle *las mujeras las virtuosas*) evden çıkmayan ve aile çevresi dışında hiçbir erkekle teması olmayan kadınlar olarak kabul edildiğinden ve böyle bir yaşam şeklini ancak zenginler sürdürebildiğinden, zengin olmak aynı zamanda onurlu ve saygın bir kadın olmak demekti. Yoksulluk başlı başına kadının erdemleri ve iffetinden kuşku duyulmasına yol açan bir etkendi.[86]

Dolayısıyla, 16. yüzyıl ortasında zengin ya da yoksul olmak yalnızca sosyal, siyasi ve ekonomik statüyle ilişkili bir durum olmayıp, bunların yanı sıra, geniş bir dizi çağrışımı ve kanaati de beraberinde getiriyordu.

Şecere ve Âlimlik

Haham Moşe Almosnino'nun İstanbul'daki Yahudi toplumuna ilişkin gözlemleri, şecere ve âlimliğin saray ve servetle olan bire bir ilişkilerini anlamamıza yardımcı olur. Almosnino, sosyal mevkii ve

değeri, yukarıda anlatmış olduğumuz değişimlere rağmen devam etmiş olan, "bilgileri ve şecereleri sayesinde belli özel niteliklere" sahip insanların statüleri konusunda yazmıştı.[87] Bu insanları Osmanlı normlarının farklı bir biçimde tanımladığı Yahudi eliti içine yerleştirmek, İber kültürünü Osmanlı ortamına uyarlamanın bir örneğidir. İstanbul'daki İspanyol toplumu, İspanya'dan getirmiş olduğu sosyal değerlerin bazılarını korumuştu ve şecere meselesi ithal bir kavramdı. Tercihen kökeni İber atalara dayanan, pek çok kuşaktan beri süregelen bir zenginlik, üstün şecere demekti. Bir aile bu statüye eriştikten sonra, servetini kaybetse bile bunu kuşaklar boyu koruyabilirdi.[88] Osmanlı toplumunda servet kendi başına çok kaypak bir kazanım olduğundan, şecerenin geleneksel değeri, kişinin sosyal merdivendeki konumununa ilişkin daha sağlam bir ölçüt sunuyordu.

Eğer Almosnino'nun sözünü ettiği bilgi Yahudiliğin geleneksel bilgisi ise, yaptığı değerlendirmeye ciddi bir şüpheyle bakmak lazım. Bir yandan, Haham Yehoşu'a Tzontzin'in, Doña Gracia ve Don Yosef Nasi'ye karşı geldiği ve bu güveninin arkasında kamuoyu olduğu doğrudur. Ancak diğer yandan, Geruş kongregasyonunun adı meçhul hahamı, kendi kongregasyonu içinde Doña Gracia'ya karşı halk tepkisinden destek alana dek, Gracia'nın planlarına uymayacağını söylemeye cesaret edememişti. Almosnino'nun analizinin bu kısmı, belli ki İstanbul'un gerçeklerinden değil, kendi şehri Selanik'teki kişisel mücadelelerinden yola çıkarak, kendi görmek istediği şekilde kurguladığı bir tablo.[89]

Şecerenin önemine rağmen, Saadet Kapısı'nda herkes padişahın elinden çıkan nimetlerle besleniyordu ve önemli olan da buydu. Ona ne kadar yakınsanız, durumunuz o kadar iyiydi. Eğer ona yaklaşmayı başardıysanız, yapmanız gereken tek şey oradaki yerinizi koruyup kollamak ve bu müşfik elin birdenbire size düşman kesilmesi ihtimaline karşı, tetikte durmaktı.

X
Ekonomik Hayat

15. yüzyıl ortasından 16. yüzyılın ortasına kadar İstanbul'daki Yahudilerin ekonomik faaliyetinin eksiksiz bir resmini çizmek, Osmanlı ekonomisi bağlamında bir değerlendirme yapmayı gerektirir. Bu değerlendirmeye başlarken, teori ile pratik arasında –Osmanlının ekonomi zihniyeti ile ekonominin fiili işleyiş biçimi arasında– bir kıyaslama yapmak gerekiyor.

Osmanlı Sahnesi

Osmanlının ekonomi perspektifi, bu kitabın başında sözünü ettiğimiz adalet döngüsüne dayanıyordu.[1] Osmanlı Devleti'nin pek çok tipik özelliğinin kaynağı olan eski doğu devletleri ve İran ve Bizans İmparatorlukları'nda, ekonomiyi hükümdarın gücünü perçinlemenin bir yolu olarak algılama geleneği vardı – zira adalet yalnızca onun devleti eliyle hüküm sürerdi. Hükümdar, devletinin egemenliğini dayatmak için ordulara ihtiyaç duyuyordu; orduları beslemek ve donatmak için, vergilendirme veya askeri yayılma yoluyla, ya da her ikisiyle, gelir elde etmesi gerekirdi. Böylelikle, ekonomi yalnızca, yeni fetihleri finanse etmek ve fethettiği toprakları

idare etmek için olabildiğince altın ve gümüş toplamanın bir aracıydı. Bunun doğal bir sonucu olarak, idareci konumundaki insanlar, o topraklardan askeri ve idari sistemlerini sürdürmek için gerekli olan her ne varsa almaya yetkiliydiler.[2]

İslamiyet öncesinin siyasal ideolojisi, Fars ve Hıristiyan yazarlar aracılığıyla, Müslüman devlete sızmıştı. Bu, devleti ve hükümdarı toplumsal adaletten ve imparatorluk tebaasının esenliğinden sorumlu olarak gören Osmanlı düşünce biçiminin Müslüman ideoloji olarak yerleşmesine yol açtı.[3] Dini hukuku (şeriat) yorumlamak ve onu yönetici elit tarafından uygulanabilir pratik ve rutin bir araca dönüştürmek amacıyla padişah hukuku (kanun) devreye sokuldu.

İdari ya da askeri yönetici seçkinler, yani *askeri* tarafından *reaya*'ya uygulanan her türlü ölçüsüz davranış, *kanun*un çiğnenmesi demekti. Gerek yönetici seçkinlerin, gerek idareyle el ele çalışıp büyük servet biriktiren işadamlarının yararlandığı ayrıcalıklardan doğan istismarları engellemek üzere, mekanizmalar geliştirildi. Mültezimler, kamu yatırımlarının yerel masraflarını karşılamak için, topladıkları kaynakları, derhal bulundukları yere ödüyorlardı.

Bu, altın ve gümüşün gereksiz yere ileri geri transferini ortadan kaldırıyordu ve mültezimlerin, yatırımları devletin ve padişahın tebaasının zararına kullanmamasını sağlamak için etkili bir yöntemdi.[4]

Kamu fonlarını kendi kişisel kullanımına ayırdığı düşünülen ölen memurların, ileri gelenlerin ve mültezimlerin mülklerine, mevkilerini istismar etmelerinin cezası olarak, padişah tarafından sık sık el konurdu: Böylelikle, hükümdarın kendi hakkı olarak gördüğü parayla devlet hazinesi yeniden doldurulurdu. Devlet gelirlerinin büyük bir bölümü özel girişimcilere iltizam olarak bölüştürülürdü; bu mültezimler sık sık idam edilirdi ve yetkililer tarafından devlet kaynaklarının istismarı olarak algılanan süreci tersyüz etmek için, sonunda idam edilmeseler bile sermayelerine her durumda el konurdu.[5]

Hükümdar, tebaasının iyiliğinden sorumlu olduğu için, onlara makul fiyatlara temel gıda maddeleri temin etmek onun görevle-

rinden biriydi. Bundan dolayı, ekonomik faaliyetlerde devlet müdahalesi aşırı boyuttaydı: Hammadde, mal ve hizmetlerin fiyatlarının belirlenmesi; tarım ürünleri, altın ve gümüş ihracatının yasaklanması ve hatta zaman zaman hazır malların tedariki, bu faaliyetlerdendi.[6]

Yetkililerin serveti bölüştürmek üzere kullandıkları mekanizmalardan biri, bazı malların, ticari eşyaların ve hizmetlerin kontrollü bir fiyatla piyasaya sürülmesi için zengin girişimcileri devletin aracıları gibi davranmaya zorlamaktı; bu uygulama, girişimcilerin sermayesinde kaçınılmaz olarak büyük kayıplara yol açıyordu.[7] Buna bir de bu girişimcilerin dahil oldukları sosyal gruplara dayatılan götürü vergiler ekleniyordu. Oluşturdukları vakıflarla finanse ettikleri kamusal yardım kurumları kuran imparatorluk ailesi üyeleri ve yüksek memurlar, servetin bölüştürülmesi için bir diğer kanalı teşkil ediyordu.[8] Bu tip yatırımlar İstanbul'da Osmanlı toplumunun en önemli yapı taşlarıydı.[9]

Etik tavır, ekonomik faaliyette önemli bir değer olarak görülüyordu; makul fiyata olabildiğince iyi ürün üretmek de buna dahildi. En çok itibar gören meslek, askerlik[10], bürokratlık ve din adamlığı –belagat yeteneği, cesaret ve kusursuz kişisel erdemler isteyen meslekler– idi.

Bunlardan sonra en çok saygı gören uğraş tarımdı, zira, tarım, insan varlığının sürmesi için zorunluydu ve tarımla uğraşan insanlar, tüccarları cezbeden türden ahlaksızca fiillere heves etmezdi. Benzer biçimde, zanaatkârlık da tüccarlıktan daha iyi sayılıyordu. Tefecilik ve eğlenceyle ilgili işler listenin en alt sırasında yer alıyordu.[11]

Bu yaklaşıma rağmen, Müslümanların pek çoğu çiftçi, asker ya da idareci değildi; görece itibarsız mesleklerin bazılarını onlar da benimsemişti. Faizle borç vermenin yollarını bulmuşlardı ve kimileri kuyumculuk yapıyordu.[12]

Bir mesleğin statüsü belli ahlaki ve sosyal göndermeler taşıyordu; dolayısıyla, İstanbul'da zimmiler arasındaki meslek dağılımı bu bağlamda değerlendirilmelidir. Osmanlı değerler dizgesi, herkesin kendi yerini bilmesi ve orada kalması gerektiğini kabul ederdi.

Bu toplumsal sistem, geleneksel bir üretim araçları örgütlenmesi ile, sıkı aile ilişkileri ve müşterilik ağlarına dayalıydı. Sonuç olarak, sistem, mesleki muhafazakârlık ve etnik kimliğe dayalı uzmanlaşmayı getiriyordu.

Tüm bu gözlemler, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ekonomik davranışın Avrupa dünyasından ne şekilde farklılık gösterdiğine dair bir ipucu verir. 16. yüzyıl ortasının Avrupa devleti, ulusal servet ve güç edinmenin bir yolu olarak üretimi öne çıkarırken, Osmanlı İmparatorluğu hâlâ, bölgesel yayılmayı serveti güvenceye almanın birincil yolu olarak görüyordu; ekonomik faaliyet bu yayılmayı sağlamanın bir aracı olmaktan ibaretti. Tarım, Osmanlı ekonomisinin temel direği olup, diğer sektörler ikincildi ve yalnızca iç tüketime yönelikti.

Hıristiyan Avrupa, endüstrilerin ve pazarların yayılmasını teşvik eden bir ulusal ekonomiye doğru ilerlerken, Osmanlı siyasetçileri, idareleri altındaki topraklardan ganimet ve vergi toplanmasını öne çıkarıyor, endüstri ve ticarete karşı tarıma öncelik veriyor ve mesleki mobiliteyi sosyal ve siyasi istikrarı tehdit eden olumsuz bir şey olarak görüyorlardı.

Osmanlının ekonomi zihniyeti, tüm yerli ürünlerin fiyatları titizlikle denetlenip gözetlenirken, dış ülkelerden getirilen lüks ticari malların, yerli endüstrilere yapacakları etkiler hiç düşünülmeden serbest pazarda satıldıkları bir durumun oluşmasını sağlamıştı.[13]

Romaniotların Yerleşimi ile Sefardilerin Göçü Arasındaki Dönem (1453-1492)

Nasilerle ve 16. yüzyıl sonunda Don Şelomo İbn Ya'iş'inki gibi ailelerle ilgili tarihi kayıtlar, İstanbul'un büyük ölçekli ekonomik faaliyetler ve servetle tanışmasının ancak İber Yahudisi göçmenlerle olduğu şeklinde yanlış bir izlenim yaratmıştır. 1453'ten 1492'ye uzanan dönemin Osmanlı kaynakları, farklı bir tablo çizer: Buna göre, *sürgün*lerin şehre yerleşmesi üzerinden çok zaman geçmeden, İstanbullu Yahudiler, büyük sermayeli ticaretin geleneksel alanlarında sivrilmişlerdi.

1492'den önce Bursa şehrinde kârlı kumaş ve baharat ticaretiyle uğraşmak Yahudiler arasında epey yaygındı. 1479'dan 1500'e kadar olan Bursa mahkeme sicilleri, on sekiz Yahudi tüccarın ipek, biber, karanfil ve biberiye ticareti yaptığını, bunların on altısının İstanbul'da ikamet eden Romaniotlar olduğunu gösteriyor. Diğer ikisinden biri daha önce Tire'de yaşamıştı, diğeri ise "Avrupalı bir Yahudi", yani Hıristiyan Avrupa'dan yeni gelmiş biriydi.

Avrupa'dan gelen lüks ürünlerin İstanbul'dan Doğu Avrupa'ya akarken, hammadelerin ise diğer yöne taşınırken geçtikleri, Kırım'daki Kefe, Kilia ve Akkerman, diğer önemli uluslararası ticaret merkezleriydi. 1478-90 yıllarında Kefe'deki ödenmemiş gümrük vergileriyle ilgili bir kayıtta, on Yahudi tüccardan söz edilir; tüccarlar, altın işlemeli brokar, sade brokar, tafta, ipek, pirinç, şarap, boya, altın işlemeli kadife, at postu, sığır postu, at kılı kumaş ve tereyağı ticareti yapıyordu. Akkerman ve Kilia'dan olan kayıtlarda da benzer bir tablo görülür.[14]

Kovulma'dan önceki on yıllık dönemlerde Yahudilerin önemli bir kısmı mültezimlik ve darphane işletmeciliği ile uğraşıyordu. Devletin bu gelir kaynaklarının toplanması ve işletilmesi, para artırmış olan ve işini çeşitlendirmek isteyen tüccar için bir yatırım şekliydi. Birçok büyük işadamı 1492'den önce mültezimdi; bunlar imparatorluğun dört bir yanında, bilhassa sürgünden önce yaşamış oldukları yerlerde iltizamcılık yapan İstanbullu Yahudilerdi.

Bu tür işler devasa yatırımlar ve zaman zaman yoğun bir rekabet gerektiriyordu. Bir Yahudi olan Avraham oğlu Sabetay, 1483'te Trakya tuzlası işletmelerinin vergileri için 1.200.000 akçe teklif vererek tüm rakiplerini geride bıraktı. 1477'de Altina adlı bir Yahudi ile (biri Müslüman, biri İtalyan) diğer iki kişinin kurdukları ortaklık, İstanbul limanlarındaki gümrük vergileri için 20. 400.000 akçe ödedi. 1481'de, iki Yahudinin –İsaya oğlu Bruto ve Süleyman oğlu Arslan'ın– kurduğu ortaklık, İstanbul, Gelibolu ve Edirne darphaneleri için 18.000.000 akçe ödedi. Aynı yıl, Eliya (Avşalom ben Eliya) oğlu Afsalom, Samariya (Hizkiya ben Samariya) oğlu Haskiye, Yako (Ya'akov) oğlu David, İshak oğlu Şaban ve Yakub oğlu Musa'nın oluşturduğu ortaklık, Novabri (Slavcası

Novo Brdo), Üsküp ve Serez darphaneleri için 23.400.000 akçe verdi. 1481'de Rumeli'deki önemli darphanelerin hepsinin iltizamı Yahudiler tarafından toplanıyordu.[15]

Başka kaynaklar, İstanbullu Romaniotların serveti ve gücüne dair ek kanıtlar sunar. Haham Eliyahu HaLevi, Romaniot ileri gelenlerin, üç yıl boyunca hiçbirinin sarraflık (sikke alıp satma işi) yapmaması yönünde aldıkları kararı onaylamıştı: Sonuç, İstanbul'daki saray darphanesinin mecburen kapanması olmuştu; HaLevi'nin *responsum*'u, 1530'larda Romaniotların hâlâ başkentteki para dolaşımını kontrollerinde tuttuklarını kanıtlıyor.[16] Haham Tam İbn Yahya'nın hakemlik ettiği bir dava, Romaniot bir kadın ile oğullarının, değeri bin dükadan fazla olan bir miras konusundaki anlaşmazlıklarından kaynaklanmıştı; kadının evlilik sözleşmesinin (*ketuba*) değeri yirmi beş bin akçe, kocasının ona bıraktığı evlerin değeri bin düka idi.[17]

1595'te Haham Yehiel Bassan, Moşe Pesah'nın (isminden bir Romaniot Yahudisi olduğunu çıkarabiliriz) vârisleri ile Aşkenazi gevir (zengin) Ya'akov ben Şelomo'nun vârisleri arasındaki anlaşmazlığa hakemlik etmişti. Pesah'nın vârisleri, ben Şelomo'nun, birkaç kereste (İbranice kaynakta Türkçeden bozma bir sözcük olarak kyereşte diye geçer) alımı nedeniyle babalarına ve babalarının ortaklarına 103.515 akçe borcu olduğunu öne sürüyordu. Bu belge, Romaniot tüccarın büyük bir inşaat malzemeleri toptancısı olduğunu gösteriyor.[18]

1617'de yine aynı haham, Eli'ezer Sironi adlı Romaniot gevirin vârisleri ile bağlı oldukları kongregasyon arasındaki bir anlaşmazlığa hakemlik etmişti. Anlaşıldığı kadarıyla, Sironi, büyük bir evi, avlusuyla birlikte, rahmetli erkek kardeşinin kurduğu bir araştırma evi (Beit Midraş) için vakıf olarak bağışlamıştı ve vârisleri bundan hoşnut değildi. Eli'ezer Sironi'nin ayrıca İstanbul'un eski pazarı Bedesten'de bir dükkânı vardı[19]; böyle bir dükkana sahip olmak çok kârlı ve çok prestijli bir şeydi.[20]

1595-97 sayımı, İstanbul'daki en zengin kongregasyonun, şehrin yerlisi olan Yahudilerinki olduğunu gösteriyor.[21] 1623 yılına ait *cizye defteri* (baş vergisi sicilleri) de aynı tabloyu ortaya koyar:

O yıl vergi ödeyen Romaniotların % 15'i zengin, % 40'ı orta halli ve % 45'i yoksuldu; İber Yahudilerinin % 8'i zengin, % 41'i orta halli % 51'i yoksuldu.[22] Bu olgular birlikte değerlendirildiğinde, Osmanlılar tarafından sürgün edilen Yahudilerin pek çoğunun varlıklı olduğu anlaşılır. Varlıklı Romaniot Yahudilerin mültezimlik ve darphane işletmeciliği gibi sektörlerde Rum, Slav ya Müslümanlardan geri kalmadıkları sonucu çıkarılabilir. 17. yüzyılın başlangıcında, Romaniotlar, İspanyol Yahudilere kıyasla bile, Yahudilere ait sermayenin hâlâ epeyce büyük bir bölümünü ellerinde tutuyorlardı.

İber Yahudilerinin Yerleşiminden Sonra Ekonomik Faaliyetler

Ekonomik faaliyet alanlarının hemen hepsi, teoride olduğu kadar pratikte de, İstanbul Yahudilerine (ve genelde imparatorluğun tüm Yahudilerine) açıktı. Bunun istisnaları, Osmanlı idari-askeri yönetim sisteminde *askeri* sınıfın üyeleri tarafından ve İslami hukuk ve adalet sistemi içinde Müslüman din adamları tarafından yapılan işlerdi. Bunlar dışında, Yahudilerin katılmadığı bir faaliyet alanı neredeyse yoktu.

Bahçecilik, muhtemelen İber Yarımadası'ndan gelen Yahudilerin yerleşmesinden sonra Yahudi ekonomik kimliğinin bir parçası haline geldi. 16. yüzyılda, evler arasında uzanan yeşil alanlar her ne kadar İstanbul'un tipik bir unsuru da olsa, Romaniot Yahudilerinin oturduğu başlıca merkezler –Eminönü içleri ve Balat'tan başlayan kısım– bahçeciliği ticari ölçekte sürdürmek için fazla yoğun nüfusa sahip yerlerdi. Öte yandan, İber Yahudilerinin gelişi, bilhassa Boğaz kıyılarında, yeni manzaralar yarattı. 17. yüzyıla ait eldeki bulgulara göre, Hasköy, Ortaköy ve Kuzguncuk'ta bu tarihlerde meyve bahçeleri ve bostanlar vardı. Ortaköy'deki enginar bahçelerini anlatan bir 17. yüzyıl tasvirinde, bu bitkinin ticari olarak yetiştirilmesinin Avrupa'dan gelen Yahudiler tarafından başlatıldığı vurgulanır; bu, enginar bahçelerinin şehrin banliyölerinde bundan önce de var olduğunun göstergesi sayılabilir.[23]

İstanbul Yahudileri arasında çok daha yaygın bir iş kolu, gıda üretimi ve satışıydı. Süt ürünleri, şarap ve et üretimi Yahudi diyetinde kurallara tabi (*kaşrut*) olduğundan, İstanbul Yahudileri, başka yerlerdeki Yahudiler gibi, bu ürünlerin üretim ve satışını kendi içlerinde yapıyorlardı.[24]

Müslümanlara içki içmek yasak olduğundan, yalnızca Yahudiler ve Hıristiyanlar şarap üretiyor, bunları daha çok kendi mahallelerinde satıyorlardı.[25] İstanbul'da satılan şarabın çoğu şehir dışında üretiliyordu. Şarap ayrıca uluslararası ticarette de kârlı bir maldı. Bu ticarette önemli bir isim olan Don Yosef Nasi, Girit'ten Moldova'ya şarap ihraç ediyordu ve sonradan Akdeniz'den Karadeniz'e ihraç edilen şarabın iltizamcılığını üstlenmişti.[26]

Et üretimi ve satışı karmaşık bir olaydı. Osmanlı hükümeti, eti, belli başlı şehirlerindeki yurttaşlara devletin temin etmek zorunda olduğu temel gıdalardan biri olarak görüyordu. Bu, basit bir sosyal yardım meselesinden ibaret olmayıp, karnı yeterince doymamış bir halk kitlesinin, devleti, hatta padişahı devirebileceği gerçeğinin kabullenilmesinden ileri geliyordu. Devlet, etin hem kalitesini, hem de fiyatını denetliyordu. Söz konusu süreç, Anadolu ya da Balkanlardan koyun sürüleri satın alıp bunları şehre getiren kişiyle, yani *celepkeşan* ile başlıyordu.

Celepkeşan, hem yol üzerinde, hem de şehre vardığında zorluklarla karşılaşıyordu. Yola sürdüğü binlerce koyunun büyük bir kısmı, İstanbul'a varamıyordu. Koyunları şehrin kasaplarına belirlenmiş bir fiyata satmak zorundaydı ki bu çoğu zaman mali zararla sonuçlanıyordu. Dolayısıyla, bu işi üstlenmek isteyen işadamı bulmak, çoğu zaman zordu ve bu nedenle devlet, aralarında Yahudilerin de olduğu İstanbullu zengin işadamlarını, belli aralıklarla, *celepkeşan*lıkla görevlendiriyordu.

Bazı Yahudi işadamlarının sürülerle uğraşmaktan iflas etmelerinden sonra, Yahudi cemaati, bu yükümlülüğü bir vergiye dönüştürme yönünde girişimde bulundu; eldeki bulgular, bu konuda başarı sağlanıp sağlanmadığına dair bir ipucu vermiyor.

Celepkeşan, koyunları kasaplara satıyordu. 16. yüzyılın başlarında Yahudilerin tükettiği etin büyük bölümü Müslüman kasap

dükkânlarında, *şohetler** tarafından kesiliyordu. Sonraları, Yahudi kasapların payına düşen et, zaman zaman onlara ayrılan devlete ait mezbahalarda, yine *şohetler* tarafından kesilmeye ve etler daha sonra kasap dükkânlarına dağıtılmaya başlandı.

Mezbahacıların bazıları aynı zamanda *menaker*** (*kanadar*) idi; menakerlik zaman zaman kasaplar tarafından yapılırdı; ayrıca kasap ya da et dükkânı sahibi olmayan çok sayıda menaker de vardı.

Hazır etin fiyatı da yine katı devlet denetimine tabi olup, Müslümanlar ve Hıristiyanlar için kasaplığı çok kazançsız bir iş haline getiriyordu. İstanbul'un Yahudi kasapları için ise durum farklıydı; Yahudi diyeti kuralları nedeniyle, Yahudiler ete resmi rayicin üzerinde fiyatlar ödemeye hazırdılar.

Dahası, kasaplık, Yahudi cemaati tarafında et işiyle uğraşma yetkisi verilmiş az sayıda kişi tarafından denetleniyordu. Söz konusu tekel, resmi olmayan fiyatlandırmayla birleşince, Müslüman meslektaşlarından farklı olarak, Yahudi kasapları refaha kavuşturuyordu.[27]

Yahudiler değerli madenler ve taşlarla ilgili tüm mesleklerde, yalnızca İstanbul'da değil, Müslüman dünyanın her yerinde öne çıkıyorlardı. Söz konusu meslekler Yahudiler için çok cazipti, çünkü bu şekilde, değerini kaybetmeyen çevrilebilir bir formda yedek sermaye artırabiliyorlardı; gezinmenin ve yerinden edilmenin sık yaşandığı bir toplumda bu büyük bir avantajdı. Yahudiler, mücevhercilik, taş yontmacılığı, kuyumculuk ve gümüşçülük yapardı.

Almosnino'nun İstanbul'un harikalarıyla ilgili anlattıkları, mücevher üretiminin, Yahudi toplumu ve şehrin ekonomisi açısından taşıdığı önemi yansıtır; Almosnino, mücevherin, İstanbul'da üretilen, dışardan ithal edilmemiş tek hazır mal olduğunu yazmış. Şehirde başka hazır mallar da üretildiğinden bu yorum hatalı olsa da, İstanbul'un üretici rolünü gölgeleyen devasa, doymak bilmez tüketici şehir şeklindeki olumsuz imgesine iyi bir örnek oluşturur.

---

* Musevilikte, dini kurallara uygun biçimde kesim yapan kasaplar. ç. n.

** Musevilikte, yenilebilir (kaşer) hayvanların arka butlarının içindeki siyatik sinirin tek parça halinde çıkarılmış olması şarttır. Bu işin eğitimini alan ve bunu yapan kişiye menaker denir. ç. n.

Almosnino, İstanbul'daki zenginlerin çoğunun, değerli taşlarla süslü pahalı mücevherlerin üretimiyle uğraştığını yazmıştı. Bu, mali kaynakların ansızın gelen ekonomik krizlerle fiyatların düşmesine karşı dayanıklı olmasını gerektiren, sert iniş çıkışların yaşandığı, riskli bir işti; mücevherler kimi zaman itibari değerlerinin dört katına, kimi zaman üçte birine satılabiliyordu. Başlıca müşteriler, padişah sarayının mensupları ve nişan, evlilik gibi vesilelerle –kısmen sultanın ve çevresindekilerin gözüne girmek için, kısmen de statü sembolü olarak– bunları alan, o çevrenin ileri gelenleriydi. Çok yakında bir evlilik ya da nişan gibi etkinlik varsa, artan talep, fiyatları iyice tırmandırıyordu ve istenen her fiyat ödeniyordu.

Ancak etkinlik sona erdikten sonra, kimse mücevher almakla ilgilenmiyordu. Tüccarlar bir sonraki etkinliğe kadar servetlerini bağlayacak bir mücevher stoğuna yatırım yapmayı istemiyordu. Talep ve fiyatlardaki dalgalanmaların bir sonucu olarak, kuyumcular ya çok zengin ya da çok yoksuldu. Kriz dönemlerini atlatmaya yetecek kadar nakiti olmayanlar, mücevherlerini parçalayıp, değerli taşları büyük zararla satmak zorunda kalıyordu; bunlar sürekli olarak iflasın eşiğindeydi ve çoğu zaman maddi sefalete düşmekten kurtulamıyorlardı.[28]

Almosnino'nun edebi tasvirinden yaklaşık otuz yıl sonra yazılmış bir kanuni belge, az çok benzer biçimde, itibarlı, kazançlı ve rizikolu bir meslek tablosu çizer. Söz konusu belge, nadide güzellikte ve değerde bir mücevherin mülkiyetine dair Haham Yom Tov Tzahalon'a yollanmış bir sualdir. Mücevher, Galata'da hem bir usta, hem de önemli bir değerli taş eksperi olarak ün salmış olan, İstanbul'daki bir Yahudi kuyumcu tarafından yapılmıştı. Kuyumcu, ortaklığa büyük kazanç getireceği varsayılan muhteşem mücevherin üretimi için 20.000 akçe yatırım yapan Edirneli bir işadamı ile, sonra da 47.000 akçe değerinde yakut yatıran bir mücevher tüccarı ile ortaklık kurmuştu.

Ancak, kuyumcunun bu iki ortağı, onun ayrıca İstanbul gümrükleri mültezimi olan büyük kodaman Don Şelomo İbn Ya'iş'e 20.000 akçe borcu olduğunu bilmiyorlardı. Don Şelomo, nadide mücevheri haber alınca, borcunun güvencesi olarak onu kuyum-

cudan alma girişiminde bulundu. Ancak kuyumcunun ortakları Don Şelomo'nun niyetini öğrendiklerinde, bir dalavereyle, mücevheri kendileri ele geçirdiler. Bu olay gösteriyor ki, kuyumcu ne kadar büyük bir usta olursa olsun, kendine ait yeterli sermayesi olmadıkça işini elinde tutamıyordu ve sermayesinin olması bile başarısını garantileyemiyordu.[29]

İstanbul Yahudileri altın arıtma tesislerine sahiplerdi ve buradaki arıtıcılar da yine Yahudiydi. Değerli madenlerin fiyatların çok yüksek olduğu Acemistan'a akmasını önlemek için, rafine altının üretimi ve satışı devlet tarafından sıkı biçimde denetleniyordu. Bunun sonucunda, arıtıcılar altını gayrıresmi kanallardan satmaya çalışıyordu. Bu sıkı denetim bu sektörü öyle kazançsız kılmıştı ki, yetkililer, arıtma tesisini çalıştırması için cemaate zorla içlerinden birini seçtiriyordu (*tavan akçesi*).

İspanyol Yahudilerin gelmesinden önce İstanbul'daki darphanenin işletmesi çoğunlukla Yahudilerin elindeydi ve bu durum 16. yüzyıl boyunca devam etti. İşletme bazen tek bir işadamı tarafından, ama genelde ortaklarla yapılıyordu. Bu çok kârlı, ama aynı zamanda tehlikeli bir işti.

Bu işin sağladığı servet, kıskançlıklar yaratabiliyordu ve gerek işletmeci gerekse etrafındakiler için çok üzücü sonuçlar getirebiliyordu, ancak bu durum başarılı işadamlarını bu işin peşine düşmekten alıkoymuyordu.[30]

Değerli taşlarla ilgili bir diğer iş, sarraflıktı. Osmanlı İmparatorluğu'nda pek çok para birimi kullanıldığından ve Osmanlı parası bunların en yaygını olmadığından, piyasadaki her bir madeni paranın değerini belirlemek için bunu meslek edinmiş bir uzmana ihtiyaç vardı.

16. yüzyıl başında, İstanbul'daki sarrafların hemen hepsi Yahudiydi. Sarraflar sık sık ellerinden geçen paraların kenarlarını kırpmakla ya da ağırlık ölçerken hile yapmakla suçlanıyordu. Yahudiler, bu mesleği yasaklayarak kendilerini bu suçlamalara karşı korumaya kalktıkları zaman, İstanbul darphanesi tamamen kapanmıştı.[31] Bununla ilişkili bir meslek olan tefecilik, İstanbul Yahudileri arasında, Hıristiyan Avrupa'da olduğu kadar yaygın değildi.

Yine de bir sermaye fazlası sağladığından ve fazla inisiyatif gerektirmediğinden, yatırım yapmak için elverişli bir yöntemdi.[32]

Tekstil imalatı, Yahudilerin yaşadıkları her yerde benimsedikleri tipik bir ekonomik faaliyetti. Her ne kadar Yahudiler tekstilin tek bir dalında uzmanlaşmış olmasalar da, İstanbul'da daha çok ipek gibi lüks tekstil ürünlerinin üretimine yoğunlaştıkları açıktır. Yahudiler bilhassa ipek boyacılığında uzmandı.[33] Uzmanlaştıkları bir diğer ürün de, Avrupa'da angora olarak bilinen yumuşak, yoğun yündü (Türkçede *suf*, Ladino dilinde *camellotes*). Yünün hammaddesi Ankara Yahudilerinden satın alınarak, başka Yahudi tüccarlar tarafından İstanbul'a getirilir ve burada işlenirdi.[34] İstanbul Yahudileri ayrıca tabaklama alanında da faaliyet gösteriyordu. Hayvan derileri Anadolu ve Balkanlardan getirilir, başkentte işlenirdi.[35]

Yahudilerin geleneksel olarak ilgilendikleri yukarıdaki meslekler ve zanaat kollarına ilaveten, kaynaklar bu dönemde İstanbul Yahudilerinin sürdürdüğü başka pek çok işten söz eder. Yahudi terziler, marangozlar, eczacılar, fırıncılar, balıkçılar, kalaycılar, ayna imalatçıları, inci işlemeciler, camcılar, nalbantlar, top ve barut üreticileri, ressamlar, matbaacı ve ciltçiler, aktörler, dansçılar, müzisyenler ve akrobatlar vardı. Kısacası, Yahudiler her türlü işi yapabiliyordu.[36]

Yahudilerin ticaretin tüm alanlarında yer almaları biraz da esnaflık faaliyetleriyle ilişkiliydi. Malın üreticisi sıklıkla onun satışını da yapıyordu. Yahudi kadınlar, seyyar satıcılık yaparak, kendi ürettikleri nakış, dantel, işlemeli nevresim, düğme ve diğer malları pazarlarda satarlardı.[37] İstanbul'un ticaret sektöründe Yahudilerin en yaygın biçimde üstlendiği rol, kendi ürünlerini satan ya da tek çeşit mal üzerine yoğunlaşan küçük esnaflıktı. Bu esnaf, Yahudilerin ürettiği ya da ithal ettiği malları –giyime yönelik yün, ipek, brokar, kadife, düğme ve diğer süs eşyaları, mücevher ve değerli taşlar, baharat, cam ürünler ve her türlü yiyecek– satardı. Bunlar, elinde küçük bir mal stoku tutar ve az bir kârla yetinirdi. Mallarını şehir merkezinde toptancılardan alırdı. Dükkânı, bir Yahudi mahallesinde ya da bir pazarda, Müslüman ve Hıristiyanların sa-

hip oldukları dükkânların arasında, Hacı Paşa, Çelebioğlu veya Tahtakale'de, veya çalgılı bir meyhane ise, Balıkpazarı'nda olurdu.[38] Yahudi kadınları da yine kendi evlerinden küçük ölçekte tekstil ve giyim eşyası satışı yaparlardı.[39]

Bunların bir üst basamağında, kendi ürettikleri mücevher, kaliteli tekstil ürünü ve başka malları satan imalatçılar ile, başkalarının ürettikleri ürünleri satan büyük tüccarlar vardı. Bu tür geniş ölçekli işler yapanlar, İstanbul'un ticaret bölgesinin kalbi olan meşhur Bedesten'de dükkân kiralayabiliyordu.

İber Yahudilerinin şehre yerleşmesi Bedesten'deki Yahudi varlığını kayda değer ölçüde artırdı. 1489'da Bedesten'deki 126 sandıklı [sabit, daimi] dükkânın yalnızca beşi (% 3,9'u) Yahudiler tarafından işletiliyordu. 1516 yangını ardından Bedesten yeniden inşa edildikten sonra, 140 sandıklı dükkân ile yirmi sekiz köşe dükkânının (işporta) on sekizini (% 10,7'si) Yahudiler tutmuştu. Yahudilerce işletilen işyerlerinin oranının İber Yahudilerinin şehre yerleşmesinden sonra neredeyse üç kat artması, bunların İstanbul ticaretindeki öneminin gitgide artmasının göstergesiydi.[40]

Bedesten'e bitişik sokaklardaki Büyük Çarşı'da Yahudiler daha da fazla yere sahipti. Buranın loncalarından bazılarında, örneğin satencilerinkinde, Yahudiler baskın sayıdaydı; ipek tüccarlarınınki gibi bazı loncalarda da Yahudilerin sayısı çoktu. Yahudi dükkânları, Aya Sofya Camii'ne ait vakıfların gelirlerini hesaplamak üzere 1519-20'de yapılan araştırmada, kayıtlara geçmişti.

Bedesten'in doğu tarafında, kırk adet kuyumcu ve sarraf dükkânı vardı; bunların üçü Yahudilere aitti. Kuzeyinde, *Gelincik Pazarı* adı verilen, ev tekstili gibi çeyizlik ürünler satan otuz yedi dükkân bulunuyordu; bunlardan da yalnızca biri, bir Yahudiye aitti. Bedesten'in batı duvarının bitişiğinde yirmi sekiz adet dantelci dükkânı vardı; dördü Yahudilerindi.

Bedesten'in güney tarafındaki otuz dokuz dükkânın yarısı Yahudilere aitti. Bunların sıfatı –*hirfet al-yahuddiyyin* (Yahudiler loncası)– mesleklerinin ne olduğunu belirtmez, ancak, bunun giyim eşyaları için her türlü süsün satıldığı dantelciler pazarının bir uzantısı olduğunu varsaymak mantıklı olur. Bedesten'in yanı ba-

şında, ipek düğmeler ve dokumalar satan kumaş pazarı vardı (*hirfet al-kazzazin* ve *al-bezzazin*); buradaki altmış dükkânın dörtte biri Yahudilere aitti.

Kısaca, Bedesten'in 204 dış dükkânından kırk üçü (% 21'i) Yahudilerindi. İstanbul'un ticari merkezinin bu görece itibarsız kısmında, Yahudiler, yalnızca nüfuslarına oranla değil, mutlak sayılar bakımından da önemli bir role sahipti. Her ne kadar Kapalıçarşı'nın bazı kısımlarındaki dükkânların Yahudilerce sahiplenilmesine yönelik kısıtlamalar olduğuna dair bir veri bulunmasa da, Yahudilerin belli mesleklerde ve pazarın çok belirli kısımlarında yoğunlaşmış oldukları açıktır.[41]

Yahudi tüccarlar, bir diğer önemli ticaret merkezi olan Kapalıçarşı'nın doğusundaki Mahmutpaşa Dükkânları'nda[42] ve yaygın adıyla *Esir Pazarı* olarak bilinen güneydeki pazarda da güçlü bir varlık gösteriyordu.[43] 1595-97 araştırması, İstanbul'da Yahudilerin yer bulabildiği iki geniş ölçekli ticaret merkezinden daha söz eder: İnşaat odunu toptancılarının yer aldığı *Odun Kapısı* ve çok sayıda Yahudinin faaliyet gösterdiği Galata'daki eski tekstil pazarı *Longa*.[44]

İstanbul'un kimi Yahudi tüccarları, uluslararası ticarette, Nasiler ve Seguralar gibi daha büyük girişimcilerin hizmetlerinden yararlanıyordu. Bunlar, tüm Akdeniz'de ve hatta kimi zaman Afrika, güneydoğu Asya ve Doğu Avrupa'da faaliyet gösteren ithalat ve ihracatçılardı. Kimileri de, kervanlar Acemistan'dan geldikten sonra, Balkanlardaki panayırlara ya da Bursa'ya temsilciler yollarlardı.

Bir uluslararası tüccarın faaliyet alanı ne kadar genişse, yatırım için ona gereken para da o ölçüde artardı. Tercihi o yönde de olsa, tek bir malın ticaretine odaklanmak onun için avantajlı değildi. Kendisine kâr sağlayacak ne varsa, alıp satardı.

Uluslararası ticaretin en basit şekli, mallarını kervanla ya da (kendine ait veya kiralık) gemiyle yanında taşıyan gezgin tüccarınkiydi. Bunlar, 16. yüzyılın ilk yarısında yaygındı; bir kıtadan diğerine liman liman dolaşırlar, mal takas eder, özel anlaşmalar için ortaklık kurar, artık gereksiz hale gelen ortaklıkları bitirir, sarraflara

yatırım yapar ve yollarına devam ederlerdi. Başlıca ürünleri, Güneydoğu Asya ve Doğu Afrika'dan gelme inci, değerli taş, ilaç ve baharatlar; Afrika'dan gelme siyah köleler; Doğu Avrupa'dan gelme beyaz köle, bal, balmumu, tuz ve kürk; Avrupa'dan gelme kumaş, cam ve lüks mallardı.

İstanbul Yahudileri, bilhassa Avrupa'ya yün ve hayvan postu, Doğu Avrupa'ya şarap ve lüks mallar ihraç ediyordu. İstanbul başlı başına dev bir tüketiciydi; ticari alışverişinin çoğu satış değil alış yönündeydi ve şehirde üretilen mamullerin çoğu yine burada tüketiliyordu.[45]

Konuyla ilgili birçok etkenden dolayı, uluslararası ticaretin niteliğinde önemli bir değişim oldu: Bu ticaret gitgide, artık mallarıyla seyahat etmeyen uluslararası tüccarların oluşturduğu bir ilişkiler ağına dönüştü. Tüccarlar artık bunun yerine, kârların bir bölümü karşılığında işlerin bir kısmını yürüten başka ticaret merkezlerindeki partnerlerle (geçici ya da kalıcı) ortaklık kuruyorlardı.

Bunu yaratan etkenlerin ilki, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük bir dünya gücü haline gelmesi sonucu, İstanbul ve dünyanın diğer yerleri arasındaki ticaret hacminin büyümesiydi. Hint Okyanusu'ndan Ukrayna ve Tuna'ya, Kuzey Afrika'dan İran'a uzanan bu uçsuz bucaksız imparatorluğun başkenti olarak İstanbul, yurttaşlarının hoşlarına giden ne varsa satın alacak paraya sahip dev ve doyumsuz bir tüketiciydi. Ticaret geliştikçe –gezgin tüccarlardan acentalara ve ortaklıklara evrilerek– karmaşıklaştı.[46]

İkinci etken İber Yahudilerinin göçüydü. Her ne kadar Osmanlı Yahudileri Venedik ve Kefe gibi yerlerde zaten faaliyet gösteriyorduysa da, uluslararası ticarette asıl büyüme Kovulma'dan sonra gerçekleşti. Yurtlarından kovulan İber Yahudilerinin gelişi, pek çok ticaret merkezinde akrabaları ve tanıdıkları olan bir Akdenizli Yahudi cemaati yarattı; bu Yahudiler söz konusu bağlantılarını kullanarak, İstanbul'daki uluslararası ticaret hacmini artırdılar.

Osmanlı tüccarları arasında İber Yahudilerinin bulunması Venedik üzerinde etkili oldu ve İstanbul'daki Hıristiyan İtalyan işletmeler için hararetli bir rekabet yarattı; bu gelişme, ikincilerin şehirden çekilmesiyle sonuçlandı.[47] Öte yandan Osmanlı Yahudile-

ri, kesintisiz mal temini için İtalya'ya girmek zorundaydı. İtalyan limanları arasındaki rekabet (Osmanlı tüccarlarına İtalya'da verilen adla) Levanten tüccarların lehine işledi; 1534'te Papa, Ancona şehrinde bunlara ticaret hakları tanıyarak, İtalya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticareti Venedik'ten kendi sahasına çekmeye çalıştı.

Venediklilerle Osmanlılar arasındaki İkinci Venedik Savaşı (1537-40), o zamanlar büyük kısmı Ancona üzerinden sürmekte olan Venedik-Osmanlı ticaretini kesintiye uğrattı. Savaşın sonunda, Venedikliler ticareti yeniden kendi şehirlerine yönlendirmek için ve zafer kazanan Osmanlıları barındırmak zorunda olduklarından, ilk defa, Levanten tüccarların Venedik'teki varlığını resmen tanıdılar; bu tüccar grubu İstanbul ile İtalya arasındaki ticaretin ana dayanağı haline geldi.

Ancona şehri bu ticarette önemli bir rol oynamaya devam ediyordu; 1547'de Levantenlerin hakları genişletildi ve orada Yahudiliğe dönmüş olan Portekizli Yahudileri de kapsamına aldı. Ancak Portekizli Yahudilerin Ancona'daki bu en parlak dönemi, 1555'te, yeni tahta çıkan Papa IV. Paulus'un imtiyazlarını kaldırmasıyla son buldu; yirmi dört Portekizli Yahudi, dört ay süren işkenceden sonra, şehir meydanında kazığa bağlanarak yakıldı. Ancak bu trajik olay genel gidişatı durdurmadı. Levantenler Ancona'da ticarete devam ettiler ve Floransa (1549 ve 1551), Ferrara (1550 ve 1559) ve Urbino'da (1550 ve 1551) kendilerine Ancora'dakine benzer haklar tanındı.[48]

İtalyan ticareti, uluslararası ticaretle uğraşan Yahudiler için esas arenaydı. Bunların girişimleri her şeyden önce aile bağlarına dayanırdı. İstanbul'daki şirket kurucusunun bir oğlu, erkek kardeşi ya da yeğenini, şirketin ikinci ortağı olarak Venedik'e veya Ancona'ya yollaması en yaygın uygulamaydı; İtalya'da kurulan şube, en sonunda, bağımsız bir şirket haline gelirdi. Tesadüfen ayrı ticaret merkezlerinde bulunan aynı ailenin üyelerinin, uluslararası ticari ortaklıklar kurmaları, diğer örneklerdendi.[49]

Uluslararası ticaretin bir diğer önemli ayağı *fattoria* (sözcük anlamıyla, acente) idi. İstanbullu şirketin ticaret yapmak istediği

merkezde ikamet eden bir kişi, *fattor* yapılırdı. İstanbul şirketi acentaya mal yollar ve acenta onu satarak eline geçen parayla başka mallar alır ve onları anlaştıkları bir yere ulaştırırdı. Tüccar ile *fattor* arasındaki anlaşma çok esnek olurdu. *Fattor,* yaptığı satışın değeri üzerinden bir miktar yüzde alırdı; bu miktar, *fattor*'un sağladığı hizmete göre artardı.

Kimi zaman *fattor*, tüccar adına kredi alırdı. Ancak kredi üzerine faiz işletilmesine yönelik dini yasak, onları bir hileye başvurmaya –*polizza di cambio* (poliçe) kullanmaya– iterdi: Bu, madeni paranın bir yerden diğerine geçişini engelleyen bir belgeydi.

Elde edilen kâr, Osmanlı ve Venedik paraları arasındaki döviz kuru farkıyla kamufle edilirdi. Denizcilik sigortası da sağlandığı durumda, kâr oranı bir yandan sigorta için ödenen prim içinde gizlenerek, artırılırdı.[50] Bu uluslararası ticaret teknikleri Yahudi tüccarların faaliyetlerini gerek coğrafi, gerek finansal olarak büyütmelerine olanak sağladı ve onları İstanbul'daki diğer tüccarlardan daha avantajlı kıldı.

16. yüzyıl ortasında Fransız seyyah Nikolaus de Nikolai İstanbul'daki Yahudilerin sayısının inanılmaz derecede fazla olduğunu ve ticari faaliyetlerinin her geçen gün arttığını anlatmıştır. De Nikolai, Doğu Akdeniz civarındaki ticari faaliyetlerin ve paranın çoğunun onların elinde toplandığını ve lüks mallarla dolu olan dükkânlar ve mağazaların çoğunluğuna onların sahip olduklarını yazmıştı.[51] Ancak unutulmamalı ki Nikolai'nin tasvir ettiği dönem, imparatorluğun, İstanbul'un ve oradaki uluslararası Yahudi ticaretinin en parlak dönemiydi. İtalyanlar ticaretteki kalelerinin çoğunu kaybetmişti ve İngilizlerle Fransızlar şehirdeki ticari faaliyetlerine henüz başlamamış sayılırdı. Dahası de Nikolai'nin gözlemleri esas olarak Hıristiyan Avrupa ile ticaret yapan mağazaların çoğunluğunun yer aldığı Galata'da yaptığı gezintilere dayanıyordu. Nikolai, bu yüzden, ticaretin ağırlıklı olarak Yahudilerin kontrolünde olduğu ve sayılarının inanılmaz ölçüde fazla olduğu izlenimini edinmişti.

Pek çok insan kâtip, tercüman, muhasebeci, satıcı, tellal vb. olarak uluslararası ticaret sektöründe çalışıyordu. Bunların çoğu

Yahudiydi ancak tüccarlarınkinden tamamen farklı bir sosyal sınıfa mensuptular.[52] Bu düşük gelirli çalışanlar, günlerinin çoğunu İstanbul rıhtımlarında geçirir, ağır işlerle uğraşırlar ve bir gün kendilerinin de tüccar olacakları hayalini kurarlardı.

Uluslararası tüccarların birkaçı öyle zenginleşmişlerdi ki, bunlar, Romaniot işadamlarını örnek alarak, iltizam ve gümrük vergisi kiralama işine yatırım yapmaya başlamışlardı. Bu alana Kovulma'dan yalnızca dört yıl sonra, 1496'da girmişlerdi. O yıl, Mordekhai İbn Sason ve ortakları, Tuna limanlarının rıhtımları ve tuz ticaretinden elde edilen *mukata'a* gelirini kiraladılar. Bedeli beş milyon akçe idi ve Sason doğal olarak bu miktarı toplamayı başaramadı. 1509 yılına kadar hapis yattı; bu süre boyunca borcunun bir kısmını kapattı ancak hapisten çıkmak için Müslümanlığa geçmek zorunda kaldı.[53] Bu olay, iltizamcılık işine giren yeni kuşak İber Yahudisi işadamlarına pek tipik bir örnek oluşturmasa da, bir işadamının bu işte ancak epey bir miktar likit sermaye elde ettikten sonra başarılı olabildiğinin kanıtıdır.

İstanbul'daki Romaniot Yahudiler, en azından 1540'lar ve 1550'lerde Portekizli Yahudilerin bol miktarda likit aktifle şehre gelişlerine kadar, iltizamcılık ve gümrük vergileri kiralama işine devam ettiler. İber Yahudilerinin çoğunlukta olduğu başka merkezlerde ise, İber Yahudileri yeterince sermaye birikimi sağlar sağlamaz bu sektörü devraldılar ve Romaniot Yahudiler diğerlerine karşı hiçbir avantajdan yararlanamadılar.

İstanbul'daki Romaniot işadamları Tuna ve Marmara Denizi limanlarının gümrük vergileri üzerindeki tekellerini yeniden ele geçirmek için büyük çaba harcadılar. Yeni ortaklar ve garantörlerin alınması için ihtiyaç duyulan karmaşık örgütsel düzenlemeler ve şiddetli rekabet, sermayedarların uzun erimli ekonomik planlamalara bel bağladığını gösteriyor. Buna ilaveten, liman gümrük vergilerinin kiralanması, mal akışı konusunda bilgi toplamanın en iyi yoluydu; doğru malumat, mantıklı ve kazançlı yatırımlar yapılmasında en önemli etkenlerden biriydi ve bu işadamları bu malumatı edinmek için iyi bir konumdaydı. Garantörlerin hepsi tüccardı ve gümrük vergisi mültezimlerinin kendileri de ticaretle uğraşıyordu.[54]

Romaniotların iltizam sektöründeki payı, bilhassa Nasi Sülalesi'nin bu alana girmesiyle küçüldü. Nasi ailesinin finansal likidite sorunu yoktu; iltizamcılığa gerekli parayı bulmak için ortaklara ihtiyaçları yoktu ve Osmanlı yetkilileri ile iyi ilişkiler içindeydiler.

Sonuçta Don Yosef Nasi, imparatorluk ile Moldavya ve Polonya arasındaki şarap ticaretinin, imparatorluk içindeki şarap satışının ve Polonya'dan balmumu ithalinin *mukataa*sını elde etti. Don Yosef (Dük unvanının yanı sıra), Náksos ve adalar grubunun vergilerini toplama hakkı kazandı ve Doña Gracia Nasi, Taberiye ve çevresinin *iltizam*ını (vergilerini toplama hakkını) edindi. Don Yosef, Aharon de Segura ile birlikte, Foça'daki şap yataklarının mültezimliğini yaptı.[55] Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu arasında 1569'da doruğa çıkan krizde, Nasi ailesinin çıkarlarının da etkisi vardı; Osmanlı Devleti'nin resmi görüşüne göre, mesele aynı zamanda iltizam sistemiyle bağlantılıydı.

İstanbul'a yerleştikten sonra, Don Yosef Nasi, Fransa'da bulunan Nasilere ait değerli varlıklarını geri alma girişiminde bulunmuştu. Fransızlar, Nasilerin Hıristiyan olduklarını açıkça iddia ettikleri halde gizli gizli Yahudi olarak yaşadıklarını ve böylelikle söz konusu sermaye üzerindeki haklarını kaybettiklerini öne sürüyordu.

II. Selim'in tahta çıkmasından sonra, Nasi, Osmanlının Fransızlar üzerindeki baskılarını yoğunlaştırmayı başardı; 1568 yılı sonunda Osmanlılar, Fransız devleti Nasi ailesinin Fransa'daki servetinden vazgeçene kadar, Osmanlı sularında Fransız bayrağı taşıyan tüm gemilerin alıkonulması emrini verdi.

Osmanlının görüşüne göre, Don Yosef Nasi birkaç mukataa (iltizam birimi) satın almayı planlıyordu ve dolayısıyla Fransa'da varlıklarına haksız yere el konması Osmanlı İmparatorluğu'na büyük zarar veriyordu.[56] Don Yosef Nasi'nin ölümünden sonra, onun yerini başka Sefardi sermayedarlar aldı. En sonunda, Romaniot girişimciler Portekizli sermayedarlar karşısındaki üstünlüklerini kaybettiler.

Sonuç

Tüzel bir kişi olarak görülen İstanbul Yahudilerinin ekonomik durumu, kendi içlerinde son derece farklılık gösteriyordu. Bazı Yahudiler –tüccarlar ve mültezimler, saray doktorları ve Osmanlı sarayı ile sıkı bağları olanlar– çok zengindi; taş saraylarda otururlar, köleleri ve kadın hizmetçileri olur, ipek ve kadifeler giyerler, dış ülkelerden gelme lüks mobilyalar ve eşyalar içinde yaşarlardı.

Diğer tarafta ise, boğaz tokluğuna çalışan işçiler vardı; bunlar aileleriyle birlikte, başka pek çok ailenin paylaştığı ahşap bir evde, tek bir odada yaşarlardı. Bunlar mahrem alandan, temiz havadan neredeyse yoksun, kötü sağlık koşulları içinde, sürekli yangın ve bulaşıcı hastalık tehlikesi altındaydılar. Tipik bir işçinin yalnızca bir iki elbisesi olup, mobilyaları daha ziyade ucuz kilimlerden ibaretti. Yalnızca Şabat günlerinde et yerlerdi. Bir işçinin on çocuğundan ikisi ölmeden yetişkinliğe erişse, o işçi kendini şanslı sayardı. Kendisi kırk beş-elli yaşına eriştiğindeyse, yaşlı bir adam olarak görülürdü.

Şehrin, imparatorluğun, hatta dönemin dünyasının genel sosyo-ekonomik görünümü çerçevesinden bakıldığında, İstanbul Yahudilerinin ekonomik koşullarıyla ilgili başka saptamalar yapılabilir. İstanbul Yahudilerinin yürüttüğü mesleklerin oluşturduğu zengin yelpaze, onların ekonomik fırsatlarının çok geniş bir alanı kapsadığını ve bunun yalnızca Müslümanlara kıyasla böyle olmadığını gösterir. Her ne kadar Yahudilerin diğerlerinden çok daha öne çıktığı bazı iş alanları olsa da, belli etnik grupların üyelerini belli mesleklerin dışında tutma yönünde baskı ve gayretlerin olduğuna dair herhangi bir bulgu yoktur. Bu durum, Osmanlı toplumunun ahlaki yapısının, ticaret ve zanaattan ziyade, askeri ve idari kariyere önem vermesiyle ve İstanbul'da yönetici elitle doğrudan ilişkili olmayan Müslümanların sayısının 15. ve 16. yüzyıllarda, sonraki yüzyıllara kıyasla pek fazla olmamasıyla açıklanabilir. Ancak, loncaların kendi içlerindeki etnik değişimleri hesaplamamıza izin verecek verilere sahip olmadığımızdan, bu ispatlanmamış bir tez olarak kalıyor.

Olası bir diğer yorum, şehrin coğrafi genişleme ve ganimet akışından dolayı sahip olduğu görece refahtır. Engin mali kaynaklara sahip bir yönetici elitin varlığı, herkes için yeterince kazanç doğurmuş olabilir, dolayısıyla belli bir meslekte diğerlerini dışlamak için rekabet etmek yönünde büyük bir saik doğmamış olsa gerektir.

İber Yahudilerinin Osmanlı-İtalyan arenasındaki faaliyetleri, Philip Curtin'in ticaret diasporası diye tanımladığı şeye iyi bir örnek olabilir. Curtin'in tanımına göre, bu tür diasporanın başlıca iki özelliği, var olmak için bir devlete ihtiyaç duymaması ve değişimler geçirinceye kadar kültürel uzlaştırıcı rolünü oynamasıdır.[57] İlk özellik, Sefardilerin Akdeniz dünyasındaki faaliyetleriyle tam tamına bağdaşır görünüyor. Ancak, faaliyetlerini sürdürmeleri için birleştirici bir siyasi çatıya ihtiyaçları olmadığı aşikâr olsa da, Osmanlılar tarafından onlara sunulan özel siyasi koşullar olmasaydı, uluslararası ticarette önemli bir etken olarak ortaya çıkmalarının düşünülemeyeceği kesindir.

Curtin'in ticaret diasporası için tanımladığı ikinci özellik, onun sosyo-ekonomik olarak uzun ömürlü oluşunu, kültürel uzlaştırıcılık rolüne bağlar. Ticaret diasporası, başarısını, üyelerinin, faaliyet gösterdikleri merkezler arasında kültürel farklılıkları uzlaştırma konusundaki becerisine borçluydu. Ladinoların durumunda, bu kez Osmanlı tebaası olarak faaliyetlerine devam ettikleri Hıristiyan Avrupa'da, oralılarla ekonomik bir köprü kurmalarına izin veren şey, anavatanlarının kültüründen getirdikleri bilgi birikimiydi.

Böylelikle, bunlar iki dünya arasındaki kültürel farklılıkları uzlaştırdılar; ancak, bu rolü, farklılıklar ortadan kalkana kadar değil, kendileri, faaliyetlerini kolaylaştıran kültürel özgünlüklerini kaybedene kadar sürdürdüler. Asimile oldukları anda, avantajlı konumlarını kaybettiler ve yerlerini diğer Ladino göçmenler aldı. Bu dönemin sonuna gelindiğinde bu süreç hâlâ devam ediyordu.

Doğrusu bu, bilhassa 16. yüzyıl için çok cazip bir tez. Öte yandan, bu alanda Ladinoların ağırlığının, biraz da devlet faaliyetiyle oluşturulduğu unutulmamalıdır. Bu diasporanın olanaklarını artıran ve kapsamını genişleten şey, Osmanlının kapitülasyonlar siste-

mine ilişkin yorumu ile o dönemdeki gücünün bir bileşkesi idi.[58] 16. yüzyılın son otuz-kırk yıllık diliminde, Ladinoların bilhassa İtalyan devletleriyle iletişim ağını kısıtlayan ve nihayet 17. yüzyılda bu ağın Hıristiyan Avrupa'dan Doğu'ya doğru kaymasını sağlayan da aynı kapitülasyonlar sistemi olacaktı.[59]

15. yüzyıl sonunda Romaniot sermayedarların iltizam sistemindeki görece etkili rolü ve 16. yüzyılın ilk yarısında bunların uluslararası ticareti bırakması da yine Curtin'in bakış açısından açıklanabilir. İber Yahudileri İstanbul'a vardıklarında Romaniotlar çevrelerindeki kültürle bütünleşmişlerdi bile; uluslararası tüccarlar olarak diğerlerine kıyasla sunabilecekleri pek az şey vardı. Para tek başına yetersizdi, bu yüzden, kamu varlıklarının mültezimliğine yatırım yaptılar.

XI

Seçkin Kültür ve Popüler Kültür

Seçkinlerin Kültürü mü, Seçkin Kültür mü?

İstanbullu Yahudilerin düşünsel ve yaratıcı dürtüleri ile bu yaratıcılıklarının ürünlerinden yararlanma ihtiyacı, onları bu türden faaliyetlere yöneltiyordu. Bu faaliyetlerin bazıları daha asil ve zarif olup, uğraşanlarını onurlandırıyordu; daha düşük yetilerin ifadesi olan diğerleri ise, bunlarla uğraşan kişileri toplumun en alt katmanlarına itiyordu. Bu faaliyetler, zamanın toplumu tarafından sınırları çizilen seçkin kültürü ve popüler kültürüyle, 15. ve 16. yüzyıl İstanbul Yahudi cemaatinin değerler sistemi bağlamında incelenmelidir.

Halihazırdaki bilgilerin öğrenilmesi ve yeni bilgilerin yaratılması, bazı alanlarda çalışan insanlar tarafından soylu ve yüce faaliyetler olarak tanımlanıyordu. Bu tür faaliyetlerin olduğu en az üç alan vardı. Birincisi, Museviliğin geleneksel kutsal metinlerinin öğrenilmesi, yorumlanması ve yayılmasıydı: Tevrat, Mişna ve Talmud, Tevrat ve Talmud ile Kitabı Mukaddes'in diğer kitaplarına dair sonraki yorumlar ve tefsirler ve Talmud'un kanonize edilişin-

den beridir oluşturulmuş engin literatür, bu metinler arasındaydı. Söz konusu faaliyet, hukuki sorunların Yahudi hukukuna dayanarak çözülmesi, Osmanlı şehir hayatının gündelik koşulları ve Yahudi hukukunun emirleri arasındaki çatışmanın yarattığı *halakha* merkezli sorunların çözülmesi ve yukarıda adı geçen geleneksel Musevilik metinlerindeki karmaşık ayetler ve ifadelerin, yalın, gerçekçi ve mantıklı açıklamalarının yapılmasını içeriyordu. Bu alanda çalışmak, yaşı ve öğrenme kapasitesine bağlı olarak her Yahudi erkeğe açıktı ve son derece itibar görüyordu.

İkinci faaliyet alanı, Yahudi mistisizmi *Kabala* idi: Yani, evrenin sırları, bilhassa Yahudi halkının o evren içindeki rolünün gizli anlamı üzerine düşünmek ve bunu yorumlamak. *Kabala*'daki yöntemler ve terimleri kullanarak geleneksel metinleri açıklamak, bu faaliyetin bir parçasıydı. Ortadoğu Yahudi toplumunda mistisizmin kökleri çok eskiye dayansa da[1], İstanbul'da, 15. yüzyıl sonundan önce bu konuyla uğraşan birileri olduğuna dair kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Söz konusu gelenek, 13. yüzyıl ve 14. yüzyılın ilk otuz yılında İspanya'da filizlenmiş[2] ve İstanbul'a İspanyol bilginler tarafından getirilmiştir.

İspanya'da Yahudi mistisizmi, bilginler tarafından Maimonides'in Aristotelesçi felsefesine tepki olarak geliştirilmişti. 13. ve 14. yüzyıllarda, İspanya ve Güney Fransa'da, onun yazdıkları üzerine tartışmalar yürütülüyordu.[3] Sonunda, Aristoteles felsefesine yönelik aktif bir ilgi, Yahudi toplumunun yüksek tabakaları ile orta ve alt sınıflar arasında bir hizipleşmenin bir bileşeni haline geldi. Yahudi-İspanyol aristokrasisinde gözde entelektüel ilgi alanı, İbn Rüşd'ün (Averroes) Aristoteles üzerine yorumlarıydı: İbn Rüşd, bir başlangıcı ve bir sonu olmayan, öbür dünyanın, cennetin ve cehennemin olmadığı bir ebedi evren, ebedi zaman ve ebedi insan varoluşundan söz etmiş ve çeşitli dinler arasında aslında bir fark olmadığını ima etmişti.

Aslında din, insanın, evrenin gizemi karşısında yaşadığı şaşkınlığın ilkel bir ifadesi olarak görülüyordu. İbn Rüşdcülük, dolaylı olarak, tüm Batılı dini fikirlerin temelini oluşturan ödül ve ceza mefhumunun saçma olduğunu söylüyordu; İbn Rüşd ile

hemfikir olmak, tüm tektanrıcı dinlere göre heretiklik demekti ve bazı çevrelerde, Yunan felsefesi başlı başına heretiklikle eşanlamalı tutulur olmuştu.[4] Yine de, İbn Rüşdcü fikirler, onu benimseyen insanların fazla tereddüt ve vicdan azabı yaşamadan Hıristiyanlığa geçmelerine olanak sağlıyordu. Her şeyin yalnızca burada ve şu anda var olduğunu düşünen bu insanlar, gerçekte inanmadıkları bir dinden, yine inanmadıkları bir başka dine geçmekte herhangi bir zorluk çekmiyordu. Yahudi mistik bilgisi, bu fikirlere yanıt olarak doğmuştu.[5]

Kovulma'dan hemen önceki kuşakta, İspanya'da mistik fikir üretimi uzun zamandır en üst noktasında değildi – ancak, İspanya'dan kovulma ve Portekiz'de zorla din değiştirmelerden sonra, İber Yahudi Diasporası içinde, bu öğretiler hızla canlandı. Gerşom Şolem ve takipçileri tarafından öne sürülen ve geniş kabul gören bir teze göre, bu canlanmanın nedeni, Yahudi halkının yakın geçmişte yaşadığı felaketler ve talihsizlikleri açıklamaya ve gerek kişisel gerekse ulusal düzeyde bir avuntu bulmaya duyduğu ihtiyaçtı; mesih coşkusu, bu ihtiyacın dışavurumuydu.[6] İbn Rüşdcülük, felakete neden olan günahlardan biri olarak görülüyordu; dolayısıyla aranan tefsirin, mantıklı değil mistik –yaratılışın gizli anlamını ortaya koyacak ve evrendeki gözle görülür çelişkileri uzlaştıracak– bir tefsir olması doğaldı.

Son yıllarda, Yahudi mistisizminin dirilişine yönelik daha karmaşık bir bakış, Moşe İdel tarafından ortaya konmuştur. İdel, Kovulma sonrası kuşağın Kabalacı ideolojisi üzerinde Kovulma'nın etkisini olabildiğince azımsama eğilimindedir. O, bu entelektüel söylemin dirilişini, felakete bir açıklama getirme ya da kefaret beklentisinde avuntu bulma ihtiyacına değil, kovulanların, kaybettikleri dünyanın ruhani mirasını toplayıp, düzenlemek ve neşretmek yoluyla gelecek kuşaklara saklama yönündeki kaçınılmaz gereksinimlerine bağlar. İdel tarafından vurgulanan bir diğer sebep de, kovulanların, yerleştikleri yerlerde var olan mistisizm biçimlerine karşılık kendi mistisizmlerini oluşturma ihtiyacıydı.[7]

Üçüncü faaliyet alanı, genelde Yunan bilgeliği olarak anılan yabancı ilim –temel Yahudi metinleri dışındaki tüm bilgiler– idi.

Yunan felsefesi, bu felsefenin (çok büyük bir kısmı ortaçağda Yahudi bilginler tarafından yapılmış olan) çevirilerinin oluşturduğu uçsuz bucaksız literatür ve buna ilişkin yorum ve eleştiriler bu ilim alanına dahildi. Bu entelektüel faaliyetin değerine ilişkin ortak bir görüş yoktu; bazı bilginler tarafından bu, pratikte değilse de prensipte, diğer iki alandan daha önemsiz bir ruhani arayış olarak değerlendiriliyordu. Buna rağmen çok büyük ilgi görüyordu ve geleneksel Musevilik bilgisi ve mistisizmi ile ilgilenen din bilginlerinin pek çoğu Yunan felsefesini de araştırıyordu.

Yunan felsefesi, (evreni, oradaki rolü dini emirlere uymak olan insanların açıklayamayacağı, Tanrı tarafından oluşturulmuş bir bilmece olarak kabul eden) geleneksel Musevi literatüründen ve (evreni, yalnızca sınırlı sayıda bilginin anlayabildiği doğaüstü bir dil ve gramer aracılığıyla açıklayan) mistik yaklaşımdan farklı olarak, dünyayı akılcı bir biçimde anlamlandırmaya çalışıyordu. Esasında, ne mistisizm, ne de felsefe, geleneksel Yahudiliğin katı düşünme biçimiyle uyuşmuyordu; zira, her ikisi de, insanlar için gizli ve anlaşılmaz olması tasarlanmış bir kutsal dünyayı anlamaya çalışıyorlardı.

Dahası, Yunan felsefesine şüpheyle yaklaşılıyordu çünkü o, masum inananlar için mistisizmden daha tehlikeliydi; düşünen bireyler için Yunan felsefesi çok çekiciydi ve mistisizmden farklı olarak, dinin uygulamaya yönelik emirlerinin o kadar önemli olmadığı fikrine varılmasına yol açabilirdi. 12. yüzyıl İspanya'sında yazılmış olan Haham Yehuda HaLevi'nin "Sözlerin Mire Gömülü" şiiri, ortaçağ Yahudi bilginlerinin kuşaklar boyu Yunan felsefesine yönelik yaklaşımlarının açık bir ifadesiydi. HaLevi okuyucularını şöyle uyarıyordu: "Meyve vermeyip yalnızca çiçek veren Yunan Bilgeliğine kendinizi kaptırmayın." (24. dize)

Yunan felsefesi öğrenmenin İber Yarımadası'ndaki feci olaylara yol açan asıl günah olduğu fikrinin, en azından kovulanları, bu meşgaleye girişmekten alıkoyması beklenirdi. Ancak, insan zihnini kafese tıkmanın imkânsız olduğu görüldü: O zihin, dinini açıkça yaşayabilmek için İber Yarımadası'nı terk etmiş olan, içtenlikle dinine bağlı bir Yahudininki olsa bile.

Bazı bilginler, entelektüel arayışlarını haklı çıkaracak gerekçeler ve açıklamalar bulurken, diğerleri felsefeyi entelektüel dünyalarının doğal bir parçası olarak gördü ve davranışlarına bahane bulma ya da onu haklı gösterme ihtiyacı duymadı. Bu ikinci tavrı, İber Yarımadası felaketi deneyiminden etkilenmemiş olan Romaniot Yahudilerin göstermesini beklerdik. Oysa felsefe öğrenimi kültürleri aşıyordu ve bu bilgiler, milletler, etnik gruplar ve farklı dilleri konuşan insanlar arasında serbestçe dolaşıyordu. 1470'ler ve 1480'lerin bilginleri, örneğin Sefardi olduğu açıkça belli olan Katalan Haham Hanokh Saporta[8], kendini iyice felsefeye vermişti. Kendisi, bildiklerini öğrencisi Haham Mordekhai Komotiyano'ya (1402-1482) aktardı.[9] Komotiyano'nun çalışmaları hakkında epey bilgimiz var; düşünsel yazılarının çoğu Yunan felsefesiyle ilgili olsa da, bunların, dinin normatif sınırlarından çıkmayan Yahudi filozofların yolundan herhangi bir biçimde saptığı söylenemez.

Bunun bir örneği, Komotiyano'nun bir Tevrat tefsiri olan *Keter Torah* adlı kitabıdır ve aynı şey onun, Haham Avraham İbn 'Ezra'nın eserleri üzerine yazdığı tefsir için de söylenebilir. Bu kitapların yanı sıra Aristoteles ve Maimonides üzerine yazdığı bir tefsir olan *Milot Ha-Higayon* (Mantık Terminolojisi) ve *Guide for the Perplexed* [Maimonides-*Delâlet-ül-Hâirin* (Kafası Karışıklar İçin Kılavuz)] üzerine yazdığı yorumlar, bu eserlerin dönemin ihtiyaçlarına uyarlanmış ve ayrıntılandırılmış yeni yazımlarıydı.[10] Buna ilaveten, kendisi, aritmetik, saat yapımı ve tamiri, ve *astrolabio* konularında çeşitli eserlerin[11] ve astronomi konulu kitapların yazarıydı.[12] Haham Şalom ben Yosef Anavi, felsefe, matematik ve astronomide büyük bir uzman olarak tanınıyordu. Kendisi, Aristoteles'in *Fizik* adlı eseri üzerine bir tesfir yazmış ve bir aritmetik kitabını Arapçadan İbraniceye çevirmişti.[13] Gerek Eliyahu Mizrahi, gerekse Haham Eliyahu HaLevi'nin yazdıkları, felsefe çalışmalarının Romaniot bilginler arasında yaygın ve çok revaçta olduğu varsayımını destekler.

Ancak bu faaliyetlerin çoğu, İstanbul'daki ortalama bir Yahudi'yle herhangi bir biçimde buluşmuyordu, dolayısıyla bilginler, bazı pratik kaygılarla çatışana dek, ilginç buldukları herhangi bir

konuyla serbestçe uğraşmak için epey sınırsız bir alana sahipti. Elbette ki bir entelektüel faaliyet biçiminin saygın, diğerinin değersiz bulunması kimi zaman kişisel, kimi zaman kültürel-etnik, kimi zaman da siyasi bir değerlendirmenin sonucuydu.

Kapsali'nin hayatının son yıllarında, Karayime eğitim verme hakkı üzerine çıkan şiddetli tartışma, Haham Moşe Kapsali ve Haham Eliyahu Mizrahi gibi Romaniot bilginlerin bakış açısından entelektüel uğraşlar arasındaki hiyerarşinin ne şekilde olduğuna dair ilginç bir kavrayışı ortaya koyar. Mesele hiç kuşkusuz bir siyasi tahakküm meselesiydi. Karayim, özel takvimlerini düzenlemek için ihtiyaç duydukları astronomi ve aritmetiğe büyük ilgi gösteriyordu. Bunlar, bu bilimlerde ustalaşmak için büyük miktarda paralar harcamaya hazırdı ve kendilerine öğretmenlik yapan Rabaniyim bilginleri el üstünde tutuyordu. Ancak, Rabaniyim liderler içindeki bir fraksiyon, Karayimin bu bilgilere erişiminin engellenmesini istedi. Söz konusu fraksiyonun hem (yoksul olduklarından daha itaatkâr ve yumuşak başlı olacak olan) bilginleri, hem de (pek çok Rabaniyim Yahudiden alacaklı olan) Karayimi denetleme arzusu, bu iktidar mücadelesini keskinleştiriyordu. Böylelikle, Karayim karşıtı fraksiyon, Karayime başta Tevrat, Mişna, Talmud, *alaha* ve *agada* gibi konuların, bunun yanı sıra, "Yeryüzünden silinesice Yunan bilgeliğinin" –mantık, fizik ve metafizik, matematik, astronomi, ahlak, müzik vb.nin– öğretilmesinin yasaklanmasını talep etti.

Bunların beyanlarındaki, başta yanı sıra ifadeleri, bu öğretilerin her ikisine karşı eşit biçimde yasak talep etmelerine rağmen, geleneksel Rabaniyim Yahudiden alacaklı olan Karayimi denetleme Yahudi ilmine, Yunan felsefesi ve diğer konulara kıyasla ne denli önem atfettiklerine işaret eder. Haham Eliyahu Mizrahi, Karayime Yahudilik dersleri verilmesinin tartışılabileceğini, çünkü bu derslerin Tanrı yaratısını temel aldığını, Yunan bilgeliğinin ise tarih boyunca öğretilmiş ve bir ulustan diğerine aktarılmış bir insan yaratısı olduğundan bir sorun teşkil etmediğini bildirdi. Dahası, bu bilgiler özü itibarıyla daha alçak olduklarından, onların başkalarına öğretilmesini yasaklamak anlamsız olurdu.[14] İstanbul'da hem Romaniot hem Sefardi bilginler söz konusu araştırmalarla uğraştı-

lar[15]; yine de, bunlar herkes için uygun görülmüyor ve genelde tehlikeli olduğu gerekçesiyle kabullenilmiyordu.

Meçhul bir bilgin, Yunan felsefesi öğrenmeye kalkışan her kimse onun heretik olduğunu beyan ettiğinde, bu beyan, İstanbul Romaniot cemaatinin lideri (*rav ha-manhig*) olarak Haham Eliyahu Mizrahi'nin yerine geçen Haham Eliyahu HaLevi'den sert tepki aldı. HaLevi, bilginin özü itibarıyla özgür olduğunu ve Tanrı'nın insana yanlış ve doğruyu ayırt edebilmesi için göz ve kulak verdiğini bildirdi. HaLevi bir yandan da kendi öğrencilerine Yunan felsefesinden uzak durmalarını tavsiye etti. Onların yeterince eğitimli olmadıklarını ve bilginin bu alanını kavramaları için gerekli donanıma sahip olmadıklarından, doğru yoldan sapabileceklerinden korktuğunu söyledi.[16]

Yunan felsefesinin öğrenimi konusunun yarattığı gerilim, 1570'lerde dahi dinmemişti. Kudüslü şair ve kantor Menahem de Lonzano, 1575 yılı boyunca, İstanbul'u ziyareti sırasında, ne zaman ve kim tarafından olursa olsun felsefe öğrenilmesine karşı bir polemik olan *Derekh Hayim* (Yaşam Şekli)[17] adında bir kitap yazdı.[18] Ona göre, Rav Şemuel ben Hofni, Maimonides, Haham Levi ben Gerşom, Haham Avraham İbn 'Ezra, Haham Yosef Alvo ve Haham Bahai İbn Pakuda gibi büyük bilginler bile, "yanlışın ağına düşmüşler"di; dolayısıyla, buradan çıkarılacak doğal sonuç, kendi zamanının sıradan insanlarının bu çalışmalara girmelerine izin verilmemesi gerektiğiydi.[19]

Lonzano, felsefe ile uğraşmaksızın kusursuzluğa erişmiş büyük bilginlere, kendi döneminin üç devini –Haham Yosef Karo, Haham Şemuel de Medina ve Haham Yosef İbn Lev'i– örnek gösteriyordu.[20] Kendisi, İstanbullu bilginlerin *pesakim*'in (*halakha* konulu meselelerde, Alfasi, Rabenu Aşer, Maimonides ve Haham Yosef Karo'nun katkılarıyla oluşturulmuş nihai hükümlerin) öğrenilmesinin yeterli olduğu ve Talmud'un çalışılmasının, Yunan felsefesine ayırabilecekleri değerli vaktin ziyanı olacağı yönündeki beyanlarını eleştiriyordu.[21] Lonzano, Tevrat eğitimini tamamlamak ve ilerletmek için *Kabala*'nın öğrenilmesini tavsiye ediyordu.[22] Lonzano'nun yaptığı eleştiri, kuşkusuz onun son derece katı ve muhafa-

zakâr olarak tanımlanabilecek kişisel değerlerine dayanıyordu.[23] İstanbullu bilginler, öğrencilere sunulacak bilgileri titizlikle eliyorlardı.[24] Buna rağmen, İstanbul'un, bir mistik merkez veya bir Tevrat çalışmaları merkezi olmayıp, daha ziyade Yunan felsefesinin araştırıldığı bir merkez olduğu görülür.

16. yüzyıl İstanbul Yahudilerinin kültürel zenginliği, 1504'te David ve Şemuel Nahmias kardeşler tarafından şehre ilk kez getirilen İbranice matbaanın veriminden anlaşılabilir. Bu kardeşler İspanya'da matbaacılık yapmışlardı ve İstanbul'a göç ederken İbranice hurufat takımları ve diğer meslek malzemelerini de yanlarında getirmişlerdi; mirasçıları ve işçileri 1530 yılına kadar bu işi aktif olarak sürdürdü. Onları 1547'ye kadar bir matbaa işleten Gerşom Sonçino ve oğlu Eli'ezer takip etti. 1548 ve sonrasında, aralarında Parnas ha-Rofe sülalesinden Moşe ben El'azar, Şemuel ben Hayim Aşkenazi Halitz, Avraham ben Şemuel Kohen Misanguani Aşkenazi ve Yosef ben Şemuel HaLevi Hâkim'in de olduğu başka matbaacılar şehirde faaliyet gösterdi.

1504-1566 yılları arasında, İstanbul'da en az 126 İbranice kitap basıldı.[25] Bu kitapların çeşitliliği, her şeyden çok, İstanbullu Yahudilerin karmaşık ve renkli kültürel dünyasının bir yansımasıdır. Matbaacı ve yayıncıların, en azından bu endüstrinin başlangıç yıllarında, doğal olarak, hukuki ve *halakha* içerikli Yahudi literatürünün temel risalelerinin yayımlanmasına ağırlık verdikleri düşünülebilir. Böyle kitapların yayımlandığı her ne kadar doğru olsa da, yayımlananlar yalnızca bu türden kitaplar değildi. Raşi'nin tefsiriyle Tevrat (1505-06)[26], ve aralarında Haham Ya'akov ben Aşer'in *Arba'at ha-Turim*'i (1504)[27], Avraham İbn 'Ezra'nın Tevrat tefsiri (1514)[28], Ya'akov ben Aşer tarafından yazılmış bir tefsir(1514)[29], Haham Moşe ben Nahman tefsiri (1522)[30], Haham İtzhak Alfasi'nin Talmud tefsiri (1509)[31], Maimonides'in *Mişne Tora*'sı (1509)[32], ve Haham Moşe ben Nahman'ın, Maimonides'in emirlerin sayısına ilişkin teziyle ilgili eleştirisinin (1510)[33] de dahil olduğu İber Yahudisi bilginlere ait pek çok büyük eser vardı. Bunlar Yahudiliğin kanona dahil edilmiş metinleriyle ilgili eğitimin geliştirilmesini ve kapsamının genişletilmesini amaçlıyordu.

Bu temel eserlerin yanı sıra farklı türden pek çok risale de yayımlanıyordu. Elyazmaları İspanya'dan şehre getirildi; İstanbul'da yayımlanmaları bunları unutulmaktan kurtarıyordu ve muhtemelen bu iş tam da bu amaçla yapılıyordu. Bildiğimiz *Midraş*[34] literatürün büyük bölümü ilk İstanbul'da basılmıştı. Bu *Midraş*ların hangi tarihe ait olduklarını belirlemek zordur ancak ilk örnekleri çok eski olup, muhtemelen MÖ 5. yüzyıla kadar gider.[35] Bunlar arasında, Talmud'un bilinmeyen versiyonlarını muhafaza eden *Agadot ha-Talmud* (1511)[36], *Midraş Raba* (1512)[37], *Pirqei Rabbi Eli'ezer* (1514)[38], *Midraş Mişley* (1517)[39], *Midraş Şemuel* (1517)[40], *Midraş va-Yoş'a* (1519)[41], *Midraş va-Yis'uo* (yaklaşık 1519)[42], *Midraş Otiyot şel Rabbi 'Akiva* (1515-20)[43], *Midraş Hameş Megilot* (1520)[44] ve *Midraş Tanhuma*(1520)[45] bulunuyordu.

*Gaon*lara ait olup sürgünler tarafından elyazması olarak getirilmiş olan Rav Hai Gaon'un *Şirei Musar Haskel*'i (1511)[46] ve *Halahot Pesukot min ha-Ge'onim 'al Seder Mo'ed*'i (1511)[47] gibi bazı eserler de yine ilk kez İstanbul'da basıldı.

Bu dönemin İbrani matbaacıları ayrıca geleneksel Yahudiliğin öğrenilmesi ve Yahudi yaşam biçiminin sürdürülmesi için rehber hizmeti gören pek çok pratik kitap da yayımladı. Haham Yehuda İbn Bulat'ın *Kelal Katzar*'ı (1532)[48], okuyucuya çeşitli okuma yöntemlerini tanıtıyordu. Ondan daha farklı ama yine pratik kitaplar arasında, Haham David Kimhi'nin *Sefer Ha-oraşim*'i (1513)[49], *Helek ha-Dikduk* (1530)[50], ve *Mikhlol* (1533)[51] gibi İbranice gramer kitapları; *Petah Divrei* (1515-20)[52]; Şelomo Elmoli'nin *Halikhot Şeva*'sı (1520)[53], ve bir İbranice-Ladino sözlük olan *Şa'ar ha-Yesod* (1536)[54]; Haham David İbn Yahya'nın otuz altı yılda üç baskı yapan *Leşon Limudim*'i (1506[55]-1519[56]-1542[57]) (55-56-57); Haham Moşe İbn Haviv'in *Marpe Laşon* ve *Darkhei No'am*'ı (1510-14)[58]; Avraham İbn 'Ezra'nın *Safa Berura*'sı (1530)[59] yer alıyordu. 1544-45'te İbranice dilbilgisi kurallarının kısa ve özlü bir listesini içeren, çocuklara yönelik özel bir Tevrat baskısı yayımlandı.[60] Dilbilgisi kitaplarının sayısı, zihinsel faaliyetin gerçek boyutuna kanıt sayılamayacak olsa da, Yahudilikle ilgili araştırmalara girme ve bunu teşvik etme yönündeki bir arzunun göstergesi oldu-

ğuna kuşku yoktur. Yahudi yaşam biçiminin korunmasına yardımcı olan bir başka metin türü, İbranice takvim ve Yahudi takviminin tarihlerinin tam olarak hesaplanmasına yönelik ders kitabıydı. İstanbul'da yayımlananlar arasında *Yirmi Yıllık Takvim [1511-1530]* (İbranice) (1510)[61], (bir artık yılın hesaplanmasını konu eden) *Sefer 'al-Hokhmat ha-'Ibur* (1510)[62], Haham Yehiel ben Reuven'in *'Eser Yeri'ot*'u (on yılı kapsayan astronomik hesaplamalar) (1536)[63] ve 5302 (1541-42), 5303 (1542-43), 5304 (1543-44) e 5305 (1544-45) yıllarının takvimleri yer alır.[64]

Kültürel olarak farklılaşmış Yahudi grupların birbiriyle karşılaşması, duaların ve farklı gruplarda farklı uygulanan sinagog âdetlerinin yer aldığı derlemelerin yayımlanmasını teşvik etti. Sefardi usullerinin baskınlığından dolayı, İber Yarımadası'ndan olmayan Yahudiler için, bu acil bir ihtiyaç haline gelmişti. Bu yüzden, Eliyah HaLevi, Romaniot örf ve âdetlerini örnek alan *Seder Tefilot ha-Şana* (Yıllık ibadetler düzeni) (1511)[65] ve daha sonra *Seder Tefilot ke-Minhag Aşkenaz*'ı (Aşkenazi geleneğine göre ibadet düzeni) (1533) yayımladı.[66] Bu çokkültürlü buluşmalar, ayrıca, Rumca (İbrani karakterlerle) ve Ladino çevirileriyle (1547) Tevrat'ın iki ya da üç dildeki versiyonlarının yayımlanmasına yol açtı.[67] Kitabı Mukaddes'in Mezmurlar gibi çok popüler olan ve sık sık ezberden okunan kısımları Ladino çevirisiyle basıldı (1540).[68] 1517'de Osmanlının Ortadoğu'yu fethinin Kutsal Topraklar'a yolculuğu kolaylaştırmasıyla, kutsal yerler için bir seyahat rehberi basıldı (1520)[69]; bu kitap, Yahudi halkı için türünün ilk örneğiydi.

Bilgiyi derleyen ve sınıflandıran ansiklopedik eserler, Idel'in zamanın *Kabala*cıları arasında gözlemlediği bir eğilimi yansıtıyordu: İnsanlar özgün eserler yaratmak yerine, var olanları derleme ve korumayı seçiyordu. Şelomo Elmoli'nin *Me'asef le-Khol ha-Mahanot* (1530)[70] ve *Şa'ar Adonai ha-Hadaş*'ı (1532)[71] bunun örnekleridir. Öte yandan, İstanbul'da, Yunan felsefesi üzerine çalışmaların yaygınlığına dair bulgulara rağmen, klasik çevirilerin hiçbiri basılmamıştı; bilginler ve öğrenciler var olan elyazmalarını, başka dillerde basılmış kitapları ya da geleneğin sözlü aktarımını kullanıyordu.

Bunun tersine, inanç ve felsefeyi uzlaştırma arzusu, Haham Avraham ben Şem-Tov ben Bibagi'nin, Yahudilik inancı ile ilgili meseleler üzerine felsefi bir çalışma olan *Derekh Emuna*'sının (1522)[72] basılmasına yol açtı. Özgün dili Arapça olan ve Haham Yehuda İbn Tibon tarafından İbraniceye çevrilen, Haham Bahai İbn Pakuda'nın *Havot ha-Levavot*'u gibi daha eski döneme ait klasik ortaçağ felsefesi eserleri basıldı; bu eserin yanında, Haham Şelomo İbn Gvirol'un *Sefer Tikun Midot ha-Nefes*'i de yayımlandı (1550).[73] Haham Sa'adiyah Gaon'un orjinal dili Arapça olan ve Yehuda İbn Tibon tarafından İbraniceye çevrilen *Sefer ha-Emunot ve-ha-De'ot*'u 1562'de yayımlandı.[74] Yona Gerondi'nin *İgeret ha-Teşuva* (1548)[75] ve *Sefer ha-Yirah*'ı (1566)[76] gibi Maimonides ile çeşitli polemikler de yayımlandığı halde, Haham Levi ben Gerşom[77], İtzhak Albalag[78], Moşe Narboni[79] gibi tartışma yaratan bilginlerin eserleri İstanbul'da hiç yayımlanmadı. Haham Yosef Kaspi'nin Ezgiler Ezgisi üzerine yazdığı tefsir, nihayet 1575'te basıldı[80], ancak onun asıl tartışmalı eseri olan, Yahudi devletinin yeniden kurulmasının, ulusların iyi ve kötü dönemleri olduğu şeklindeki basit gerçeğin etrafında dönen seküler bir mesele olduğunu söylediği *Mişneh Kesef*, hiç yayımlanmadı.[81]

Hangi felsefi tezlerin yayımlanacağı belirlenirken, yayıncının elyazmalarına erişebilirliği, sürgünlerin hangi elyazmalarını korumak istediklerine dair kararları ve (felsefe öğrenimine yönelik olumlu tutumlarına rağmen) "tehlikeli" konulara erişimin, dinden sapmayacak kadar bilgili ve zeki olduğuna inanılan az sayıda insanla sınırlanmasını isteyen hahamların kararı etkili oluyordu. Matematik, ihmal edilemeyecek kadar faydalı görülüyordu, dolayısıyla 1533'te Haham Eliyahu Mizrahi tarafından bu konudaki *Sefer ha-Mispar* adlı kitap basıldı.[82]

Lonzano'nun İstanbullu bilginlerle ilgili eleştirisine aldanmamak gerekir. Bu başkent, felsefe araştırmalarının merkezi olmuş olabilir, ancak İstanbul'un kitap piyasasına bakarak, buradaki bilginlerin ilgi alanları hakkında bir fikir edinebiliriz. Kabalacı risalelerin basımı, yalnızca İber Yarımadası'ndan kurtarılmak üzere getirilmiş eserlerle sınırlı değildi. 16. yüzyılın ilk yarısı boyunca, İs-

tanbul'un bir Kabalacı merkez olmaktan ziyade, burada belli bir süre ikamet eden bilginler için bir geçiş noktası olduğu anlaşılıyor. Bazı bilginler eserlerini yayımlamak için, bazıları zengin bir hami bulmak için şehirde geçici olarak kalıyor, kimileri ise Kutsal Topraklar'a yolculuk ederken buraya uğruyordu. Avraham ben Eli'ezer HaLevi'nin Daniel kitabı üzerine yazdığı mistik eskatolojik bir eser olan *Ma'amar Meşare Kitrin* (1510)[83], Serez'de yazılmıştı ve dolayısıyla İstanbul'dan çok Selanikli Kabalacı çevreyle ilişkiliydi: Ancak kitap, yayımcısını ve muhtemelen okuyucularını da, bu başkette buldu.[84] Hayat hikâyesi hâlâ belirsizliğini koruyan Haham Meir İbn Gabai (1480-1540+), belli bir süre bu başkentte yaşadı.[85] Onun *Derekh Emuna* (İnanç Yolu)[86], *Pesah la-Adonai* (Pesah Hagadası'nın bir tefsiri)[87] ve *Tola'at Ya'akov* (ibadetlerin Kabalacı bir yorumu)[88] adlı eserlerinin hepsi 1560'ta basıldı. Bu dönemde İstanbul'da yazılan diğer Kabalacı eserler, daha sonraki yıllarda yayımlandı.

Safed'de yazılmış olan mistik bir eserin –Haham Şelomo Elkabetz'in, Rut Kitabı'nın Kabalacı vaaz formunda bir yorumu olan *Şoreş Yişai*'sinin (1561)– İstanbul'daki bir yayınevi tarafından basılması Safed'deki Kabalacı çevre ile İstanbul'un entelektüel dünyası arasındaki ilişkiyi yansıtır.[89] Safed ile İstanbul arasında yıllarca yoğun bir yayıncılık ilişkisi oldu.

O dönemde İstanbul'da basılan ya da yazılan Kabalacı eserler hiç de aynı tarzda değildi. Bazıları, Avraham HaLevi'nin Kudüs'e taşındıktan sonra kapsamını daha da genişleterek işlemeyi sürdürdüğü bir tema olan kefaret ve kıyamet gününü doğrudan işleyen eserlerinde olduğu gibi, özgün fikirler içeriyordu. Kimileri, Meir İbn Gabai'nin yaptığı gibi, daha eski mistik çalışmaları derleyip koruyarak ve onları yeni bir biçimde sunarak, farklı teosofik yaklaşımları uzlaştırmaya çalışıyordu. Kimi zaman, istenen sonuca ulaşmak için Yunan felsefesi ve Kabalacı terimler birlikte kullanılıyordu; buna örnek olarak Haham İtzhak Karo'nun *Toledot İtzhak*'ı (1518)[90] ve *Hasdei David*'i[91] gösterilebilir.

Idel, Kovulma'nın, İber Yahudi Diasporası'nın Kabalacı evreninde, eskatolojik coşku anlamında herhangi bir etki bırakmadı-

ğını yazar. Yahudi mistisizmi, yalnızca *Kabala*'yı değil, kıyamet günüyle ilgili kehanetleri de içerir. Bağımsız bir kıyamet vizyonuyla, bütünlüklü bir Kabalacı öğretiyle iç içe geçmiş bir vizyonu ayırt etmek çoğu zaman imkânsızdır; hatta mistisizm söz konusu olduğunda, bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Haham Avraham 'Akriş'in, bir krallığı, bir devleti ve bir ordusu olan ve azap çektirilen kardeşlerinin kurtuluşunu başlatmak için uygun işareti beklemekte olan kayıp on kabile ile ilgili açıklamaları dikkate değerdir. 'Akriş'in kederi ve umutları bu hikâyelerde yansımasını bulur ve Kabala kategorisinden ziyade, apokaliptik coşku kategorisine girer; ancak bunlar kuşkusuz, apokaliptik tahayyüllere eşlik eden gerilimin, bu kitapları okuyan ve diğer bilginlerle görüş alışverişinde bulunan İstanbul Yahudilerinin ruhani hayatlarında bir rol oynadığının kanıtıdır.[92]

Akıldan çıkarılmaması gereken başka noktalar da vardır. İtzhak Karo gibi bir sığınmacının vaazlarından oluşan *Hasdei David*, esasen ruhun ölümsüz doğasına ve onun yeniden dirilişine adanmıştır. Karo, doğrudan dünyanın son günlerinin ne zaman geleceğini hesaplamaya ve bu konuda tahminde bulunmaya girişmez ama onun tüm vaazlarında, ölümün, ıstırabın ve inananla Yaradan arasında uzlaşmaya varmak için umuda duyulan ihtiyacın kasvetli gölgesi hissedilir. Aranan çözüm ve özlenen avuntu, diriliş ve kefarettir.

Bir diğer kayda değer eser, İtzhak ben Yosef HaKohen tarafından yazılan ve 1552'de basılan Rut Kitabı tefsiridir.[93] Bu eserin hedefi "günahlardan kurtulmanın sırrını ortaya koymak"tı. HaKohen, kurtuluş yılı olarak "L. H. yılı beklentisi"ni (1575)[94] ilk formüle eden kişiydi; bu, başta İtalya ve Osmanlı topraklarındakiler olmak üzere Akdenizli Yahudiler arasında mesih beklentilerinin ortaya çıkmasında çok etkili oldu. Bu fikir, esas olarak Haham Mordekhai Dato, *Sefer 'Avodat ha-Kodeş*'in adı bilinmeyen yazarı ve Haham 'Azarya de'Rossi gibi İtalyan Yahudiler tarafından yayılırken, İtalya'daki mesih heyecanının büyük ivme kazanmasında, yalnızca yerel olayların değil, İber isyanının doğrudan sonucu olarak İtalya'da David HaReuveni ve Şelomo Molkho gibi kişile-

rin ortaya çıkmasının ve bunların faaliyetlerinin de etkili olduğuna kuşku yoktur.[95]

Elkabetz'in *Şoreş Yişai*'sinin yayımlanması önemli bir gelişmeydi. Elkabetz, duaları, şiirleri ve yorumlarında, kardeşlerinin başına gelen felaketlerle onları bekleyen kurtuluş arasında yakın bağ kuran en önemli Sefardi Kabalacılardan biriydi.[96]

Yukarıda anlatılanlar, İstanbul'da mistik çalışmalar yapan gruplar olduğunu ya da bu şehirde yenilikçi ve yaratıcı mistik bilginlerin faaliyet gösterdiğini kanıtlamaz. Bununla birlikte, ister Kabalacı tezler, ister katıksız apokaliptik literatür olsun, kefaret konulu mistik çalışmaların yayımlanması, Kovulma'nın İstanbullu bilginlerin mistik dünyası üzerindeki etkisini değerlendirirken ihtiyatlı olmamızı gerektirir. İster özgünlükten uzak, ister önemsiz, ister apokaliptik olmayan bir yaklaşıma sahip olsunlar, İstanbullu mistikler üzerinde Kovulma'nın bıraktığı travmatik etkiyi azımsamak zordur. Yahudilerin yaşadığı diğer merkezler değerlendirmeye dahil edildiğinde, bu tez farklı boyutlar kazanır; ancak tartışmakta olduğumuz zaman ve mekân göz önüne alındığında, eldeki belgelerden ortaya çıkan tablo budur.

İstanbul'daki yayınevlerinin Kabalacı eserleri basmaya hevesli olmaları, başlı başına, bu tip kitapların okur potansiyeli olduğuna dair bir kanıttır. Öte yandan, 16. yüzyıl ortasında ve sonrasında, hem bu eserlerin, hem de felsefi eserlerin basılmasında yaşanan artış dikkate değerdir. Bu verimlilik, İstanbul'daki Yahudi cemaatinin yaşam standartlarının yükselmesiyle açıklanabileceği gibi, şehirdeki Yahudilerin tinsel faaliyetlerinin bu iki branşı arasında artan gerilimin bir kanıtı da olabilir.

İstanbul'un entelektüel çevrelerine girmiş olanların meşgul oldukları alanları ve meseleleri böylece ele aldıktan sonra, şimdi bu insanların kimler olduklarını, toplumsal statülerini, aralarındaki ilişkileri ve geçimlerini nasıl kazandıklarını öğrenmemiz gerekir.

Fetih sırasında Konstantinopolis'teki Romaniot bilginlerin akıbeti hakkında bildiklerimiz çok azdır; ancak, bunlardan bazılarının şehri terk etmeye zorlandığı ve sonradan geri döndüklerine dair kanıtlar vardır; Haham Mordekhai Komotiyano ve Haham Ša-

lom ben Yosef 'Anavi'nin durumu böyledir.[97] Haham Efrayim ben Gerşon gibi bazı Romaniot bilginler ise, şehre fetihten sonra yerleşmiştir.[98] Haham Meşulam, Haham Abayei[99] ve Haham İştipli Eliyahu HaStipyoni[100] İspanya'dan kovulmadan önceki yıllarda şehirde faaliyet gösteriyordu; keza Haham Menahem Tamar[101] ve meşhur Haham Moşe Kapsali[102], sonrasında da Haham Eliyahu Mizrahi ile Eliyahu ben Benyamin HaLevi de.[103]

Katalan Haham Hanokh Saporta[104] ve Haham Gedalya İbn Yahya gibi kimi İber Yahudisi bilginler[105] daha yarımadadan kovulmadan önce, şehre yerleşmeye başlamışlardı, ancak İber Yarımadası'ndan gelen bilginlerin asıl büyük göçü Kovulma'dan sonra başladı. 1492-1520 yılları arasında İstanbul'a yerleşmiş olan bilginlerin kısaltılmış listesindeki isimler arasında, Haham Avraham Hayun[106], Haham David İbn Yahya[107], Haham İtzhak ben Yosef Karo[108], Don Vidal Benvenisti[109], Haham Avraham İbn Ya'iş[110], Haham Yehuda İbn Bulat[111], Haham Şelomo Taitatzak ve oğlu Haham Yosef[112], Haham İtzhak Dondon[113], Haham Şelomo Altabib[114], Haham Moşe ben Şem-Tov İbn Haviv[115], Haham Şelomo Elmoli[116] ve Haham Tam İbn Yahya[117] yer alır.

Farklı kişisel geçmişleri olan, farklı benliklere sahip bilginlerin sürekli göçü, aralarında bitmek bilmeyen tartışmalar ve çekişmelere yol açıyordu. Âdetler ve alışkanlıklarla ilgili meseleler ile hukuki yorumlara ilişkin sorunlar, kısa süre sonra, yerini prestij ve iktidar mücadelelerine bıraktı. İlk gerilim, *sürgün*le şehre gelen Romaniot bilginlerle, yerli Romaniot cemaatin dini liderleri arasında, âdetler ve ibadetlerdeki farklılıklar konusunda yaşandı.[118]

Yine yerli Karayim bilginlerle onların göçmen muadilleri arasında da, şehirdeki Rabaniyim bilginlerle ilişkiler konusunda tartışmalar çıktı. Göçmen bilginler Rabaniyimle eğitim görmeye razıydılar ve bu durum, onların Karayim geleneklerinden saptırılacakları yönünde endişelere yol açıyordu.[119] Diğer tartışmalar Rabaniyim bilginlerin kendi aralarında, bilhassa Romaniotlar arasında, Karayime karşı nasıl tavır alınacağı konusunda yaşandı; mesele, her şeyden çok, bir iktidar meselesiydi.[120] Çok sayıda İber Yahudisi bilginin şehre göç etmesi, bu bilginlerle Romaniot rabinik

kurumu arasında bir dizi sürtüşme doğurdu. Haham Moşe Kapsali'nin kendi otoritesini onlara dayatma girişimlerine rağmen, onların kendi geleneklerine bağlı kalma ve Romaniot egemenliğini kabul etmeme niyetinde oldukları belliydi.[121]

Osmanlı fethinden on beş yıl sonra, hayatlarını İstanbul'da Yahudilik araştırmalarına adayan bir bilginler çevresi oluşmuş durumdaydı. 1465-67 yılları civarında Haham Menahem Tamar bir öğrenci ve genç bir bilgin olarak İstanbul'daki hayatını şöyle tasvir etmiş: "Hâlâ çadırlarda oturup bilge ve âlimlerle arkadaşlık ediyordum... Hâlâ bilginlere hizmet ediyordum... gençliğim sona erdiği güne dek. Artık büyüdüm, yirmi yaşındayım ve hâlâ sabah erkenden kalkıp bilginlerin kapısına dikiliyorum."[122] Her kongregasyon, bir etüd evi işletmek ve birkaç öğrenciye eğitim desteği vermek için çaba gösterirdi.[123] Haham Eliyahu Mizrahi'nin İstanbul'da *rav ha-manhig* (Hahambaşı) olarak görev yaptığı dönemde, Romaniotların âlimliklerinde gözle görülür bir gerileme yaşandı. Mizrahi'ye göre bunun nedeni, halkının fazla zengin ve kendinden hoşnut hale gelmesi, dolayısıyla âlimlikten ziyade dünyevi meselelerle ilgilenmeye başlamasıydı.[124]

İber Yahudisi bilginlerin göçü ve şehre yerleşmesi, İspanya'daki ilmi geleneği devam ettiren yeni çalışma gruplarının oluşmasına yol açmıştı. Ancak bunların çoğu sefalet içindeydi; yalnızca değerli kitaplar ve elyazmalarının da dahil olduğu dünyevi varlıklarını kaybetmekle kalmamışlardı, çoğu, ailelerini de yitirmişti. İber Yahudisi bilginlerin yaşadığı bu maddi ve manevi zorluklara kitapların kaybedilmesi de eklenince, rabinik araştırmalar ve yeni göçmen neslinin eğitimi çok büyük yara aldı. Dolayısıyla, Nahmias kardeşler İstanbul'da kendi yayınevlerini kurduklarında, bu faaliyetleri hem Romaniot hem de İber Yahudisi bilginler tarafından coşkuyla karşılandı.[125] Bu arada, şehirde 1504-30 yılları arasında basılan kitapların bilinen otuz iki sponsorundan yalnızca dokuzunun Romaniot kökenli olması ilginçtir; diğerlerinin hepsi İber Yahudisiydi.[126] Bu, her ne kadar kendini bilginin yayılmasına adayanların yalnızca yeni gelenlerden ibaret olmadığını kanıtlasa da[127], sayılardaki bu çarpıcı dengesizlik, Mizrahi'nin kendi cemaati için sarf ettiği "semirip tembelleştiler" beyanını destekler görünmektedir.

Zaman geçtikçe ve göçmenler böyle lüksleri satın alacak kadar para artırdıkça, İstanbul'daki kitap satışları da arttı. İstanbul'da basılan ilk kitaplar, şehirdeki Yahudi araştırmalarının yeniden canlanmasını isteyen hayırseverler tarafından finanse edilirken[128], ikinci kuşak yayıncılar ise kitaplarının çoğunu, iş yatırımları olarak, girişimlerini kârlı hale getirmeye yetecek sayıda alıcı bulma beklentisiyle, kendi mali imkânlarıyla basıyorlardı.[129]

Zenginlik, statü ölçütü olduğundan, İstanbullu bilginlerin ekonomik durumları, onların toplumun gözündeki itibarını gösteriyordu. Peki bu toplum, (İbranice bir deyimle anlatırsak, tüm yürekleri ve ruhlarıyla kendilerini Tevrat'ı öğrenmeye adamış olan) bu bilginlerin yüksek bir sosyal statünün göstergesi olan bir maddi ücret düzeyini hak ettiklerini düşünüyor muydu? Bu konuda ayrıntılı bilgi vermek için yeterli veriye sahip olmasak da, bildiklerimiz, sonraki kuşaklarda da aynen devam eden bir durumun varlığını doğruluyor. Kovulanlar çok zor koşullarda yaşıyorlardı. Söz gelimi, Haham İtzhak Karo ve Haham Yehuda İbn Bulat, kıt kanaat geçinebilmek için, yayımlanmış yazılarından oluşan küçük kitapçıkları İstanbul sinagoglarında satıyorlardı.[130]

Haham İtzhak ben Avraham 'Akriş'in, yaklaşık 1575-78 yıllarında İstanbul'da yayımlanmış olan *Şeloşa Peruşim 'al Şir ha-Şirim* (Ezgiler Ezgisi Üzerine Üç Eleştiri) adlı kitaba yazdığı önsöz, İber Yarımadası kökenli bilginlerin yaşadıkları dünyayı tassavur edebilmemize epey yardımcı olur.[131] 'Akriş, büyük bir sefalete rağmen öğrenmeye adanmış bir hayat tasvir ediyordu. Kendisi İspanya'dan Napoli'ye, Selanik'e ve Kahire'ye gezip durmuştu. Kendisine destek olan Haham David İbn Zimra'nın etüd evinde birkaç yıl öğrenim görmüştü. Kazanabildiği hemen hemen her kuruşu, İbn Zimra'nın kütüphanesindeki nadide kitaplar ve elyazmalarını kopyalamaya harcamıştı. İbn Zimra 1553'te Kudüs'e taşınınca, 'Akriş İstanbul'a geldi ve burada, *kira* Ester Handali'den destek gördüğü halde yoksulluk içinde yaşadı. Şehrin büyük bölümünü yerle bir eden yangın felaketinde (1569) evini ve kitaplarının çok büyük bir kısmını kaybetti; mahalle sakinlerinin çoğu Romaniot olan bir başka semte, Kasturya'ya taşınmak zorunda kaldı.

'Akriş'in anlattıklarından açıkça anlaşılıyor ki, İstanbul'daki Talmud bilginleri için hayat kolay değildi. Haham Yosef Taitatzak gibi tanınmış bilginler Selanik'ten şehre getiriliyor ve Moşe Hamon gibi varlıklı hamiler tarafından destekleniyordu.[132] Bazı bilginler, Doña Gracia Nasi'nin 1554-55'te kendi etüd evini kurmasıyla, yeterli desteği elde ettiler. Doña Gracia, önemli bir öğrenim merkezi haline gelen bu kurumun başına, Selanikli Haham Yosef İbn Lev'i getirdi.[133] İstanbullu bilginlerin içinde bulunduğu toplum, onların gayretlerinin öneminin farkındaydı ve varlıklı Yahudiler, bilginlere destek vermeyi soylu bir davranış olarak görüyordu. Buna rağmen, bilginler hiçbir zaman maddi olarak düze çıkamıyor, yine de, rabinik desteğe ihtiyaç duyulduğunda, hamilerinin beklentilerine karşılık vermeleri bekleniyordu.[134]

Zengin babaların –bilhassa kendi çabasıyla zengin olmuş bir babaysa[135]– genelde genç bilginleri kızları için cazip birer eş olarak gördükleri Aşkenazi çevreler dışında, İstanbullu bilginlere zengin tüccarların kızları için değil, yine diğer bilginlerin kızları için uygun eş gözüyle bakılıyordu.[136] İlim irfan sahibi damat alıp ailenin şeceresini yüceltmektense, kız çocuklarını zengin bir ailenin oğluyla evlendirerek aile ismini yüceltmek daha cazip görülüyordu. Böyle evlilik yapan kızların erkek kardeşleri de, zengin gelinlere uygun eşler haline geliyor ve statüleri yükseliyordu. İlim irfan sahibi olmak takdir görüyordu – ancak gelip geçici ve faydacı gündelik hayatta büyük bir değeri yoktu. İstanbul kutsi bir çevre değildi; burası dünya serveti ve ticaretinin toplandığı, malların alınıp satıldığı, rehin tutulduğu, eskitildiği ve tüketildiği bir imparatorluk başkentiydi.

Kısacası, bilginlerin kültürü, büyük ölçüde, seçkinlerin kültürü değildi; toplumun sosyo-ekonomik basamaklarının en tepesindekiler, başka meselelerle ilgileniyordu. İstanbullu bilginler, seçkin bir kültür geliştirmişti ve kendilerini seçkin bir tabaka olarak algılıyordu; onların bu algısı, yaptıklarının önemli ve soylu niteliğine inanan küçük bir grup tarafından da destekleniyordu; ancak, sosyo-ekonomik elitin ve toplum genelinin gözünde bu, yüksek statü demek değildi.

Kutsalla Dünyevi Arasında

Şiir, gerek seçkin kültür, gerek popüler kültürde var olan ruhani yaratıcılığın bir ifadesidir. Kovulma öncesi dönemden bizim işlediğimiz döneme ve sonrasına uzanan dönemde geçirdiği değişimlerden dolayı, burada şiire değinmek gerekiyor. Bizans, özgün bir Yahudi Romaniot liturjisinin oluşması için verimli bir ortamdı.[137] Bu dini şiirleri yaratan şairlerin din dışı konularda da şiirler yazıp yazmadıkları bilinmiyor. 16. yüzyılın en önemli Romaniot şairi Şelomo ben Mazal-Tov, dini şiirler kadar, aşk şarkıları ile evlilik ve diğer törenler için şarkılar da yazıyordu.[138] Bu çeşitliliğin daha eski kuşaktan şairlerin çalışmalarının tipik bir özelliği olup, bundan günümüze en ufak bir kanıt kalmamış olması pek olası değildir. Bu yüzden, Şelomo ben Mazal-Tov'un eserleri, Romaniot kültürü ile İber-Osmanlı kültürü arasında bir köprü olduğu kadar, bir dönüm noktası olarak da görülmelidir.

16. yüzyılın ikinci yarısında, dünyanın bu bölgesindeki Yahudi liturjisinin merkezi, Filistin'e taşındı. Burada, Haham İsrael Nacara, gerek dinsel gerek din dışı şiirin öncü şairlerinden biri haline geldi. Onun dinsel şiirleri, öyle cüretkâr, öyle şehvani nitelikteydi ki, bazı çevrelerde dine küfür olarak değerlendirildi. Romaniot liturjisi, şairlerinin geleneğe uygun ilmi faaliyetleri olarak kesin kabul görürken, Nacara'nın eserleri dini çevrelerce, kâh kabullenildi, kâh reddedildi – ve aynı zamanda, Osmanlı Yahudilerinin kültürel hazinelerinin erken habercisi olacak şekilde, Müslüman Osmanlı çevreleri ile Yahudi çevreler arasında el değiştirdi.[139]

Popüler Kültür

Kitap Piyasası

İbranice basılmış eserler, İstanbul'daki Yahudi kültür hayatının bir başka katmanına daha girebilmemizi sağlar: Kuramsal çalışmalarla doğrudan ilişkili olmayan, tinsel ve psikolojik ihtiyaçların dışavurumları. Bu dönemde basılan kitapların pek çoğu, profesyo-

nel bilginlerin ve öğrencilerinkinden daha geniş ve daha popüler bir izleyici kitlesine –örneğin, ulusun tarihiyle ilgili, muhtemelen eğlenceli bir biçimde bilgi edinmek isteyenlere– hitap ediyordu.

1517'de, sözde Yahudi halkının tarihiyle ilişkili çeşitli hikâyeleri bir araya getiren bir kitap yayımlandı.[140] Efsane üslubuyla yazılan bu kitap[141], Musa'nın hayat hikayesi[142] ve ağabeyi Harun'un ölüm hikayesi[143]; Naftali kabilesinden namuslu adam Tovi ben Toviel ve onun şeytanla karşılaşması ve mücadelesine ilişkin apokrif* hikâyeler[144]; ve ölümün ıstırabını hissetmeden cennete girmiş namuslu bir adam hakkında bir diğer apokrif hikâye olan Enoş'un hikâyesini[145] anlatıyordu. Kitapta ayrıca Eldad HaDani'nin İsrail'in On Kayıp Kabilesi hakkındaki hikâyesi de yer alıyordu.[146] HaDani'ye göre, On Kabile, tüm hafta boyunca köpürerek akan ve yalnızca Şabat gününde durulan Sambatyon Nehri'nin diğer yakasında bağımsız ve korkusuz bir hayat sürüyorlardı. Efsaneye göre, dünyanın sonu geldiğinde, nehir, Şabat'tan başka bir günde sakinleşecek ve On Kabile, zulüm gören kardeşlerini düşmanlardan kurtarmak için gelecekti. Bu hikâye, dağılmış bir ulusun psikolojik ihtiyaçlarına düşsel bir yolla yanıt verme amacı güder.

Bu kitapta yer verilen Sindbar'ın meselleri[147], uluslararası ortaçağ edebiyatında çok önemli bir yere sahiptir. Bunlar pek çok Avrupa dilinde yazılmış yüzlerce elyazması ve yayında yer alır. Kökenleri muhtemelen Hindistan ya da İran'dır; İbranice versiyonu, Batı'da ortaya çıkmalarından önce yayımlanan Doğu baskıları içinde en eskisidir. Sindbar'ın mesellerinin Yahudi tarihiyle hiçbir ilişkisi yoktur; bunlar eğlendirmek, telkinde bulunmak, ahlak dersi vermek vb. amaçlarla yazılmıştır.

Söz konusu kitap, İzopiti'nin bilmeceleri[148], Solomon'un meselleri ve benzeri başka eğlenceli yazılar da içerir. Kitap, Yahudi tarihinden kahramanlarla ilişkili efsaneler, hayali coğrafya, eskatoloji ve romansın tuhaf bir karışımıdır. Bu hikâyelerdeki tek ortak unsur, eğlenceli olmalarıdır.

İki yıl sonra, yine aynı janrdan başka bir derleme daha yayımlanmıştır. *Likutim ve Hiburim* başlıklı bu kitapta[149] birçok *Midraşim* bulunuyordu. Bunlardan biri olan *Alfa-Beta de-Ben Sira*[150],

* Kutsal Kitaba dahil edilmeyen metinler. ç. n.

Kutsal Kitap'taki önemli kahramanları riyakâr kişiler olarak sunan, iğneleyici bir dizi yergiden oluşur. Bu aşağılayıcı sunum şekli, inanmayanlar tarafından eğlenceli bulunmuş olabilir, ancak büyük bir travmanın yaralarını sarmakta olan, ideolojik ve sosyal durumunu güçlendirmek için mücadele eden bir toplumda, bunun yayımlanmış olması tuhaftır. Bir yandan da bu, söz konusu toplumda onaylanmamış ve kuşkucu unsurların varlığının bir göstergesi sayılabilir.

Likutim ve-Hiburim, ayrıca, Eldad HaDani'nin kitabının bir versiyonunu ve efsanevi Rahip John tarafından aktarıldığı şekliyle On Kabile'yle ilgili hikâyenin daha yeni bir versiyonunu içerir. Hikâyenin bu Hıristiyan versiyonu, Hıristiyanlığın Yahudiliğe olan üstünlüğünü kanıtlamayı hedefliyordu; Rahip John'un Hıristiyan krallığı, büyük savaşçılara sahipti ve On Kabile ona boyun eğmişti.[151] *Likutin ve-Hiburim*'de okuyucu için şaşırtıcı olan şey, hikâyelerin tuhaf bileşimidir: Bunların kimisi eğlenceli, kimisi mesih özlemini doyuran, kimisi okuyucuyu dolaylı olarak inancının temellerinden şüpheye düşüren hikâyelerdir.

1520 yılı civarında[152], *On Şehitin Hikâyesi* yayımlandı. Yukarıda söz edilen iki derlemedeki hikâyelerin pek çoğunda olduğu gibi, bu da, kesin olarak belli bir tarihsel olayın anlatımı olmasa bile, Yahudi tarihinde yaşananlardan yola çıkılarak kurulmuş bir efsanedir. Erken ortaçağda yazılan bu kitap, Romalılar tarafında acımasızca öldürülen on rabinik bilginin şehitlik hikâyelerini anlatır.

Bu bilginler, Tapınağın yeniden inşasına inançlarını kaybetmelerinin ve Yosef'in kardeşleri tarafından satılmasının cezası olarak, ölmeye mahkûmdular (on bilgin On Kabile'nin cezasını çekecekti). Bilginlerin şehitlik maceraları, Roma'nın yıkılışını da kapsıyordu; Roma, ortaçağ Yahudileri kadar 16. yüzyıl İstanbul Yahudileri için de Hıristiyanlık dünyasını simgeliyordu.

On Şehitin Hikâyesi, dolayısıyla, birçok bakımdan okur için tatmin ediciydi. Bir kere, kendilerinin doğru ve Tanrı korkusu taşıyan insanlar olduklarını düşünenlerin, o sırada yaşadıkları felaketlere mantıklı bir açıklama getiriyordu; önceki nesillerin işlediği günahların kefareti olarak cezayı şimdiki nesil çekiyordu. Kitap, gelecek için bir umut veriyordu: Şehitlere karşı işlenen gü-

nahlar, onlara eziyet edenlerin mahvını getirecekti. Tüyler ürpetici işkence tasvirleri, bugünkü filmlerde yer alan şiddet sahnelerin yaptığı gibi, okuyucuların insan doğalarının karanlık yönlerini doyuruyordu.

Latinceden İbraniceye çevrilen ve 1552 yılı civarında basılan bir diğer kitap, *Yudit'in Hikâyesi*, yine aynı kategoridedir.[153] Bu apokrif kitap, şehrini kurtarmak için kendini Holophernes'e teslim eden Yudit karakterinin –en büyük Hıristiyanlık ideali olan– kendini feda etmenin sembolü haline geldiği Hıristiyan Avrupa'da çok popülerdi.[154] Anlatı, iyi bir hikâyede olması gereken tüm unsurları birleştirir: Tüm topluma yönelik ölüm tehdidi, cinsellik, fedakârlık, intikam ve kurtuluş.

Diğer iki eser, Avraham HaLevi ben Hisdai'nin *Hükümdar ve Münzevi*'si (1518)[155] ve Avraham İtzhak HaLevi'nin *Gece Kadınları Konulu Risale*'sinin[156] (tahmini 1520) Yahudi tarihiyle ilgili konularla herhangi bir ilişkisi yoktur. Birincisi, Hintlilerin Buda bilgeliği hikâyesinin Yahudi versiyonudur[157], ikincisi ise geceleri küçük bebekleri boğmak için pusuya yatan dişi cinlerin hikâyesini anlatır. Gece kadınlarının İbranice karşılığı olan *Naşim Leiliot*, gece kadını anlamının yanı sıra, şeytanın dişi kılığındaki hali olan (geceleri çok faal olan) kötü cin *Lilith*'in de adıdır. Yahudilikle ilişkisi kesin olmayan bir halk inancının parçası olmasına rağmen, Lilith, evreni arındırma ve günahlardan kurtarma mücadelesine engel olan kötücül güçlerin parçası olarak, Luriacı Kabala'nın çok önemli bir unsuru haline gelmişti. Popüler kültür, böylelikle, kısa süre sonra Safed'de gelişip büyüyecek olan yeni bir seçkin kültürün yolunu açmıştı.[158]

Amadis de Gaula (1539)[159] adlı İspanyolca kitabın İbranice çevirisinin Hekim Ya'akov ben Moşe de Algava tarafından yayımlanması, büyük ilgi gördü. Kaynakları tartışmalı olsa da, bu eser, esas olarak, İber unsurların yanında Keltik Arturyen romanslardan malzemeler içeren bir Avrupa şövalye romanıdır. Gaula'nın Galya mı yoksa Galler mi olduğu konusunda anlaşmazlıklar vardır; ancak bunlar konumuz açısından önem taşımıyor. *Amadis de Gaula*, acı çekmeye, kalp kırıklıklarına, baştan çıkarmalara, sıkın-

tı ve çilelere göğüs gerebilen gerçek aşkın zaferiyle ilgili bir hikâyedir. Eser aynı anda hem bir katarsis aracı, hem de bir şövalyeliğe yakışır davranışlar rehberi olarak hizmet görür. Algava, kitabın çok faydalı olacağına inanıyordu, zira bir yandan "savaş ve meşhur insanların kahramanlık girişimleri, aşk meselesi ve büyük hükümdarların geçmişleri gibi konularda olağanüstü ve inanılmaz hikâyeler" sunarken, bir yandan da okuyucularının dünya, siyaset, anlaşmalar, vb. konulardaki âdetleri kavramalarını sağlayacaktı.

Tüm bunlara rağmen, kitabın asıl amacının okuru eğlendirmek –ya da en azından erkek okuyucuya ideal bir soylu erkek olmanın adabını, kadın okuyucuya ise bir hanımefendinin nasıl davranması gerektiğini öğretmek– olduğu açıkça belliydi. Büyük bir popülerlik yakalayan bu kitap, ilk olarak İspanyolca ve Portekizce basılmıştı; kitabın İbraniceye de çevrilmesi, İber Yahudisi olmayan Yahudilerin de okur kitlesi olarak hedeflendiğine işaret eder. Bu eserin Osmanlı Yahudi toplumundaki baskın etkisinin yansıması, Yahudi-İspanyol *romanca*'ları külliyatı içinde yer alan, 1950'lere dek eski Osmanlı topraklarının dört bir yanında söylenen, çok sayıdaki Don Amadi romansında görülebilir.[160]

16. yüzyılın ikinci yarısında Kudüs'te bir kantor ve çok üretken bir şair olan Haham Menahem de Lonzano, 1573-74 yıllarında İstanbul'u ziyareti sırasında, *Tova Tokhahat* (Pişmanlık hayırlıdır) isimli bir kitap yazmıştı. Bu kitap, onun 1618'de Venedik'te yayımlanan *Shetei Yadot* (İki el) adlı büyük eserinde yer aldı. Haham, bu kitapta kendi döneminin Osmanlı Yahudi toplumunun günlük yaşamının kusursuz bir portresini çizerek, sefahat ve havailikleri –sakallarını Avrupalılar gibi tıraş eden ve kendini kumara veren erkekleri– tasvir ediyordu. Ayrıca, Şabat gününde bile Tevrat'ı okumayan ve "Amadis ve Palmerin Silistri[161] gibi yalan yanlış şeylerin, Yahudi olmayanlar arasındaki savaşları, subaylar, şövalyeler ve yangınları işleyen hikâyelerin cazibesine kapılan..."[162] Yahudilerin tavrından yakınıyordu.

Avrupa şövalyelik kültürü idealinin 16. yüzyıl Osmanlı İstanbul'unda ne denli yaygın hale geldiğini görmek şaşırtıcıdır. Yalnızca buraya dışardan ithal edilen ve bilhassa kadınlar tarafından ne-

silden nesile aktarılan *romanca*larda değil, popüler İber edebiyatında da bu etki açıkça görülür. Palmerin ve Amadis'ten söz edilmesi, sırf Lonzano'nun bunların maceralarını bildiğinin kanıtı olmakla kalmaz; belli ki bu, Dr. Belianis'in, İngiliz Palmerin'in mi, yoksa Galyalı Amadis'in mi üstün bir şövalye olduğunu tartıştığı *Don Quixote de La Mancha*'dan doğrudan alınmıştır.[163]

İstanbul'da özgün dilde İbranice şiirler de yayımlanıyordu; bunun bir örneği, ortaçağ Yahudi şairi 'Imanuel HaRomi'nin çok dünyevi bir aşk şiirleri kitabı olan *Mahbarot 'Imanuel* (1535) ('Imanuel'in Kitapları) adlı ünlü eseridir.[164] İstanbullu şair Şelomo ben Mazal-Tov tarafından yazılan *Şarkılar, Güfteler ve Methiyeler* (1545) adlı kitabın bir bölümü de dini olmayan aşk şarkılarına ayrılmıştı.[165] Yehuda HaLevi ben Şabetay'ın *Milhemet ha-Hokhma ve-ha-'Osher* adlı *makama*'sı (tahmini 1543)[166] ve *Matanat Yehuda Sone ha-Naşim* (Kadın düşmanı Yuda'nın hediyesi) (1543)[167] isimli bir başka *makama*, şu veya bu şekilde eğlendirme amaçlıdır.

Bunların tersine, Tudelalı Haham Benyamin'in meşhur seyahatnamesi (1543)[168], ve 1504'te Avraham Zakut'un Kutsal Topraklar'a yolculuğu sırasında Tunus'ta konakladığında yazdığı ve 1566'da basılan *Sefer Yohasin*[169], farklı bir üsluba ve amaca sahiptir. Bunlar efsane, roman, *romanca* ya da diğer şiir türlerine girmezler. Gerçek coğrafi mekânları tasvir etmeleri ve gerçek tarihi olayları anlatmalarıyla, kurgu olmadıkları izlenimi verirler. Bunlar eğlencelidir ancak aynı zamanda –büsbütün farklı bir saikle– bilgi ihtiyacına yönelik yazılmışlardır. Haham Şelomo Elmoli'nin *Mefaşer Halomin*'i (Rüya Tabircisi) (tahmini 1550)[170] ve Haham Eliyahu ben Moşe Galina'nın fizyognomi şifresini çözme sanatını konu eden *Toledot Adam*'ı (İnsanın Tarihi) (1515) mistisizm ile popüler kültür arasında bir yerde sınıflandırılabilir.[171]

Burada ele alınan kitapların pek çoğu, İstanbul'da İbranice matbaanın kurulmasından görece kısa bir süre sonra basılmıştı. Hayatlarının darmadağın edilmesiyle ilişkili olarak yaşadıkları travma, kayıp duygusu ve kedere rağmen, kovulanlar, (tıpkı şehrin yerlisi Yahudiler gibi), bu tür kitaplara ihtiyaç duyuyorlardı. Bu kitapları okumayı haklı çıkaracak ahlaki bir gerekçe elbette bulunabilir, an-

cak bunları okuyan insanların çoğu, muhtemelen ahlaki değerlere bir dayanak bulmaktan farklı bir şeyin arayışı içindeydi. Bunlar, ister eğlenceli, ister ürkütücü, kederli, avutucu ya da heyecan verici olsun, daha ziyade, iyi bir hikâye okumaktan alınan zevkin peşindeydi. Kimileri, tıpkı modern okurların yaptığı gibi, *Rüya Tabircisi* ya *İnsanın Tarihi* gibi kitaplarda bulmayı umdukları, kendi kişisel sorunlarına çözümlerin arayışındaydı. Böyle kitapların basılması ve tüketimi, ne bunları piyasaya sürenler, ne de tüketenler tarafından imrenilecek ya da soylu bir faaliyet olarak görülüyordu, yine de bu piyasa bile belli bir popülerlik seviyesine sahipti.

İnsanların tarihine ilişkin efsaneleri aktarmak, pek eleştirilebilecek bir faaliyet değildir; oysa *Amadis de Gaula*'nın çevirmeni ve yayımcısı, bu yaptıklarını haklı gösterme zorunluluğu hissetmişlerdi. Öte yandan, sonuçta, bir kitabın toplumun bazı kesimleri tarafından nasıl görüldüğü, onun popülaritesini herhangi bir biçimde etkilemiyordu. *Amadis de Gaula*, Menahem de Lonzano gibi bir akademisyen tarafından küçümsenmiş olabilir, ancak buna rağmen çok satılmış ve halk onu satır satır ezberlemişti.

Sahne Sanatları

İstanbul'un müzisyenleri, aktörleri, dansçıları ve sanatçıları arasında Yahudilerin sayısı epey fazla[172], hatta bu grubun şehrin genel nüfusuna oranı düşünüldüğünde, buradaki ağırlıkları belki daha da çoktu. Yine de, çocuklarına müzik ve dans dersi veren İtalyan Yahudiler bir yana bırakılırsa[173], sahne sanatları, İstanbul'da sıradan bir Yahudinin eğitiminin ayrılmaz bir parçası değildi; bu beceriler, ancak bu faaliyetlerle profesyonel biçimde ilgilenen ailelerden gelmiş olanlara öğretiliyordu. Örneğin bir Yahudi tüccar, kızı ya da oğlunun, profesyonel bir dansçı ya da dans öğretmeni olmak istediğini söylemesi durumunda, nasıl bir tepki verirdi, bunu bilmiyoruz. Yine de, enişteşinin cenazesinde Venedikli Haham Yehuda Arie Modena'nın yaptığı gibi, İstanbul'da akrabasına bir methiye düzerek onun dansçılık ve müzisyenlik yeteneklerini öven bir haham tahayyül etmek güçtü.[174] Sahne sanatlarının

yalnızca profesyonel olarak icra edilmesi, onları kültür kategorisinin dışında, yalıtılmış bir ekonomik alana sıkıştırmıyordu elbette. Bunlar, zevk için okumaya benzer, zorunlu olmayan bir insani ihtiyacı doyuruyordu. Söz konusu performanslar hem Yahudiler, hem Yahudi olmayanlar tarafından zevkle izleniyordu.

Bu mesleklerin Yahudiler arasında yaygın olmasının iki nedeni vardı. Göstericilerin çoğu İber ya da İtalyan kökenliydi[175]; bunlar, müzik ve tiyatroyu, yalnızca insan yaratıcılığının soylu ifadeleri değil, aynı zamanda eğitimli ve iyi yetişmiş bir insanın öğretim müfredatının bir parçası olarak gören bir kültürden gelmişlerdi.

İstanbul'da sanat kolları, Osmanlı Müslüman kültürünün etkisi yüzünden, bir profesyonel sanatçılar çevresi ile sınırlı hale gelmişti; Osmanlı değer yargılarına göre, sahne sanatları, saygın bir insana yakışmayan, en düşük mesleklerden biriydi.[176] Kendine saygısı olan hiçbir özgür Müslüman, kızının dansçı olmasına izin vermezdi; kadın dansçılar, genelde bu iş için satın alınıp eğitilmiş, köle kızlardı. Özgür insanlar arasından çıkan kadın dansçıların hemen hemen hepsi *zimmi* kökenli –Rum, Ermeni ya da Yahudi– olurdu.[177]

Sahne sanatları ile uğraşan Müslümanlar, daha ziyade, hangi dine mensup olursa olsun dışlanan Çingenelerdi. Müslüman erkek performansçılar, mesleki loncalara –onlara toplumsal meşruiyet sağlayan bazı Yeniçeri bölükleri, dini tarikatler, eğitim kurumları ya da imparatorluk sarayına[178]– bağlı olurken, diğer dinlerden olan performans sanatçıları, bildiğimiz kadarıyla, onları kiralamak isteyen herkes için performans sergileyen, bağlantısız sanatçılar olarak çalışıyorlardı. Yahudiler arasında, bunların bilhassa düğünler ve diğer ailevi dini kutlamalar[179] ve daha nadiren, genelde açıkhavada yapılan şahsi kutlamalar için kiralandıkları anlaşılıyor.

Bu dönemde ve sonrasında, öncü sanatçılar etrafında örgütlenerek sanat yapan gruplar olduğu kadar, tüm üyeleri sanatçı olan Yahudi aileler de vardı.[180] Haham Eliyahu Kapsali, ailesindeki hem erkek hem de kadınların müzisyen ve dansçı oldukları, Avraham Şandor isimli bir müzisyenin meslek hayatını anlatır. Kapsali'nin kitabındaki Osmanlı tarihi bölümünün editörü olan Arie Şemueleviz, Şandor'un isminin Fransızcadaki "Chanteur" gibi okunması-

nı tembihlemiş. Bu, (Kapsali'nin anlattıklarından bu müzisyenin her türlü enstrümanı çalma konusunda kusursuz becerisi olduğunu çıkarsak da) Şandor'un şarkıcı olduğuna ve kendisi, ailesi ve müziğinin Fransız kökenli olduğuna dair bir ipucu olabilir.[181]

Ancak İbranicedeki *shin* harfi yalnızca /ş/olarak değil /s/olarak da telaffuz edilir. Dolayısıyla bu isim Sandor ya da Santor diye de okunabilir ki, o da farklı bir sahne sanatına işaret eder. *Santur* (Türkçe), bir kaide üzerine konarak tahta sopalarla çalınan, *kanun*a benzer çok bilinen bir müzik aletidir. *Santur*un telleri çelikten yapılır ve sesi piyanonunkine benzer. Santur, güney Asya'da, Ortadoğu'da ve güneydoğu Avrupa'da görülür. 11. yüzyılda bu alet Müslüman İspanya'da biliniyordu, ancak en eski versiyonları, MÖ 1600'lerden kalma Babil rölyeflerinde görülebilir. Bu alet, geleneksel Türk, İran ve Irak orkestralarında hâlâ çok önemli bir yere sahiptir.[182]

Öyleyse, Kapsali'nin anlattığı müzisyen, şarkıcı değil, enstrümantal müzik icracısı olabilir – ve ailesi ve müziği batı Avrupa kökenli olmayabilir. Bir diğer olasılık, ismin, İtalyancada genel olarak bir enstrüman çalan kişi anlamına gelen *sonatore* olmasıdır[183]; bu durumda, Avrupa kökenli olduğu varsayımı daha makul hale gelir.

Santurcu Avraham ya da Avraham *il sonatore*, mesleğini Fatih Sultan Mehmed zamanında (1453-1481) icra ediyordu; o, sultanı eğlendirmek için çalıyor ve karşılığında şeref payelerine ve paraya boğuluyordu.[184] Alman Salomon Schweigger, kulağına tuhaf gelen müzikler icra eden İstanbullu Yahudi arp ve lavta müzisyenlerinden söz etmiştir.[185] 1573-1588 yılları arasında İmparatorluk elçiliğinin papazı olarak İstanbul'da bulunan Stephan Gerlach, katıldığı bir düğündeki üç Yahudi müzisyenin icraatlarını ayrıntılarıyla anlatmıştı. Bunlar bir keman, küçük bir davul ve Türk tefi çalmış, Türkçe şarkı söylemişlerdi.[186] Aynı zamanda hem icracı hem de şarkı sözü yazarı olan Yahudi müzisyenler de yok değildi: 16. yüzyıl ortasında, bunların en meşhuru, geride çeşitli etkinliklere uygun geniş bir şarkı repertuvarı bırakmış olan Şelomo ben Mazal-Tov idi.[187]

Eğlence

Sanattan yararlanmak boş vakit gerektirir ve bu bizi İstanbul'daki Yahudilerin boş zamanlarında ne yaptıkları sorusunu sormaya iter. Boş zaman dediğimizde, gelir elde etmek ya da temel ihtiyaçlarla ilgilenmek için ayırdığımız zamanın dışındaki tüm zamanı kastediyoruz. Bu dönem Yahudilerinin yaşantılarının bu yönüyle ilgili bildiklerimiz çok sınırlı kaldığından, ayrıntıları oluşturan parçaları tek tek birleştirerek bir sonuca varmak durumundayız.

Yahudilerin boş zaman faaliyetleriyle ilgili nadide bilgi kaynaklarından biri, Haham Moşe Almosnino'nun *Extremos y Grandezas de Constantinopla*'sıdır. Kendisi bu kitapta, ortak paydaları boş zaman yoksunluğu olan çeşitli insanları anlatmıştır. Onun izlenimine göre, halkın çoğunluğu, ailelerinin geçimlerini sağlamak ve ihtiyaçlarını gidermek için çoğu günler uzun saatler boyu çalışıyordu. Dinine bağlı Yahudiler (ki ona göre cemaatin çoğunluğu böyleydi) –sabah (şaharit) öğle (minha) ve akşam ('arbit) duaları için– günde üç kez, ayrıca da Şabat ve Yahudi bayramlarında, sinagoga ibadete gidiyorlardı. Bazıları haftada iki kez, pazartesi ve perşembe günleri oruç tutuyor ve niyaz duaları okuyordu. Yeniay (ay takvimine göre ayın ilk günü) arifesinde, oruç tutup bütün gün dua ediyorlardı.[188] Bir başka deyişle, boş zamanı olan dindar bir Yahudi onu dini görevlerini yerine getirmeye adıyordu. Ancak Almosnino'nun çizdiği tablonun Yahudi toplumunun geniş bir kesimine özgü olup olmadığını kesin olarak söylemek zordur.

Yine de, sinagoga gitmek, hiç kuşkusuz sultanın sarayıyla ya da ona erişimi olanlarla ilişkili bir kişinin zaman geçirme biçimi değildi.[189] Almosnino'nun anlattığı dini bütün Yahudiler, kendi kongregasyonlarına ait sinagogun çok yakınında çalışan ve yaşayan sanatkârlar ve esnaf olsa gerektir. Öte yandan, yönetici seçkinler ya da uluslararası ticaretin herhangi bir dalıyla ilişkili herkes, ikamet adresinden çok uzakta çalışıyordu ve düzenli ibadetler için kendi cemaatinden insanlarla bir araya gelme olanağı yoktu. İba-

det edeceği varsa da, Almosnino'nun gözlemlediği gibi, kendi başına ibadet ediyordu.[190] Bu sosyo-ekonomik tabakadan kişilerin, dinlenerek ya da keyfi faaliyetlerle harcayabilecekleri fazla boş zamanları yoktu. Sultan ve divanındakilerin saraylarında, olağan bir iş gününde mola verme fırsatı yoktu; hatta bir şölene veya bir ziyafete katılmak bile, iş olarak görülüyordu. Osmanlının yüksek memurları, her ne kadar onlara yiyecek ve içki ikram etseler de, iş arkadaşları ile birlikte yiyip içmekten hoşlanmazlardı.[191]

Sıradan bir Yahudinin tek boş vakti, Şabat günleri öğleden sonralarıydı; o, bu zamanı, okuyarak, aile arasında şarkı söyleyerek ya da yalnızca dinlenerek geçirebilirdi. Daha yüksek sınıftan olanlar, bazen Şabat gününde[192] bazen de (yalnızca dua ve katıksız dinlenmeye ayrılmayan) Yahudi bayramlarında, başka boş zaman faaliyetlerine vakit ayırabiliyordu. Almosnino, bunların da dışında, bolca boş zamanı bulunan bir gruptan daha söz eder; bunlar bir şey okumazdı ve iş faaliyetleri epey belirsizdi. Dolayısıyla, normal rutinleri, başkaları tarafından eğlence gibi görülürdü.[193]

Yukarıda sözü edilen boş zaman faaliyetleri, günümüz İstanbul Yahudilerininkiyle çok benzerdir. Dostlarla yemek, içmek ve hoş sohbetlere girmek, erkeklerin boş zaman kültürünün önemli unsurlarıydı; iyi yemek ve iyi şarap Almosnino'nun tasvirlerinde tekrarlanan ögelerdir.[194] İstanbul sakinleri doğal olarak gezintilere ve pikniklere giderek şehri çevreleyen güzelliklerden faydalanmaya çalışırlardı. Aslında bu, Yahudilerde olduğu kadar, Yahudi olmayanlar arasında da çok revaçta olan bir boş zaman faaliyetiydi. Bu tür faaliyetlerin var olduğu dışında, bunlara ilişkin özel bir ayrıntı bilmiyoruz. Haham Moşe Almosnino'nun hikâyeleri[195] bu tür gezilerin boyutlarının, katılanların mali olanaklarına göre değiştiği şeklindeki bariz olguya işaret eder.

Yaygın bir diğer eğlence, genelde kumarın eşlik ettiği iskambil oyunuydu. Bazı kongregasyonlarda kısıtlamalara tabi tutulmasına rağmen[196], erkeklerin (ve büyük ihtimalle kadınların da) bu oyunlara bağımlılık derecesinde düşkün oldukları anlaşılıyor. 15. yüzyılın sonunda (1488) Karayim bilginlerden Kalev Apendopulo, bir kumarbazı bekleyen felaketler hakkında bir hiciv yazmıştı:

Kumarbaz adam, kendini yaralar durmadan;
Sonu felakettir, kovulur her kapıdan.
Parasını ziyan eder, yaratıcısına isyan;
Günahlarına ekler küfür ve yalan.
Ve kazanacağını zanneder ama asla kazanmaz;
Yalnızca acı çeker, asla refahı tadamaz,
O şehir senin bu şehir benim dolaşır
Soluklanacağı bir yer hiç bulamaz.
Genç yaşta, yoksul, dağ tepe aşar
Döner gelir beş parasız ve naçar
Saçları darmadağın, yırtık pırtık giysiler
Pesah ve Yortu günlerinde Purim gününü[197] özler
Kendine de başkalarına da kötülük eder.
Hayır duası etmeden aceleyle yer
Ve orucunu tutmaz Kefaret Gününde
Ailesinin nefretini kazanır ve öldüğü gün
Cenazesi şarkılarla uğurlanır
Kendi ruhunu kireleten bir adamın
Yoluna kapılma oğlum sakın
Yaradanın karşısında doğru yoldan ayrılma
Sıkıca bağlı kal O'nun aziz adına.[198]

Kordoba'dan gelen yeni göçmenlere ait bir kongregasyonda iskambil oyunları yasağıyla ilgili bir tartışma, İstanbul Yahudileri arasında bu oyunların yaygın olduğunu açıkça gösterir. Kongregasyon liderleri, kendi sinagoglarında ibadet eden bir gezgin tüccardan, yasağa riayet etmesini istediklerinde, Haham Eliyahu Mizrahi, bu kuralın tüm kongregasyonlar için geçerli olmadığını belirtmişti: Yasak yaygın olsaydı bile, Mizrahi, bir ağız kavgasından kaçınmak için, bu yasağın tüccara uygulanmasını usturuplu biçimde savsaklardı.

Aile etkinlikleri, geniş bir sosyal çatı altında vakit geçirmek için birer fırsattı. Söz ve nişan törenleri, düğün, sünnet, ilk çocuğun kefareti ve kız çocuğunun doğumu gibi vesileler, bir ziyafet yemeğiyle kutlanırdı ve müzik ve dans düğünlerin daimi geleneğiydi.[199]

Bazı törenlere yalnızca geniş ailenin kadın üyeleri ve onların arkadaşları katılırdı. Düğünden önceki pazar günü, *almusama*[200] adı verilen bir tür kadınlar partisi düzenlenirdi; başlıca eğlence misafirlerin söyledikleri *romanca*lardı. Gelinin çeyizi (yatak örtüleri, giysiler ve ziynet eşyalarından oluşan *ajuar*), düğünden hemen önce *preciado* denen bir etkinlikte sergilenirdi. Bir başka kutlama vesilesi, hamileliğin beşinci ayı sonunda gerçekleşen, bebeğin ilk bezinin kesildiği *fajadura* adlı törendi.[201] Hamam ziyaretlerinin her biri, birer sosyal etkinlikti; hanenin tüm kadınları oraya birlikte gider ve orada kadın dostlarıyla buluşma ayarlarlardı. Ailenin kadınları, kimi zaman başka kadınları da davet ederek, sırayla misafir günleri düzenlerdi. Böyle günlerde evin hanımı en güzel giysilerini giyip takılarını takar, misafirlerine en iyi yemeklerini yaparak en güzel tabak çanağını sergilerdi.[202]

Halkın eğlenmesi ve hoş vakit geçirmesi için bir diğer vesile, devlet törenleriydi. İmparatorun ailesiyle ilgili etkinlikler, askeri zaferler ya da sultanın taç giymesi, hepsi de birer nümayiş nedeniydi. Tören alayına yalnızca renkli imparatorluk maiyeti değil, aynı zamanda tüm loncaların (sultana armağanlar sunan) temsilcileri, bütün etnik cemaatler ve şarkıcılar, dansçılar, müzisyenler, aktörler, soytarılar, akrobatlar, sihirbazlar, güreşçiler ve diğerlerinden oluşan topluluklar katılırdı.[203] Her etnik gruptan, her yaştan ve cinsiyetten insanlar, kendilerine geçit törenini izleyebilecekleri iyi bir yer kaparlardı. Her ne kadar çok sık olmasa da, bu, Osmanlı dönemi İstanbulu'nun kültürel hayatının ayrılmaz bir parçasıydı.

Sonuç

Yukarıda tasvir edilen tablodan çıkarabileceğimiz en kayda değer sonuç, İstanbul Yahudi cemaatinin, kültürel zevkleri, ihtiyaçları ve alışkanlıkları bakımından büyük çeşitlilik arz ettiğidir. Söz konusu toplum, geçimini sağlayamama pahasına da olsa, hayatını (genelde kendileri dışında çok az insanın anladığı) ruhani meseleleri öğrenmeye adamış ünlü bilginler ve mistiklerden, zevk için okumak, evlerinde ya da meyhane, kahvehane gibi kamusal alan-

larda, dostlarıyla yiyip içmek ya da İstanbul civarındaki konaklama yerlerinde dinlenmek gibi eğlencelerin tadını çıkarmaya yetecek boş zaman ve para sahibi olan insanlara uzanan bir yelpaze arz ediyordu. Bu insanlar iskambil oynuyor, müzik dinliyor ve 15. ve 16. yüzyıllarda hali vakti yerinde olan diğer İstanbulluların boş vakit geçirmek ve eğlenmek için yaptıkları başka ne varsa yapıyorlardı. İstanbul'daki Yahudi kültürü, bir bakıma, onu çevreleyen Osmanlı kültür evreninin küçük bir yansıması gibiydi.

XII
Osmanlı Toplumuyla İlişkiler

Temas Yolları ve Biçimleri

Osmanlı başkentinde çeşitli dini-etnik gruplar arasındaki en önemli ayrımlardan biri erkekler dünyası ve kadınlar dünyası arasındaki ayrımdı. Mahrem alanın, kadınların kendi kültürleri dışındaki kültürlere erişimini engelleyecek biçimde ayrılması, her bir etnik grubun, dinsel farklılıkların talep ettiğinden de öte ölçüde, kendi sınırları içinde tecrit edilmesi demekti. Türk, Rum, Ermeni, Batılı ve Yahudi erkekler pazarda, limanda ya da sarayda bir araya gelirken, Türk kadınlarıyla asla karşılaşmıyorlardı. Osmanlı değer yargıları, yaşamın geçim sağlamakla ilişkili olmayan her türlü unsurunun, aile içinde, dini grubun sınırları dahilinde yürütülmesini dayatıyordu.

Ne arkalarında bin yılı aşkın bir geçmişe sahip Yunan geleneğini getirmiş olan Romaniot Yahudileri, ne de İber Yahudileri başlangıçta böyle bir anlayış taşıyordu. Ancak bu Türk-Müslüman sosyal normu, nesiller geçtikçe, imparatorluğun Yahudi toplumuna nüfuz etti ve Yahudiler arasında da yaygın bir pratik haline geldi. Kadınlara yönelik ayrımcılıktan da destek alarak, her bir dini

grubun ayrı ayrı var olması, hem bir stereotip, hem de bir ideal haline geldi: Ve bu durum, yalnızca özel hayatta geçerli değildi.

Bu farklı gruplar nasıl olup da yan yana, görece uyum içinde yaşıyordu? Bunu sağlayan etkenlerden biri, muhtemelen Osmanlı hoşgörüsüydü. Bir diğer etken, her grubun toplum içindeki kendi yerini kabullenmesi, diğer gruplarla karışmaya yeltenmemesi ve sosyo-politik statüsüne uygun olmayan konumlara gelmeye çalışmaması olabilir.[1]

Farklı etnik grupların birbirinden yalıtılmalarının bir örneği, Ladino dilinin yüzyıllar boyunca korunmuş olmasıdır. Saygın Yahudi kadınların, bilhassa orta sınıftan olanların, Türkçe konuşması genelde beklenmezdi. İnsanlar evlerinde daima, yabancılar için anlaşılmaz olan kendi dillerini konuşurlardı. Bu, evliliklerin grubun kendi içinde olmasını sağlamış ve grubun kapalılığını sürdürmesine yardımcı olmuştur.[2]

Öte yandan, durum ilk bakışta göründüğünden biraz daha karmaşıktı. Farklı dini ve etnik gruplardan erkekler iş ya da başka amaçlarla birbirleriyle temas kurduklarında, birbirlerini etkiliyorlardı. Dahası, böyle ilişkiler iş meseleleriyle sınırlı değildi. Örneğin Osmanlı sarayına yakın Yahudi doktorlar ya da ileri gelenlerle ilişki içindeki saray hanedanı ve devletin yüksek memurları, işleri bittikten sonra onlarla teması kesmiyorlardı.

Bu çevrelerdeki Yahudiler, Müslümanlar gibi davranıyor, onlar gibi giyinip yaşıyorlardı, ancak kendi yerlerini de biliyorlardı. Konumlarını sultanın, onun vezirlerinden birinin ya da güçlü bir *kadın*ın cömertliğine borçlu olduklarını biliyorlardı; unuttukları takdirde de, hakikat onlara bunu hatırlatıyordu. Onlar Osmanlı kültürüne, Osmanlılar da Yahudi kültürünün bazı unsurlarına maruz kalıyorlardı. Bu karmaşık ilişkinin açık bir örneği, 1518'de, I. Selim'in saltanatı sırasında Haham Yosef ben Meir Garson'un, saray doktoru Yosef Hamon'un ölümü üzerine verdiği vaazda görülebilir. Garson, Hamon'un II. Bayezid ve I. Selim saltanatı boyunca süren yirmi beş yıllık hizmetine ilişkin, hayal gücünü de katarak yaptığı konuşmada, onlarla olan ilişkisinin yakınlığını, bunun doğal olarak getirdiği riskleri, ve her iki tarafın birbirlerinin kültürüne karşı ne denli anlayışlı olduğunu anlatır.[3] Garson'un bu vaazda

söylediklerinin çoğunun uydurma olması mümkünse de, bu insanların haleti ruhiyesi çok bellidir: Bunlar, hükümdarlar ve vezirlerle çok samimiydiler, ancak buna rağmen, konumları istikrarsızdı; samimiyet, tehlikeyle el ele gidiyordu.

16. yüzyıl Yahudilerinin ileri gelenleriyle Osmanlı elit tabakasının yüksek kademelerindekiler arasındaki ilişki, bu temaslardaki samimiyete rağmen, Yahudiler tarafından, dostluk olarak değil, iş olarak algılanıyordu, ki bu çok anlamlıdır.[4]

Elbette, Yahudilerin, Yahudi olmayanlarla –iş ortakları, müşteriler, borçlular, alacaklılar ve diğerleriyle– kurdukları ekonomik amaçlı sayısız temas vardı. Ancak bu, Yahudiler ve diğerleri arasındaki ilişkilerin hepsinin ekonomik düzlemde gerçekleştiği anlamına gelmiyordu. Sultan Mehmed'in, Avraham Santur gibi sanatçıların şarkılarını dinlemek için, kılık değiştirip nasıl sıradan biri gibi Yahudi mahallesinde gezindiğine dair Haham Eliyahu Kapsali'nin anlattıkları, büyük ölçüde, Kapsali'nin hayal gücünden kaynaklanıyor olabilir; yine de bu hikâyeler, Müslümanların, Yahudilerin müziklerini dinlemek için onların evlerine gittikleri ve Yahudi müzisyenlerin sultanın sarayında sanatlarını icra ettikleri gibi olguları yansıtır.[5] Haham Eliyahu Mizrahi, Karayime Yunan felsefesi öğretilmesi yasağı konusundaki *responsum*'unda, Yahudi bilginlerin –ister Karayim, ister Hıristiyan ya da Müslüman olsun– her kim isterse ona felsefe öğrettiğinden söz eder. Bu tür temasların bir bilgi alışverişiyle sınırlı kalmadığını varsaymak akla yatkın olur.[6]

Seder Eliyahu Zuta'da yer alan, İstanbul'da konuşlanan Yeniçeri birliklerinin askerleri ile ilişki kurmalarına karşılık Haham Moşe Kapsali'nin mahkemesinde ceza ve uyarı olsun diye dövülen Yahudi oğlanlar hakkındaki hikâye, tamamen farklı bir düzlemdedir. Her ne kadar bu ilişkilerin niteliği metinde açıkça belirtilmese de, bunların fuhuş olarak tanımlanması, eşcinsel ilişkiyi ima eder.[7]

Yukarıda anlatılanlar, Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasındaki ilişkilerin yalnızca erkekler arasında geçtiği izlenimi verebilir; oysa durum böyle değildi. 16. yüzyılın ilk yarısında Yahudi kadınlar hâlâ peçesiz, serbestçe dışarı çıkabilecek kadar Avrupalıydı. Daha alt sınıftan bazı Yahudi kadınlar, evlerinin dışında hareket-

leri kısıtlanmış olan Müslüman kadınlardan nakış işleri satın alıp bunları pazarda satarak geçimlerini sağlıyorlardı. Yahudi kadınlarla diğer kadınlar arasındaki ilişkiler, hiç kuşkusuz, alım-satım ilişkisiyle sınırlı kalmamıştır.[8]

Daha üst tabakalarda, yine benzer bir durum söz konusuydu; orada da yine Müslüman kadınlar, gayrimüslim kadınlarla ilişkilerini dış dünyayla aralarında köprü gibi kullanıyorlardı. Haremlerdeki kadınlar kendileri için alışveriş yapan Yahudi kadınların, yani *kira*ların hizmetinden yararlanıyordu.[9] Ogier Ghiselin de Busbecq İstanbul'da İspanyolca konuşan ve Başvezir Rüstem Paşa'nın karısının dostu olduğu söylenen bir Yahudi kadınla tanıştığını yazmıştır.[10] Ancak, tıpkı erkekler dünyasında oldu gibi, bu tür yakınlıklar büyük tehlikelere de gebeydi.[11]

Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasındaki temasların bir diğer kaynağı, karma yerleşim yerleri, bilhassa mahremiyetin az olduğu ya da bilinmediği, daha yoksul mahallelerdi. Buralarda pek çok aile, kibar bir kadın için mahrem bir yer olan avlunun ortasında bulunan fırın ya da kuyu gibi imkânları ortaklaşa kullanıyordu. Bir adamın homojen bir yapıya sahip bir Yahudi mahallesinin yakınında ölü bulunduğu, mahalle sakinlerinin cezayı paylaşmak için şehrin bütün Yahudi cemaatinden destek talep edip sonuç alamadığı bir olaydan daha önce söz etmiştik. Daha yoksul, karma bir mahallenin sakinleri, bu olay kendi mahallelerinde olsaydı cezanın bir kısmından, hatta tümünden kurtulacaklarını, zira Müslüman komşularının onlarla yetkililer arasında arabuluculuk yapacaklarını söyleyerek kendi durumlarını methetmişlerdi.[12]

Yahudilerin Osmanlı Törelerini Özümsemeleri

Dil

Peki yukarıda sözünü ettiğimizi temaslar, 16. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'daki Yahudilerin törelerine ne ölçüde yansıyordu? Çoğunluğun dili, en önemli kültürel etkilerden biridir. Yahudi kadınların çoğunluğu Türkçe bilmese de, Yahudi erkeklerin çoğu-

nun, ev dışındaki gündelik ilişkilerini yürütmeye yetecek kadar Türkçe bildiğine kuşku yoktur; hatta bazıları Türkçeyi son derece akıcı konuşuyordu. *Responsum*'larda, bilhassa Türk şahitlerden alıntılanan sözlerde, kısa Türkçe cümlelere rastlanır.

Öte yandan, Yahudilerin kendi aralarında Türkçe konuşmadıkları ya da çok nadiren konuştukları bellidir. İbranice kaynaklar, Yahudiler arasında konuşulan Ladino dilinden alıntılarla doluyken, Türkçe çok az alıntı vardı. Bizim bulduğumuz tek Türkçe alıntı, incelediğimiz dönem için görece geç bir tarih olan 1617'de, Eli'ezer Sironi'nin ölüm döşeğindeki beyanında yer alır. Sironi anlaşılan varlıklı bir Romaniot Yahudiymiş ve Eliyahu Hefetz Nasi ve Gavriel Kohèn vasiyete tanıklık etmişler. Belge İbraniceydi, ancak konuşurken anadilleri farklı olan üç kişi için ortak bir dil işlevi gören Türkçeyi seçmişlerdi.[13]

İstanbul'daki Yahudilerde, Rum, İber ya da İbrani kökenli isimler alma eğilimi vardı; Türkçe isimler yaygın değildi. Aslında Yahudi cemaatinde popüler olan Türkçe kökenli sadece üç isim vardı ve bunların hepsi de kadın isimleriydi: Kadın; İbranice Malka ve İspanyolca Reina isimlerinin karşılığı olarak bulunmuş olan Sultana; ve güzel anlamına gelen Cemile.[14]

1455'ten itibaren Osmanlı baş vergisi sicillerinde sık sık karşımıza çıkan Türkçe isimler Aslan, Menteşe ve Hocabeğ, İbranice kaynakların hiçbirinde yer almıyordu. Bu durum, Aslan'ın Arie isminin çevirisi olduğunun ve Yahudi vergi mükellefleri tarafından (diğer isimler gibi) işlemleri kolaylaştırmak için gönüllü olarak seçildiğinin ya da Osmanlı devlet memurları tarafından rasgele verildiğinin işareti olabilir. Bu olasıdır, zira çoğu Yahudi, Kitabı Mukaddes'te geçen, Osmanlıların az çok aşina oldukları isimleri alıyordu. Her iki durum da, Türkçenin zaman zaman bir engeli aşmak için kullanılmasına örnek oluşturur.[15] Bu dönemdeki Türkçe erkek isimlerinden az rastlanır bir örnek olarak İştipol cemaatinden Haham Sinan'ın adı verilebilir.[16]

Osmanlıların Kitabı Mukkades'teki isimlere olan aşinalıkları İslami gelenekten ve Osmanlı Türklerinin kendilerinin de bu tür isimleri çok sık kullanmalarından geliyordu. Türkçe kaynaklarda

aynı isim Müslüman ve Yahudiler için farklı farklı yazılıyordu; örneğin Yosef adı, kişi Müslümansa Yosef, Yahudi ise Yasef diye yazılırdı. İbranice Avraham adı, Yahudiler için Abraham, Müslüman biri içinse İbrahim idi. İbranicedeki Eliyahu adı Yahudiler için Eliya, Müslümanlar için İlyas diye yazılırdı. Bu farklılıklar, yalnızca bu isimlerin bu dini gruplarca farklı şekillerde telaffuz edildiklerini değil, aynı zamanda, çoğunluğun, bu farklılıkları yok etmek istememiş olduğunu gösterir.[17]

Konuşma Türkçesinin bilinmesi, Osmanlılarla gündelik teması ve onların kültürünün bir nebze anlaşılmasını sağlıyordu. Ancak, bu kültürün derinden kavranması ve yüzeysel özelliklerinden fazlasının özümsenmesi, hem konuşma, hem de yazı diline hâkimiyet gerektiriyordu. Osmanlı Devleti'yle ilgili her şeye yoğun ilgi duyan Haham Moşe Almosnino, belli ki çok az Türkçe biliyordu. Osmanlı hanedanlığı hakkında edindiği bilgileri doğrulamak istediğinde, bu dili ve alfabeyi bilen İstanbullu bir arkadaşından, kendisi için *Tevarih-i Osman*'ı tercüme etmesini rica etmişti. Selanikli bir haham ve bilgin olarak, akıcı Türkçe bilmeye ihtiyacı yoktu; Selaniklilerin çoğu İspanyol Yahudileri idi ve Haham Moşe'nin temas kurduğu kişiler, çoğunlukla kendi dindaşlarıydı. Ancak hükümdarın şehri İstanbul'da dil çok önemliydi ve bazı Yahudiler o dile ilişkin temel bilgilerden çok daha fazlasında sahipti.[18]

Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi'nde *Tevarih-i Osman*'ın ilk bölümünün (1421'e kadar) İbranice bir transliterasyonu bulunur.[19] Bu elyazması eser 16. yüzyılın başında Türkçe bilen, ama Arapça bilmeyen bir İber Yahudisi tarafından yazılmıştı.[20] Kitabın popülerliği, İspanyol Yahudilerinin Osmanlılar hakkında fazla bilgi sahibi olmamalarının ve Osmanlıların kim olduklarını, nasıl davrandıklarını ve onlardan ne beklemek gerektiğini bilmek istemelerinin olağan sonucuydu.

Dolayısıyla, 16. yüzyılın ilk yarısında bazı Yahudi erkeklerin, gündelik yaşamın bir yabancı dili konuşan kişiye sunabileceğinden daha fazlasını özümseyebilecek ölçüde Türkçe dil eğitimi almış oldukları bellidir. Bununla birlikte, son tahlilde, o dönemde İstanbul'un Yahudileri için Türkçe bir yabancı dildi.

Sahne Sanatları

Sahne sanatları, bu iki kültür arasında ilginç bir temas noktası oluşturuyordu. Bizans döneminden elimizde yalnızca Rum ezgilerinin adapte edildiği liturjik şiirler varken[21], Osmanlı Yahudilerinin İstanbul'u, popüler Türkçe ezgilerin adapte edildiği popülerdindışı şiirler ve liturji bakımından verimli bir ortamdı. Osmanlı İstanbulu'ndan bizim bildiğimiz ilk dindışı şarkılar Şelomo Ben Mazal-Tov'un yazdıklarıdır. Kendisi her ne kadar Romaniot kökenli olsa da, bestelerinin çoğu Rum müziğinden ziyade Türk müziğine adapte edilmişti.[22] Mazal-Tov'un yazdığı, Damat Şarkıları diye tanımlanmış olan şarkılar, erkekler tarafından Türk ezgileri eşliğinde okunurken, aile toplantılarında söylenen *romanca*lar hemen hemen her zaman İspanyol melodileriyle söylenirdi. Erkek ve kadının alanları arasındaki ayrım göz önüne alınırsa, bu önemsenmeyecek bir ayrıntı değildir. Diğer Yahudi şairler arasında, Safed ve Şam'da popüler Türk ezgilerine liturji ve dindışı sözler yazmış olan İsrael Nacara ve Kudüs'te Türk müziğine Yahudi liturjileri yazan Menahem de Lonzano sayılabilir.[23]

Giyim Kuşam

Ortalamanın üstünde gelir sahibi olan Yahudiler zenginliklerini pahalı giysiler giyerek gösterirlerdi. Ancak, bazı kişiler bir yana bırakılırsa, en şaşaalı giyinenler bile, farklı etnik gruplar için farklı renkler öngören kurallara yine itaat ederdi. Tehlikeli bölgelerde seyahate gitmedikçe, bir Yahudinin beyaz başlık giymesi düşünülemezdi.[24] Toplumsal sınıf bariyerleri aşılabildiğinde bile, kişinin inancını sembolize etmesi niyetiyle tasarlanmış göze çarpan bazı giyim biçimleri mevcuttu. Bir kişi kendi grubununkinden farklı semboller kullanırsa, bu onun diğer gruba geçtiği şeklinde anlaşılırdı.

Elimizde 16. yüzyılda Osmanlı Yahudilerinin nasıl giyindiklerini gösteren çok sayıda resim ve tasvir bulunmuyor; ancak, Nikolai'ın Doğu Akdeniz'deki seyahatleri hakkında yazdığı kitapta yer

alan gravürler, 1550'lerde Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli yerlerinde yaşayan farklı dini gruplar ve toplumsal sınıfların giyim tarzlarını kıyaslamamıza fırsat verir. Nikolai, her seferinde kendisine poz verecek birini bulamamıştı, dolayısıyla ortaya çıkan canlı tablo, bütünlükten biraz yoksundur ve Osmanlı kılık kıyafetini belgeleme konusunda gerçeğe ne kadar sadık kaldığı belirsizdir. Yine de çizimleri, bize insanların nasıl giyindiklerine dair bir fikir verir.

Şekil 2'de gösterilen bekâr Yahudi kadın İstanbullu değil Edirnelidir, ancak bu iki büyük şehirde kadınların giyim tarzları arasında çok büyük farklar olmadığını varsayıyoruz. Resimdeki kadın, üzerine muhtemelen altın simle bolca çiçek deseni işlenmiş, ipek bir elbise giymiş. Dört gösterişli düğme, göğüs kısmını süslüyor. Şerit şeklinde katlanmış bir kumaş kemer görevi görerek elbiseyi belden ikiye bölüyor ve etekte bolca büzgü mevcut. Elbisenin altına renksiz bir entari giyilmiş. İpek elbise ile aynı malzemeden yapılmış fincan şeklindeki başlığın çevresi, burulmuş bir parça kumaşla çevrili ve başlıktan aşağıya doğru bir eşarp sarkıyor. Bu, kapalı mekânda giyilen bir bayram kıyafeti olsa gerek. Kadın ayrıca, sivri uçlu, arkası açık düz terlikler giymiş ve muhtemelen altından, kalın, uzun bir kolye takmış.

Şekil 3, "orta halli" bir Türk[25] kadınını ev içinde gösteriyor. Kıyafeti Yahudi kızınkine benzese de, bazı farklılıklar mevcut. Üstteki ipek üstlük, dizlerinin az üstünde bitiyor; altına, kolları üstlüğün altından görünen çizgili, uzun bir entari giymiş. İlk kıyafetteki güzel düğmeler bunda yok ve buradaki kadın topuklu ayakkabılı.

Şekil 4'te görülen Türk hanımda da, daha önceki iki kıyafette gördüğümüz temel unsurlar mevcut. Bunun ipek üstlüğü daha kısa kollu olduğundan, alttaki entarinin kollarının tamamı görünüyor. Şekil 2'deki Edirneli genç kadın gibi, bunun üstlüğü de ayak bileklerine uzanıyor ve göğüs kısmı düğmelerle süslü; en büyük fark elbisenin boynunun açık olması. Alt entarinin altına giyilen şalvar, açıkça görülüyor. Bu kadının giydiği başlık birazcık daha farklı ve yüksek topuklu ayakkabıları, tanı da onun gibi çalışmak zorunda olmayan bir hanımefendiye göre. Zira, bu ayakkabılarla ağır gündelik işleri yapmak çok zor olurdu.

Bu koleksiyondaki ilk üç kadının giysilerinin benzerliği, şekil 5'te gösterilen Peralı genç bir Frenk (Katolik) kadının çok daha farklı elbisesiyle kıyaslandığında, iyice belirginleşir.

Mahrem alanı terk edip sokağa geçtiğimizde, Müslüman kadınların da, Yahudi kadınların da, zenginlik ve güzelliklerini sergileme eğiliminde olmadıklarını görüyoruz. Edirneli Yahudi kadının sokak kıyafeti (şekil 6), kesimiyle biraz Şekil 2'de gösterilen elbiseye benzeyen sade bir elbise. Ancak süs amaçlı kullanılan düğmeler bunda yok; kadının başı ve bedeninin büyük bölümü, taktığı iki kolyeyi de gizleyen, çok büyük bir örtüyle sarılmış.

Bu kolyelerden biri haça benziyor, ki bu da dönemin giyim tarzı konusunda gerçeğe sadık bir kaynak olarak Nikolai'nin güvenilirliğini sorgulamamız için bir neden olabilir.

Hamama giden Türk kadını (şekil 7) biraz farklı bir elbise giymiş, ancak fikir, şekil 2'deki kıyafetin ardındakiyle aynı: Ne kadar azı görünürse, o kadar iyi. Kadının dışa giydiği elbise, lüks herhangi bir ayrıntı barındırmıyor. Önü boydan boya düğmeli, altına şalvar ve iç entari giyilmiş. Fincan biçimli başlığının üstüne, kenarı uzun püsküllü bir örtü sarılmış. Başlığa tutturulmuş minik dantel bir peçe yüzü örtmüş. Peçesiz siyah bir kadın köle ona eşlik ediyor.

"Çocuklarını gezdiren bir Türk kadını" başlıklı gravür (şekil 8) çok büyük ihtimalle bir anneyle çocuklarını değil, bir kadın köleyle, bakıcılığını yaptığı çocukları tasvir ediyor: Zira kadının yüzü peçesiz ve elbisesinin sadeliği ile çocukların lüks kıyafetleri arasında açık bir zıtlık görülüyor.

On ila yirmi yıl sonraki İstanbul'da, Yahudi hanımların giyim tarzları, buradaki, Nikolai'nin kitabından olmayan tek çizimde, biraz farklı görünüyor (şekil 9). Resimde bir dul (solda) ve evli bir kadın (sağda) yer alıyor. Dulun kıyafeti, şekil 5'teki siyah kölenin kıyafetine şaşırtıcı biçimde benziyor. Evli kadının elbisesi kalın brokar kumaştan. Bel kısmı büzülmemiş ve göğüsteki zarif düğmeler bunda yok. Başındaki başlık, 16. yüzyıl ortasının başlığından biraz farklı da olsa, kesin bir şey söylemek için yeterince net bir çizim değil. Tıpkı şekil 2'deki başlık gibi, bu da şapka ve eşarbın bir bileşimi.

Peralı bir Rum kadının sokak kıyafeti (şekil 10), şekil 7'deki Edirneli Yahudi kadının kıyafetiyle benzer. Ancak elbisenin üst kısmının kesimi daha farklı; bunda kuşak yok ve etekten, alt entarinin daha büyük bir kısmı görünüyor (bu da onu daha çok dönemin İtalyan elbiselerine benzetmiş). Yahudi hanım gibi, bu kadın da şalvar giymemiş (giydiyse de görünmüyor) ve düz ayakkabılar giymiş. Tas biçimli başlığın üzerine büyük bir örtü atılmış; Yahudi kadınınkinden biraz farklı bir örtü bu, ancak fikir aynı: Gerektiğinde örtünebilmek. Boynunda geleneksel kolyesi görülebiliyor.

Her ne kadar eldeki bulgular kesin sonuçlar çıkarmak için yeterli olmasa da, bazı genellemeler yapılabilir. Bu kadınların hepsi birbirine benzer birçok giyim eşyası taşıyor. Temel giysi, *gömlek* denilen narin bir elbise. Gömleğin üzerine, *entari* denen kısa kollu bir elbise giyiyorlar; bu elbise ağır işlemeli ipekten veya kadifeden, ya da kıyafetin amacına veya giyenin toplumsal sınıfına uygun olarak, daha sade bir malzemeden yapılmış oluyor. Dışarı çıkarken, üstüne boyundan bele kadar düğmeli başka bir dış entari giyilebiliyor. Kadınların çoğu bedenlerini büyük bir örtüyle sarabiliyor. Yahudi ve Rum kadınlarının kıyafeti ile Türk kadınlarının kıyafeti, başlıca üç ayrıntıda farklılaşıyordu: Müslüman kadınlar peçeliydi, entarilerinin altına şalvar giyiyorlardı ve yüksek ya da alçak topuklu ayakkabı ve sandaletler kullanıyorlardı: Diğerleri ise peçesizdi, şalvar giymiyorlardı ve düz ayakkabı giyiyorlardı.

Nikolai'nin gravürlerinden çıkan tabloya göre, Yahudi kadınlarının giyim tarzları, Osmanlı Müslüman stilinden çok fazla etkilenmişti. Öte yandan, birçok giyim eşyası, zimmi ve Müslüman kadınlar arasında birer farklılık göstergesiydi; bunlardan yüksek topuk ve peçe gibi bazı ayrıntılar, muhtemelen Müslümanların daha üst sınıftan olduklarını vurgulamak için giydikleri şeylerdi.

Yahudi erkekler (şekil 11) genelde Ermeniler (şekil 12), Rumlar (şekil 13) ve Türklerle (şekil 14) çok benzer biçimde giyiniyordu. Bunlar şalvar (geniş, bol pantolon) üzerine, uzun bir kaftan giyip, bellerine bir kuşak sarıyor ve bunların üstüne kaliteli kumaştan uzun bir cüppe geçiriyorlardı.

Erkeklerde farklılık başlık ve ayakkabılardaydı. Her dini grubun ve hatta bir dini grup içindeki her sınıfın farklı bir başlığı var-

dı. Sıradan bir erkek sarı bir kavuk takar (şekil 11); hekimler uzun, kırmızı külahlar giyerlerdi (şekil 15); şehre yeni gelen Venediklilerin bazıları ise, siyah İtalyan bereleri takardı. Zimmiler Müslümanlarınkinden daha kalitesiz ayakkabılar giyerdi.

O halde, Müslüman Osmanlı toplumunun kültürel etkisinin, Yahudi erkekleri ve kadınlarının giydikleri kıyafetlerin tarzında açıkça kendini gösterdiği anlaşılıyor. Müslüman olmayan kadınların ve köle kadınların peçe giymesi her ne kadar yasak da olsa, yüzün peçesiz oluşuna rağmen namuslu ve iffetli olunduğunu göstermek amacıyla başın ve omuzların üzerine atılan bir örtüyle bedeni örtmek, 16. yüzyılda kibar bir davranış olarak kabul ediliyordu.

Objeler

16. yüzyıldan günümüze, Yahudilere özgü çok az obje kalmıştır. Osmanlı kültürünün etkisine ilişkin çıkarımlar yapmamızı sağlayabilecek yegâne objeler, bu yüzyılın son çeyreğinden itibaren günümüze kalan Yahudilere ait mezar taşlarıdır (şekil 16). Bunlar –apaçık bir Osmanlı etkisi sergileyen 17. yüzyıl başlarından kalma mezar taşlarından farklı olarak– süslemesizdir ve ortaçağa ait Aşkenazi ve Romaniot mezar taşlarına benzerler.

Tarih matematiğe benzemediğinden, yukarıda anlatılanlar elbette ki bir formül sonucu elde edilmiş bulgular değildir. Kendi içinde son derece çeşitlilik gösteren bir azınlık, diğer azınlık gruplarla birlikte, dini, kültürü ve gelenekleriyle, kendi tebaasını oluşturan halkın pek çoğundan farklılık gösteren, o gruplar ve sınıflar arasındaki farklılıkları teşvik etmiş olan bir merkezi devletin egemenliği altına girmişti.

Bu çok katmanlı farklılaşmalara rağmen, İstanbul Yahudileri, egemen toplumun kıyafet ve statü sembolleri gibi dışardan görünen pek çok tipik özelliğini benimsedi. Yahudiler ayrıca, iç ve dış alanlar arasındaki ayrım gibi önemli birçok sosyal kalıbı, bunun aile yaşamı ve kadınların statüsü üzerindeki tüm etkileriyle birlikte kendine mal etti.

Tüm bunlara rağmen, Konstantinopolis'in fethinden yüz yıl sonra, Yahudiler, Osmanlı törelerini hâlâ yabancı bir kültür olarak görüyorlardı.



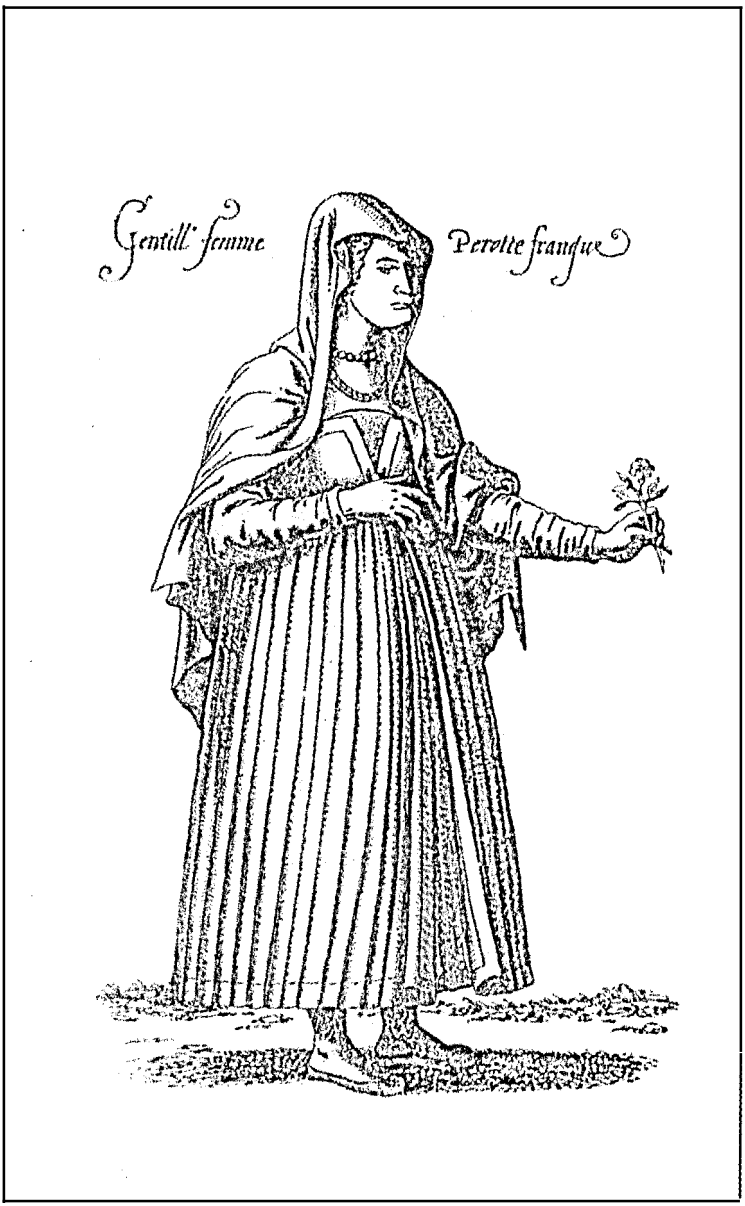
Şekil 2. Genç bir Edirneli bekâr Yahudi kadın.



Şekil 3."Orta halli" bir Türk kadını, ev içi kıyafetiyle.



Şekil 4. Zengin sınıftan bir Türk kadını.



Şekil 5. Peralı genç bir Frenk (Katolik Hıristiyan) kadını.



Şekil 6. Edirneli bir Yahudi kadın.



Şekil 7. Bir Türk kadın ve kölesi hamama giderken.



Şekil 8. Bir kadın köle (?) ve bakıcılığını yaptığı Türk çocuklar.



Şekil 9. İstanbullu dul bir Yahudi kadın (solda) ve evli bir Yahudi kadın (sağda). (1574. Suluboya. Genadios Kütüphanesi, Atina, AB986.)



Şekil 10. Peralı bir Rum kadını.



Şekil 11. Bir Yahudi tüccar.



Şekil 12. Bir Ermeni tüccar.



Şekil 13. Bir Rum tüccar.



Şekil 14. Yüksek mevkiden bir Türk.



Şekil 15. Bir Yahudi doktor.



Şekil 16. Aharon ben David Hakohen'in Hasköy Mezarlığı'ndaki mezar taşı (26 Elul 5344/2 Eylül 1584). (Tel Aviv Üniversitesi, Diaspora Araştırma Enstitüsü, Türk ve Balkan Yahudileri Belgeleme Projesi, Türkiye Koleksiyonu, Hasköy, mezar taşı no. 34, arazi no. 4-1 [10 Ocak 1988] Fotoğraf: (Mehmet Ali Cida).

Sonsöz

Bu çalışma boyunca okuyucu, hayali bir kuşun kanatlarında geçmişte bir yolculuğa çıkarıldı. Yenilgiye uğrayan Konstantinopolis'e girip, fethedilmenin nasıl bir şey olduğunu duyumsayarak, muzaffer Osmanlıların gözden düşmekte olan bu Bizans şehrini nasıl bir dünya gücünün, bir Müslüman imparatorluğun başkenti haline getirdiklerini izledi.

İmparatorluğun kendi gayrimüslim tebaasına yönelik tavrını netleştiren kanunlar, Osmanlıların İslami hukuk maddelerini şehirdeki Yahudi varlığını mümkün kılacak şekilde nasıl yorumladıkları ve bunun sonucu olarak Yahudilerin ne şekilde davrandıkları, okuyucuya gösterildi.

İstanbul'daki Yahudilerin oluşturduğu merkezi grupla sınırlı olmak koşuluyla, okuyucu, buraya yerleşmiş farklı etnisiteden Yahudi gruplara ve bunların kamusal alanlarını ne şekilde düzenlediklerine ilişkin bilgi edindi. Cemaatin örgütlenme modellerinin gelişimi, onu çevreleyen Osmanlı kent sistemi çerçevesinde resmedildi. Okuyucu, İstanbul Yahudi toplumunun en derin katmanlarını –cemaatte etkili olan merkezkaç ve merkezcil kuvvetler arasındaki, farklı dini cemaatler arasındaki, Romaniotlar ve Sefardiler arasındaki gerilimleri– yakından inceleme imkânı buldu.

İnsan varoluşunun en mahrem alanı ortaya serilerek, okuyucunun bu Osmanlı şehrindeki Yahudi aile hayatı –insanların nasıl evlendikleri, yaşamlarını nasıl sürdürdükleri, ebeveynlik davranışla-

rı ve yaşlanıp ölme şekilleri– ile tanışması sağlandı. Bu tanışmada, hem zengin hem yoksul, hem üst hem alt sosyal tabakalardan, hem güçlü hem de zayıflar örneklendi. Okuyucu, sınıf farklılıkları izleğini takip ederek, bu şehirde güç, para, yüksek eğitim ve şecerenin ne anlam taşıdığına dair bir kavrayışa erdi.

Okuyucuyu içe kapalı aile ve sinagog çevresinden alan bu hayali kuş, kanatları üstünde onu, kendisini çevreleyen açık topluma, Yahudilerin geçimlerini kazandıkları pazarlar ve rıhtımlara taşıdı. Yalnızca İstanbul Yahudilerinin fiziki ihtiyaçlarını ne şekilde karşıladıkları gibi yaşamlarının maddi unsurları değil, aynı zamanda onun daha derin olan kültürel yönü de –entelektüel arzularını tatmin etmek için ne yaptıkları ve boş zamanlarını nasıl geçirdikleri– okura gösterildi.

Nihayet, yolculuğun sonunda, okuyucu, Yahudi dünyasını oluşturan çemberden bir kez daha çıkarılarak, kendisini çevreleyen toplum ve kültürün, bu halkın yaşamı ve alışkanlıkları ile gündelik hayatının küçük ayrıntılarını ne şekilde ve ne ölçüde değiştirdiğini görmesi sağlandı.

İstanbul'daki Yahudi varlığının burada anlatılan 113 yıllık kısmı, Osmanlı başkentindeki Yahudi cemaatinin oluşum evresi olarak görülmelidir. Şehrin Osmanlılar tarafından fethi yalnızca Yahudi cemaatinin yaşamında yeni bir dönem başlatmakla kalmayıp, ilk olarak Anadolu ve Rumeli'den sürgün edilen Romaniot cemaatler, daha sonra Batı Avrupa'dan kovulan ve sığınmacı olarak gelenlerle, fiilen yepyeni bir cemaat yarattı. Osmanlıların Yahudilere yönelik (diğer dini gruplara gösterdiklerine benzer) pragmatik tavrı, cemaatin gelişimi için sağlam bir temel sağladı.

İlk kuşak Romaniotların bazıları *sürgün* anılarına takılıp kalsalar da, cemaatin daha yaratıcı üyeleri, bu zorunlu nakli ekonomik zenginleşmenin bir aracı olarak kullandılar. Bunlar, farklı ekonomik alanlarda faal olan, Osmanlı sarayıyla sıkı ilişkiler içindeki çok cemaatli, içinde çeşitlilik barındıran ve başarılı bir toplum yarattılar. Bu toplum bir yandan da, dili, kullandığı isimler, aile yapısı ve kadınlar arasındaki davranış kalıplarında kendini gösteren, Rum etkili kendine özgü kimliğini muhafaza etti.

1492'den itibaren İber Yahudilerinin şehre yerleşmesi cemaatin yaşamında büyük değişimleri tetikledi. Göç, Yahudi nüfusunun büyümesine, bu nüfusun coğrafi olarak daha geniş bir alana yayılmasına ve cemaatin Avrupa ticareti ve Osmanlı ekonomisindeki rolünün artmasına yol açtı. İber Yahudisi göçmenler Osmanlı sarayında güçlü mevkiler edindiler, cemaat ile yönetim arasındaki ilişkileri değiştirdiler ve cemaatin Osmanlı değerleri ve görenekleri ni benimsemelerinde etkili oldular.

Kültürel asimilasyon, yalnızca ülkelerin hemen hepsinin kapılarını yüzlerine kapattıkları bir sırada onlara imparatorluğun kapısını açan Osmanlı yöneticilere karşı İber Yahudilerinin duyduğu minnetkarlık ve onlarla yaşadıkları özdeşleşmeyle ilişkili değildi; bu asimilasyon aynı zamanda, hatta bilinçdışı bir biçimde, yenilgiye uğramış olanların –Rumların– kültüründense, yönetici, egemen olanların, onlara refah ihsan etmiş olanların –Müslümanların– kültürüyle özdeşleşme eğilimiyle ilişkiliydi. Yine de, İber Yahudileri dahi Osmanlı kültürünü "öteki"nin kültürü olarak gördü; evde Osmanlının dilini konuşmadıkları gibi, onlarla mümkün olduğunca karışmamaya da çaba gösterdiler.

İber Yahudilerinin şehre göç etmesinin ardından İstanbul Yahudilerinde gözlenebilen değişimlerin çoğu, Romaniot sürgünlere atfedilebilecek halihazırdaki gidişatın devamı niteliğindeydi. Yahudi cemaatinin coğrafi dağılımı değişmekle birlikte, halen esas olarak varolan yerleşim modeline dayalı bir dağılım söz konusuydu ve bu ancak 1569'dan sonra değişmeye başladı. Benzer biçimde, İber Yahudilerinin iltizamcılık ve Avrupa ticaretinde yoğun biçimde yer almaları, yine var olan bir eğilimin devamıydı. Göçmen Yahudiler, Romaniotlar tarafından oluşturulmuş olan pek çok örgütlenme modelini kullandılar. Saray hayatına dahil olmak da yine İber Yahudilerinin başlattığı bir şey değildi.

İber Yahudilerinin göçü, bir yandan var olan modelleri devam ettirirken, bir yandan da değişime aracılık ettiği gibi, 16. yüzyılın ilk yarısında başlayan dönüşümlerin hepsi de, Kanuni Süleyman dönemi sonunda tamamlanmış değildi. Bu süreçlerin bazıları 17. yüzyıl boyunca devam ederek, ancak bu yüzyılın sonunda son buldu.

İber Yahudileri, kovulma ve *şemad* dehşetinin yarattığı bir suçluluk duygusu taşıyarak geldiler. Ailenin dağılmasının (buna çok sayıda evladın yitirilmesi de dahil) İstanbul'daki şehir koşulları ile birleşmesi, onların demografik davranışları üzerinde etkili oldu. Bu tür suçluluk duyguları taşımayan Romaniotlar da, aynı davranış kalıplarını sergilediler. İber Yahudileri aynı zamanda, başlangıç noktasında yoksul göçmenler konumunda olmalarına rağmen, şehre yerleşmelerinden itibaren gözle görülebilen, kökleri derinlerde yatan bir özsaygıyı beraberlerinde getirdiler.

Her ne kadar sonunda İber Yahudilerinin kültürleri baskın çıksa da, Romaniotlar kendilerine özgü kimliklerini ve orijinal isimlerinin ve âdetlerinin pek çoğunu korudular. Ortak bir duruşun, Osmanlılarla karşılıklı müzakere etmek gerektiğinde ya da kendi içlerindeki günahkârlar ve asilerle başa çıkması gerektiğinde cemaatin konumunu güçlendireceği düşüncesiyle, yalnız gerekli durumlarda devreye giren bir kongregasyonlarüstü örgütlenme ortaya çıktı. Kalıcı kongregasyonlarüstü kurumlar kurulmadı.

Bu dönem boyunca, göçmenlerin oluşturduğu toplum, yaşamın diğer alanlarında istikrara ulaştı. İber Yahudisi göçmenlerin ikinci kuşağının, İber Yarımadası ve başka yerlerdeki Yahudi soyundan gelen tüm insanları Yahudi halkının bir parçası olarak görmeye devam etseler de, Hıristiyan topraklarındaki kardeşleriyle artık kendilerini özdeşleştirmez hale gelmeleri, esaslı bir istikrar sürecinin göstergesidir. Bununla birlikte, göç dalgaları 16. yüzyıl ortasından itibaren azaldığından, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İspanyol-Yahudi milleti, kimliğinin netleşmesinde bir dönüm noktasına gelmişti.

İstikrarın bir diğer göstergesi, kovulma felaketi ve göçlerin paramparça ettiği eski sosyal kalıpların yeniden kurulmasıydı. Bu sürecin görülebileceği başlıca alan, ailedir. Her ne kadar Romaniot ve Sefardi aileler arasında, miras kanunlarıyla ilgili konularda 19. yüzyıl başında bile gözle görülür bazı farklar olsa da, her iki grubun da doğu Akdeniz aile tipine mensup olduklarını doğrulayan yeterince kanıt vardır. Bu, onların çevrelerindeki Müslüman toplumdan etkilenmelerinden dolayı değil, bir kurum olarak Akdeniz-

li ailenin, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın öncesine dayanan geleneklerden çıkmış olmasındandır.

Dahası, eğer Osmanlı Yahudi ailesi ile Osmanlı Müslüman ailesi arasında benzerlikler gözlenebiliyorsa, bunların kökleri Müslüman pratikten ziyade Yahudi aile hukukunda aranmalıdır. Osmanlı Yahudi ailesi Müslüman normlarını benimsemek yerine, Müslüman aileyi şekillendirenlerin aynısı olan kendi temel örf ve âdetlerine geri dönmüştü. Bu ailenin temel taşları ataerkil egemenlik ve erkek soyunun kadın soyuna tercih edilmesiydi; karı koca arasında, kocanın lehine –kimi zaman yirmi yaşa varan– büyük bir yaş farkı ve bilhassa kadınların çok genç yaşta evlendirilmesi gibi.

Miras gibi bazı konularda, İslam hukuku, kadın olan taraf için Yahudi hukukundan daha avantajlıydı. Öte yandan, Yahudi Diasporası'nın diğer kesimlerinde gerçekleşen gelişmelerin kadın tarafını avantajlı kıldığı konularda, Yahudi Osmanlı hâkimler çoğunlukla Osmanlı toplumunda uygulanan kadim pratiklerin yeniden benimsenmesini desteklemek için kanuni gerekçeler bulma eğilimindeydi.

Bu toplumda aile hayatının önemli dayanaklarından bir diğeri, eş seçiminde şecere ve sosyo ekonomik statüye yüksek değer atfedilmesiydi. Kovulmadan sonraki ilk on yıllık dönemlerde vazgeçilen bu değer, göçmenlerin ikinci kuşağının evlilik yaşına varmalarıyla birlikte, yeniden hararetle benimsendi.

Cemaatin içerde ve dışarda siyasi olarak en yüksek konumuna eriştiği bu dönem sonunda, Osmanlı sarayındaki Yahudi varlığı doruk noktasına ulaştı. Yahudi toplumunun ekonomik gelişimi, giyim kuşam ve köle edinme gibi gösterişe yönelik statü sembollerini kullanabilmesini sağladı. Bu aynı zamanda, daha fazla sayıda Yahudinin Müslümanlar üzerinde yetki kullanabilecek mevkilere gelebildiği bir durum yarattı. Söz konusu durum, devletin böyle geçişleri yasaklayan fermanlar çıkarmaya başladığı 16. yüzyılın son çeyreğinde değişmeye başladı. Bu, 1566'dan sonra Yahudilerin her şeylerini kaybettikleri anlamına gelmez; yine de bir daha asla öyle bir zenginlik yaşayamadılar, ancak aynı şey imparatorluk için de söz konusuydu.

İstanbul Yahudileri sarayda çalışmaya, gerek kişisel gerek cemaatle ilgili çıkarları için oradaki bağlantılarını kullanmaya ve yeterince zenginlerse, pahalı elbiseler giyip köleler satın almaya devam ettiler. Bir farkla ki, yönetimler ve onları çevreleyen kültürle olan ilişki biçimleri, Padişah Kanuni Süleyman dönemi sonunda bir dönüm noktasına vardı; yani o noktadan itibaren, sosyal olarak gri alanlar ve belirsizlikler gitgide daha çok azaldı; bireylerin her biri ve cemaatin tümü, içerde ve dışardaki yerini biliyordu. Burada anlatılan dönem boyunca, zimmi ailelerin köle sahibi olmaları sıradan bir olguyken, Kanuni Süleyman sonrası dönemde, bu bir ayrıcalık haline geldi. Varlıklı bir Yahudi hâlâ bir kadın köle satın alabilir ve onun hizmetlerinden yararlanabilirdi, ancak bunun karşılığını ödemesi gerekirdi, sorunların doğabileceğini de bilirdi.

Zimmiler için müsaade edilebilir olanla hoş görülmeyen arasında kalan belirsiz alanda büyük başarıyla işini yürütmüş olan Don Yosef Nasi gibi bir Frenk Beyi olmak, 17. yüzyılın başında artık mümkün değildi. Nasi'nin statüsüne en fazla yaklaşabilen kişi, 16. yüzyıl sonunda, Don Şelomo İbn Ya'iş idi. Bunun dışında, Yahudiler, padişahın ya da devletin memurlarının büyük servet biriktirmelerine izin verilebilir önemsiz hizmetkârları rolünü üstlenmeyi sürdürdüler. Bir Yahudi, statü sembollerini satın alabilirdi, ama bunun için büyük miktarda para harcaması ve yönetime titizlikle itaat etmesi gerekiyordu.

Bu ve daha sonraki devirler boyunca İstanbul Yahudi cemaati, bu büyük başkentin küçük bir izdüşümü oldu. Bir aşırılıklar toplumuydu bu: Bir uçta olağanüstü zenginler, diğer uçta ise aşırı yoksullar vardı. Saadet Kapısı'na yakın olup olmamak ve oradakilerin hayırseverliği, kişinin kaderini belirliyordu.

Bununla birlikte, sonraki yüzyılların perspektifinden bakıldığında, cemaatin 16. yüzyıldaki sosyo-ekonomik durumu, ekonomik piramidin tabanının gitgide daraldığı gelecek kuşaklara kıyasla çok daha dengeli bir görünüm sergiliyordu.

BELGELER

A. Yahudi Kolektifi ile Hükümet Arasında
B. Birey, Kongregasyon, Cemaat
C. Karayim ve Rabiniyim arasında: Kim Daha Bilge?
D. Tekrar Yahudiliğe Dönen Marranolar
E. Aile
F. Ekonomik Yaşam

A. Yahudi Kollektifi ile Hükümet Arasında

Belge 1: Mizrahi, *Responsa,* 91:281

[Osmanlı Hükümeti tarafından özel bir vergi zorunluluğu getirilmiş]

Mübarek İnsan, Tanrı'nın oğlu gibi olan, sırlara vakıf, asaletin, Sina'nın ve dağları yerinden sökenin oğlu, yeryüzünü ve sakinlerini aydınlatan, çeşnili biber ve inci tozu[1], soylu babanın soylu oğlu, şerefli öğretmenimiz, haham Matatya[2], Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerine olsun:

Fermanınızı aldım ve bana en hoş kokulu tütsüler gibi geldi ve şad oldum... Ancak, bu meseleyle ilgili fikrimi talep etmiş olduğunuz içindir ki, görüşümü kısaca yazmak isterim, çünkü şu sıralar cemaatimle ilgili üzerime düşen işlerden dolayı son derece sıkıntılı durumdayım: Zira hükümet bizleri 200 levanim ödeyen her kişi için 1000 levanim[3], 100 levanim ödeyen her kişi için 500 levanim ve 5 levanim ödeyen her kişi için 40 levanim ödemeye mecbur kıldı ki, yalnızca Yahudilerden alınan zorunlu verginin toplam miktarı neredeyse 7000 altın dükaya ulaşıyor. Ve biz her gün, bakanların makamlarını gezerek, bu büyük, taşıması güç yükün sarsıcı ağırlığından şikâyet edip gözyaşı döküyoruz.

---

1 "Çeşnili biber ve inci tozu," yani, keskin ve güçlü zekâsıyla en ince ayrımları algılayabilen.

2 Burada hitap edilen kişi, Árta cemaati hahamı, Haham Benyamin ben Matatya'dır. Bkz. s. 134-36.

3 *Levanim* –kelime anlamıyla beyazlar– Osmanlı İmparatorluğu'nun başlıca para birimi olan gümüş madeni para *akçe*ye referanstır.

Belge 2: HaLevi, *Responsa, Zekan Aharon*, 158: 81a

[İstanbul Yahudi cemaati, Yahudilerin üç yıl boyunca sarraflık yapmamasını öngören bir kararname çıkardı. Bunun sonucunda saray darphanesi kapandı.]

Konstantiniye şehrinde, kongregasyonların ileri gelenleri toplandı ve –sarraflık adıyla bilinen[1]– para değiş-tokuşu işine giren tüm Yahudilere karşı bir yasak çıkardı, çünkü [ileri gelenler] bunların bir felakete yol açmasından ve İsrail adının lekelenmesinden korktular. Ve biz, [böyle bir yasak koymak] yağmurdan kaçarken doluya tutulma misali[2], Yahudilere zarar verebilir mi ve düşmanlarımızı lanetlerken, kendi başımızı belaya sokabilir miyiz diye durumu soruşturmuştuk.[3]

Hükümdarın büyük kâtibi, sarayın hazine bakanı[4] tam tersine, [bu fikirden dolayı] memnuniyetini ifade ederek bize iyi dileklerini sundu ve şu sözleri ekledi: "Eğer yasağa uymayan olursa bana bildirin, onun cezalandırılmasını sağlarım." Ve biz, Yahudiler işi [sarraflığı] bırakınca [saray] darphanesinin kapanıp kapanmayacağını sorduk ve bize, bilakis [darphane için] daha da çok iş çıkacağını söylediler. [Bu malumata dayanarak,] sonraki üç yıl boyunca sarraflığı tüm Yahudilere yasakladık.

Tüm bu olup bitenlerden sonra, duyduk ki, hazine bakanı [yasaklama] haberini alınca öfkelenmiş ve bu dayatmada parmağı

---

1 Bu yasağa tabi olanlar darpaneyle ilişkili resmi sarraflardı. Görevleri, kullanılmış madeni para ve altını alıp onlara değer biçmek, basılmaları için onları darpaneye iletmek, üretilen madeni parayı değerlendirmek ve üretilen madeni paraların gerçek değerini saray hazinesine aktarmaktı. Sarraf ile otoriteler arasında uzlaşılan miktarın üzerinde kalan ne varsa, sarrafa kâr kalırdı. Bu para değiştokuşçuları aslında darpanenin taşeronlarıydı. Burada anlatılan işlere *sarraflık*, bu işlerle uğraşanlara *sarraf* denirdi. Ayrıca bkz. M. Rozen, "The Corvée of Operating the Mines in Sidrokapısı and It's Impact on the Jewish Society of Salonika in the Sixteenth Century" (İbranice), M. Rozen (ed.), *The Days of the Crescent: Chapters in the History of the Jews in the Ottoman Empire* içinde (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1996), 13-38; G. Veinstein, "The Clothes of Salonika: A Reassessment of Nehama's Views" (in Hebrew), a.g.e., 39-48. Karşılaştırın: Bu kitapta s. 232-33.

2 Am 5:19.

3 Başka bir deyişle: Bizler, bize zarar vermeye çalışanlardan –madeni paraları eksik tartıyorlar iddiası ile Yahudi sarrafların adını lekeleyenlerden– intikam almak amacıyla bir yasak koyuyoruz. Ancak bu süreçte kendi kendimize zarar vereceğiz.

4 Defterdar.

olanları mahvetmeye, öldürmeye, köklerini kurutmaya niyetlenmiş. Yine duyduk ki, darphane kapalı ve çalışmaz haldeymiş ve [hazine bakanı] padişaha Yahudilerin darphaneyi kapattıklarını ve saray memurlarını işsiz bıraktıklarını bildirmiş. Onu teskin etmek için birilerini yolladık ancak o teskin edilmeyi reddetti. Ve şimdi de, ne olursa olsun sarrafların yarın [işe] geri dönmelerini, aksi halde hepsini mahvedeceğini [kesin olarak bildirmek] için yüce vekilini yollamış.[5]

Bunu duyduğumda çok şaşırdım ve müteessir oldum, kongregasyonlara müracaat ederek, onlara şunları söyledim: "Bakalım bu kişi ne yapmak istiyor. Eğer gücünüz ve cesaretiniz varsa, ona gidip önünde diz çökerek öfkesini teskin edelim." Ve korkudan, kimse oraya gitmeye razı olmadı. [O zaman] onlara, olaylar trajik bir boyuta vardığına göre, yeminin ve yasağın yanlışlıkla düzenlenmiş gibi görüldüğünü[6] ve bir haham[7] tarafından resmen iptalinin bile gereksiz olduğunu söyledim. Ve birileri ortaya çıkıp –onlar ki geçmişte kendi ahitlerini ve yeminlerini [en sudan bahanelerle] bile bile çiğnemiş kişilerdir– dindarlık kisvesine bürünerek, bu yeminin feshedilemeyeceğini, çünkü belli bir zaman dilimini kapsadığını ve o sürenin henüz sona ermemiş olduğunu öne sürdüler. Hatta kimileri bu yanlışlıkla edilmiş bir yemin olsa bile, yemin edilirken [sonradan onu feshetmek için başvurulacak] bazı şartlar koymanın uygun olacağını söylediler. Yahudilerin Yahudi olmayanlar karşısında itibarını zedelemek için bile isteye bu ve benzeri talepler icat ettiler.

Bundan dolayıdır ki, bunları yazarak halkımı onların bu suçundan ve Yakup soyunu onların günahlarından haberdar etmeyi görev bildim: Bu konuda suç işlemiş olanlara ve Yahudi hukukuna zıt hüküm verenlere yazıklar olsun.

---

5 Orijinal metinde *'eved*—köle. İmparatorluğun idari memurları padişahın şahsi köleleri (*kapıkulu*) olarak görülürdü. Bunların fiili statüleri hakkında, bkz. İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 65, 77, 84, ve bu kitapta s. 197.

6 *Nedarim* 25b.

7 *Hagigah* 10b.

Belge 3: HaLevi, *Responsa, Zekan Aharon,* 113:70a

[Osmanlı yetkilileri tarafından kapatılan bir sinagogla ilgili olarak]

Soru: Hükümetin içinde ibadet edilmesini yasakladığı bir sinagog konusunda. Sonradan, cemaat bir öğretmen getirdi ve burada belli bir süre çocuklara eğitim verildi. Daha sonra, binada yangın çıktı ve tüm duvarları harap oldu. Şimdi [mülkün üzerine] vergi kondu. Ve [Yahudiler] orada ibadet etmek isteseler bile, Müslümanlar bitişiğindeki tüm mülkleri satın almış bulunuyor ve Yahudiler, Müslümanların sözü edilen mülkü ele geçirmelerinden kaygılanıyor. Yahudiler dini vakfın[1] kayıp vermemesi için burayı satmak istiyorlar. Bu konuda yasalar ne diyor? Bu sinagog, bir *beit keneset shel kerakhim*[2] olarak görülse, satılmasına izin verilir mi? Yoksa kısa bir süre için okul olarak hizmet verdiğinden, etüd evi mi sayılır?

1 Orijinal metinde: *hekdeş. Hekdeş*, hinanın payına düşen gelirin tümünü alırdı.

2 "Şehir sinagogu." Bkz. *Megilah* 26a. Büyük şehirlerin nizami sinagogları (küçük kırsal yerleşimlerinkinin ve küçük homojen zanaatkâr grupları tarafından kurulanların aksine), seyyahlar da dahil, tüm Yahudilerin kullanması için inşa edilmiştir. Bu suretle, hiçbir şahsın böyle bir sinagogu satma ya da satışını yasaklama hakkı yoktur; bir şehir sinagogunun inşası için gerekli paranın yalnızca o şehrin sakinleri tarafından karşılandığı bir yerde bile. Böyle bir sinagog, cemaatin kanunen tanınmış liderlerinin (*shiv'ah tovei ha-'ir*) onay vermesi durumunda satılabilir.

B. Birey, Cemaat, Topluluk

Belge 4: Mizrahi, *Responsa*, 13:29

[İskambil oyununu yasaklayan bir dini nizam, söz konusu nizamı çıkaran sinagogda ibadet eden gezgin tüccarları taahhüt altına sokar mı?]

Hahamın resmi bildirisi:

Kordoba kongregasyonu, bu kongregasyonun hiçbir üyesinin (Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun) –ister kendisi, ister evdeki başka biri olsun– yılın belli günleri haricinde, evinde iskambil oyunu oynamamasını öngören yasağın cezası konusunda uzlaşmaya vardı. Bu anlaşma on yıllık bir dönemi kapsıyordu.

Bu anlaşmanın, yukarıda adı geçen kongregasyon üyeleri tarafından yazılması ve imzalanmasından bir süre sonra, şehre biri geldi. Bu kişi doğuya, İskenderiye ya da benzeri bir seyahat noktasına doğru yolculuk ediyordu ve yoluna devam etmek için bir geminin yola çıkmasını beklemekteydi. Bu sırada, yakında bulunan herhangi bir sinagogda ibadet eden her yolcunun yaptığı gibi, geçici olmak koşuluyla Kordoba sinagogunda ibadet etmeye başladı. [Her neyse] bu adam günlerce ve aylarca [burada] ibadete devam etti, ta ki aradan neredeyse altı ay geçene dek. Tüm bu süre boyunca, ya da bu sürenin çoğunda adam yukarıda adı geçen sinagogda ibadet etti.

İspanya Yahudileri arasında âdet olduğu üzre, bağış tahsildarları, haftanın birkaç günü kongregasyon üyelerinin düzenli olarak ödedikleri zorunlu yardımlar ve daimi kongregasyon vergilerinin[1] yanında, geçici ibadetçilerin bağışlarını da toplamak üzere sina-

1 İbranice, *tamid*, kelime anlamı "daima".

gogları gezerler, ki yukarıda adı geçen kişi bu son gruba dahildi. Böyle kişiler yardım tahsildarlarından birine ya da ikisine birden gönlünden ne koparsa –o sırada ne kadar katkı yapmayı isterse– o kadarını verirdi.

Bağış tahsildarları adamın bir süredir sinagogumuzda ibadet etmekte olduğunu gördüklerinden, onun kongregasyona üye olmak isteyebileceğini düşündüler ve ona, ismini, diğer üyeler gibi kongregasyon siciline kaydettirmek isteyip istemediğini sordular. [Adam bu soruya karşılık olarak] niyetini onlara bildirerek, kendisinin hâlâ yolculuğunun [bir sonraki ayağına] gitmek üzere beklediği ve ne bu ne de başka bir kongregasyona karşı herhangi bir yükümlülük yaratacak bir anlaşma yapmak istemediği yanıtını verdi. Tanrı istediği gibi bir gemi yollayana ve o (Tanrı'nın yardımıyla) sağ salim yolculuğuna devam edene kadar, –başından beridir yaptığı gibi– [canı istediği yerde] ibadet etmeyi ve istediği miktarda bağışta bulunmayı tercih edeceğini söyledi. Ve *peygamberler*[2] bunu duyunca, onunla bu konuyu konuşmayı kestiler.

Kısa bir zaman sonra, hukukçular[3], cemaatin liderlerinin[4], (Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun) kongregasyon üyelerini bir ahte mecbur bırakabilmesi ve onları, o günden itibaren belli bir süre boyunca kongregasyonlarını bırakıp kalıcı olarak başka bir kongregasyona üye olamayacaklarına dair yemin etmeye zorlayabilmesi konusunda uzlaştılar. Ve bu kişiden de yemin etmesi istendi ve o bunu reddederek, herhangi bir cemaat bağını kabul etmeye niyeti olmadığını zaten açıkça ifade ettiğini bildirdi. Ve onu kendi haline bıraktılar.

Tüm bu olanlardan sonra bir gün, bu kişi kendi evinde iskambil oynarken görüldü ve bazı kongregasyon üyeleri, onun yukarıda sözü edilen anlaşmayı ihlal ettiği ve kongregasyondan aforoz edilmesinin uygun olacağı yönünde söylentiler yaydılar. Ve otuz gün boyunca sinagogda ibadet etmiş biri olarak onun kongregas-

---

2 Orijinal metinde, *ha-nevi'eim*. Bu yazan kişinin bir hatası olabilir ve muhtemelen *hagaba'im* –yardım toplayıcılar– olarak değiştirilmelidir.

3 Orijinal metinde, *dayanim*.

4 Orijinal metinde, *ma'amad* halkı.

yonun tüm anlaşmaları ve düzenlemelerine tabi olduğunu ve deklerasyonunun[5] hiçbir hükmü olmayacağını iddia ederek bu talebi destekleyenler var. Ve bunlar bu iddialarını desteklemek için *Bava Batra*'nın birinci bölümünde belirtilmiş olan, bir şehirde otuz gün yaşamış herkesin aşhaneye katkıda bulunmaya mecbur olduğu kuralını gösteriyorlar. Öte yandan, bazıları, bu kuralın hiçbir dayanak sunmadığını, kişinin otuz gün ikametten sonra –şehrin diğer tüm sakinleri gibi– aşhaneye katkı sağlaması zorunlu olsa da, bunun dışında, adamın bir yükümlülüğü olmadığını öne sürüyorlar. Bize öğretildiği gibi: "... bağış sandığı için üç ay, giyim kuşam fonu için altı ay, cenaze işleri fonu için dokuz ay ve şehir surlarının tamirine katkı yapmak için on iki ay."[6] Dahası, "Ortaklar"[7] bölümünden alıntılanmış olan *beraita*[8], belli bir amaç gütmeden bir şehirde konaklayan bir kişiyle ilgilidir; oysa, kişinin başlangıçtan itibaren o şehre, orada sürekli kalmak için değil, daha ziyade belli bir sebeple geldiğini beyan ettiği durumda, bu *beraita*'ya bakıp, şehrin sakinlerinin bu kişiyi sözü edilen fonlardan herhangi birine katkı yapmaya zorlayabilecekleri sonucunu çıkaramayız.

... İskambil oynanmamasını öngören bu mukavele, yalnızca Kordoba kongregasyonunun bir mukavelesi olup başka hiçbir kongregasyonu bağlamaz. Öyleyse, kongregasyonun bu mukavaleyi kendisinden olmayan her bireye dayatabileceği sonucuna varmak için bir gerekçe bulunmamaktadır. Diğer yandan, bizimle birlikte –geçici de olsa– ibadet etmeye gelen her kim olursa, o kişinin [kongregasyonun üyesi olmayı istemediği yönündeki] beyanının bir hükmü yoktur.

Kordoba kongregasyonu hâkimleri olarak bizler, sizin hukuki görüş beyan etmenizi rica ediyoruz; bu vakada meşru hükmün ne olacağını lütfen bize gösterin.

---

5 Yani, kongregasyonun bir üyesi olmadığına dair açık beyanının.

6 Bava Batra 8a. Bu düzenleme bir cemaate yeni gelen bir kişinin yukarıda sıralanan çeşitli amaçlara katkı sağlamaya zorlanması için geçmesi gereken maksimum ikamet süresini belirliyor.

7 *Ha-Shutafim*?*Bava Batra*'nın ilk bölümü.

8 *Beraita* – bir harici *mişna*. Haham Yehuda HaNasi'nin derlemesine kabul edilmeyen bir mişna geleneği.

Cevap: Takdire şayan Kordoba kongregasyonunun taahhüt ettiği mukaveleye dair, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun. Kendileri, kendi sinagoglarında ibadet eden herkesin, belirtilen günler hariç tutulmak kaydıyla[9], evlerinde –ister kendileri, ister evden bir başka kişi olsun– her türlü kumar oyununu oynamasını yasaklayan bir mukavele yapmışlar. Ve söz konusu mukavelenin, yürürlüğe girdiği tarihten itibaren on yıl geçerli olacağı taahhüt edilmiş. Bu süre devam ederken, biri sinagoglarına ibadete gelmiş ve kongregasyonun üyeleri onun temelli olarak yerleşmeye ve kongregasyonlarının devamlı üyelerinden biri olmaya geldiğini düşünmüşler. Ve ondan sinagoga katkıda bulunmasını istediklerinde, o, her seferinde onlara, bir başka bölgeye seyahat etmek üzere bir kervan ya da güvenli bir gemi buluncaya kadar, onların sinagogunda geçici bir süre için ibadet ettiğini söylemiş. Soruda belirtildiği gibi, aradan yaklaşık altı ay geçmiş ve yukarıda adı geçen kutsal kongregasyon (Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun) bu meseleyle ilgili görüş belirtmemi talep ediyor.

Naçizane fikrim, son derece yalın görünen söz konusu mesele için derin bir mütalaanın gerekmediğidir. Meselede adı geçen kişi oraya yerleşmek üzere gelmemiş olup, daha ziyade sırf tesadüf sonucu orada olduğundan, az önce sözü edilen sinagog tarafından [iskambil oynanmasına karşı] düzenlenmiş olan az önce andığımız mukavele ve yasaktan muaftır. Ve Konstantiniye'nin tüm kongregasyonları bu anlaşmayı imzalamış olsaydı bile [durum değişmezdi]. Dolayısıyla, kişinin bu ülkeye yerleşme maksadı olmadığını açıkça ilan ettiği bu özel örneğimizde, anlaşma Konstantiniye'nin tüm sinagoglarını bağlıyor olsaydı bile, o kişiye –çatışma ihtimali yaratacağından kamusal alanda değil, ancak– mahrem alanda [iskambil oynaması için] izin verirdik. Bu anlaşmanın [bu şehrin] tüm kongregasyonlarını bağlamadığı, yalnızca yukarıda adı geçen kongregasyonu kapsadığı göz önüne alındığında, karar, [bu örnekte] daha da uygun hale gelir. [Tüm kongregasyonlar bu anlaşmaya dahil olmadığından], bu vakada, ne [bir seyyahın] konakladığı

9 Purim ve Hanuka.

yerde geçerli olan tüm sınırlamalara tabi olduğu ilkesine, ne de [bir seyyahın] çatışma yaratmamak için kaldığı yerin göreneklerine bağlı kalmak zorunda olduğu ilkesine başvurabiliriz.[10]

Konstantiniye kongregasyonları ayrı cemiyetlere bölündüğünden ve bunların her biri kendi görenekleri ve içtüzüklerini korudukları ve kendi cenazelerinin gömülmesiyle ilgilendikleri için[11] vb. nedenlerle, kongregasyon üyeleri açısından her bir kongregasyon, ayrı bir şehir statüsündedir. Bu yüzden, bizler, farklı kongregasyonları göz önüne alarak, seyyahların ikamet etmekte oldukları yerin tüm kurallarına tabi oldukları ilkesi ve bir seyyahın [çatışma yaratmamak için] ikamet etmekte olduğu yerin göreneklerinden ayrılamayacağı ilkesini geçerli sayarız.

Ancak, [belli bir yere] yerleşmek üzere gelmiş olan biri, orada bir ev satın alan kişiyle aynı konumdadır... [ve] ev satın alan, [getirdiği tüm sorumluluklarla birlikte] derhal şehrin sakinlerinden biri sayılmaya başlanır. Bendeniz Eliya Mizrahi'nin naçiz fikri budur.

---

10 *Pesahim* 51b.

11 İbranice "*metei mizvah*" terimi, kendilerini gömecek kimsesi olmayan ölmüş kişileri anlatmak için kullanılır. Bu suretle, her kongregasyon, cenazenin sorumluluğunu üstlenecek bir yakın akrabası olmayan ölen kongregasyon üyelerinin (ve ölen, kimliği bilinmeyen seyyahların) cenazesine ayrıca sahip çıkar.

Belge 5: Mizrahi, *Responsa,* 15:32

Bir *Kâhyalık*[1] aforozu tebliğinin, öğretmenimiz Haham Eliyahu Mizrahi tarafından feshedilmesi:

Haham Salto, tüm imzası olanlar ve bu meselede emeği geçenlerin hepsine yollanan aforoz ilanından harfi harfine aktarılmış [hükmün] metni.

Bunlar, bugün, 14 Heşvan 5279'da [14 Ekim 1518], Konstantiniye'nin tüm Yahudileri tarafından üstlenilen anlaşmada geçen sözlerdir; Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun. Şimdiye dek pek çok kişi bir önceki kâhyalık döneminde büyük sıkıntılar çektiğinden, bugüne kadar kâhya[2] olan Haham Sa'altiel –ve oğulları– bugünden itibaren, onun ya da oğullarından herhangi birinin, kendi başına ya da bir yardımcıyla birlikte kâhyalık yapmayı kabul etmeyeceğini, hükümet, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerine olsun, ölüm cezasıyla bunu kabullenmeye zorlasa bile, Sa'altiel'in [bu anlaşmayı] ihlal etmek ve herhangi bir Yahudiyi temsil etmeyi kabullenmektense ölüm cezasına razı olacağını ve herhangi bir meseleyle ilgili olarak hiçbir Yahudiden bunun acısını çıkarmayacağını, kabul ve taahhüt ettiler.

Ve [Konstantiniye'deki] tüm Yahudiler, Haham Sa'altiel veya oğullarından birinin az önce belirtilen anlaşma koşullarından birini ihlal etmesi durumunda, ona karşı çıkarak onu bulup yok edene kadar peşinden gitmek ve hiçbir Yahudinin ona yardım etmemesi konusunda anlaştılar. [Bunlar ayrıca], [Haham Sa'altiel'e] verilmiş bir şeyle ilgili bir *şikâyeti*[3] olanların, bu ister *perahim*[4] olsun, ister *sarraflık*[5], *salgın*[6], *yolgidiş*[7] ya da bu türden herhangi bir ver-

---

1 Devlet huzurunda Yahudi cemaatlerini temsil etme görevi. *Kâhya* ile ilgili olarak, bkz. bu kitapta s. 74-75.

2 Bkz. yukarıda 1. not.

3 Şikâyet.

4 *Perahim*, kelime anlamıyla çiçekler demek olup, madeni paralar—altın dükalar—anlamında kullanılıyor.

5 Madenleri işletme angaryası. Buradaki *sarraflık*, 2. belgenin 1. dipnotunda söz edilenden farklılık gösterir; en önemli farkı, *sarraf*ın sorumlu olduğu faaliyetlerin alanına madenin de dahil edilmesidir. Bkz. bu kitapta s. 40-41.

6 Savaş sırasında toplanan bir vergi. Bkz. bu kitapta s. 33

7 Yolların kullanımı karşılığında alınan bir vergi.

giyle ilişkili olsun ya da herhangi bir armağan olsun, meseleyi gizlemek yerine, sorun yirmi yıldan daha eski bir iddiayla ilgili olsa bile, olabilecek tüm hukuki müracaatları yapacakları konusunda da anlaştılar. Ve [Sa'altiel'in] bir kuralı ihlal ettiğine dair bir *şikâyeti* olan erkek ya da kadın herhangi biri, meselenin takipçisi olmazsa: Tüm Yahudiler o kişinin yasını tutmaktan, *semahot*'una[8], cenazesine ya da defin törenine katılmaktan, o kişiyle ya da onun çocuğu veya torunuyla evlenmekten men edilecek. Eğer Yahudilerin bazıları onu *kâhya* kabul ederse, kendisi, onları temsilen *kâhya*lık yapması durumunda, suç işlemiş olacak. Tüm bunların, gerek bu dünyada, gerek ahirette, aforoz, lanet ve beddua, *shamta*, *kelala* ve *nidu'i* ile[9] cezalandırılması, her bir cezanın açık ve tavizsiz biçimde ifa edilmesi konusunda Yahudilerle Haham Sa'altiel arasında uzlaşmaya varıldı.

Aradan günler geçtikten sonra, 11 Sivan 5280 [10 Haziran 1520] Pazartesi günü Haham Sa'altiel kalkıp tüm kongregasyonların liderlerini, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun, Zeitun kongregasyonu sinagogunda topladı[10] ve yukarıda söz edilen aforozu kaldırmalarını ve kendisini geçmişte olduğu gibi tekrar *kâhya* mevkiine getirmelerini rica etti ve bu dünya ve öbür dünyada aforoz cezasını üstleneceğine, devletle, hâkimler ya da başhâkim Şeyhülislam ile[11] veya dünyanın herhangi bir yerinden herhangi bir bakanla ilgili önemli önemsiz herhangi bir konuda, kongregasyonlar tarafından atanmış liderlerin tavsiyesi ve onayı olmaksızın hiçbir şey yapmayacağına ve onların izni olmaksızın, iki taraf arasında çıkan bir anlaşmazlıkta bir tarafı destekleyip diğerine karşı gelmek şeklinde müdahalede bulunmayacağına ve Yahudilere faydalı olmak için var gücüyle çalışacağına söz verdi.

Bu taahhütler cemaatin liderlerini tatmin etti ve bunlar tüm bu koşulları sıralayan bir belge hazırladılar ve onu imzalayarak yukarıda anlatılan yasağı hemen kaldırmaya niyetlendiler.

---

8 Kutlamalar.

9 *Şamta, kelala*, ve *nidu'i*, aforoz, lanet ve bedduanın eşanlamlılarıdır.

10 Yani, Zeitun Yahudileri kongregasyonu. Zeitun şehri günümüzde Yunanistan sınırları içindedir ve Lamia adını almıştır.

11 İstanbul *müftü*sü, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dini/adli hiyerarşinin başı.

Ve ben, naçiz kulunuz, her ne kadar liderler imzalamış olsa da, yasağı kaldırmak için sabaha kadar beklenmesinin uygun olacağını, böylece liderlerin kendi kongregasyonlarına giderek onları bugün olup bitenlerle ilgili bilgilendirebileceklerini ve sabah, liderlerin gelmesiyle, herkesin huzurunda yasağı kaldıracağımızı bildirerek, onları engelledim. Böylelikle, herhangi bir kongregasyonun, bundan haberi olsaydı yasağın kaldırılmasına onay vermeyeceğini söyleyerek anlaşmaya itiraz etmesine fırsat kalmayacaktı. Sabahleyin, tüm kongregasyonların liderleri geldiler ve biz, kongregasyonlardan liderleri gelmeyenin olup olmadığını iyice soruşturduk; herkes, o gün hepsinin orada oldukları cevabını verdi. Ben hemen kalkıp Haham Sa'altiel'in eline bir Tevrat tomarı tutuşturdum ve bir Tevrat tomarı da ben alıp orada bulunan tüm liderlere hitaben şöyle dedim: "Sizler bugün hepiniz Efendimiz Tanrı'nın huzurunda duruyorsunuz: Reisleriniz, boylarınız, ihtiyarlarınız, memurlarınız, hatta İsrail'in tüm insanları. Sizler kongregasyonların liderleri olarak, Haham Sa'altiel'in aforozunu iptal etmeyi kabul ediyor musunuz, etmiyor musunuz?" Hepsi tek tek "Hepimiz kabul ediyoruz" diye cevapladılar. Haham Sa'altiel'e "Seninle Yahudiler arasındaki bu anlaşmada yer alan her şeyi, burada yazılı koşulların tümü dahil olmak üzere kabul ediyor musun?" diye sordum.

Bana "Aynen kabul ediyorum" diye yanıt verdi.

"Peki, bu belgedeki herhangi bir maddeyi ihlal etmen durumunda sert ve koşulsuz bir aforoza uğramayı kabul ediyor musun?" [diye devam ettim.]

Yanıtı "Evet" oldu.

O zaman Yahudi halkı huzurunda[12], "Öyleyse, bilesin ki bu anlaşmada yazılı herhangi bir koşulu çiğnemen durumunda, sen ve senin zürriyetinden olanlar bu Tevrat tomarında yazılan her türlü bedduayla lanetlenecek" dedim ve o, yüksek sesle "Amin" diye karşılık verdi.

Bundan sonra, ona şöyle dedim: "Bilesin ki, bu anlaşmada yazılan herhangi bir şeyi ihlal ettiğin takdirde, tüm Yahudi halkı, bu-

12 Yani, tüm kongregasyonların liderleri.

günden itibaren, senin yasına ya da kutlamalarına iştirak edenlerin aforoz edilip lanetleneceklerini kabul ediyor." Ve herkes bir ağızdan "Amin" dedi.

Daha sonra, kendi adıma şöyle dedim: "Ben de şahsım adına, bu belgede yazılı herhangi bir şartı ihlal ettiğini açıkça görürsem, hayatım boyunca her gün senden tiksintiyle uzak duracağıma ve senin bir daha benim yüzümü görmeyeceğine yemin ederim."

Tüm cemaat liderleri huzurunda vuku bulan olay buydu, Tanrının himayesi ve merhameti üzerlerine olsun. Ve tüm Yahudiler, neşeyle ve şarkılar söyleyerek oradan dağıldılar.

Bundan sonra, sinagoglardan bazı ileri gelenler bana gelip neden aforozu kaldıran bir yazılı hüküm bildirip başımı belaya soktuğumu sordular.[13] Zira bazı Yahudiler anlaşmaya muhalefet etmiş ve başlangıçtaki aforozun kaldırılamayacağı ve benim [aforozu kaldırmakla] kanunu ihlal etmiş olduğum yönünde söylentiler yaymaya başlamışlardı.

Ben de, burada Tanrı'nın adına hürmetsizlik durumu yaratılmasını önlemek için, yapılan her şeyin ilmen ve ruhen hukuka uygun olarak ve tüm kongregasyonların tüm [meşru] otoriteleri ve şehrin tüm okumuş adamlarının[14] onayıyla yapıldığını gösteren bir hüküm hazırlama zorunluluğu hissettim: Tüm İsrail, bugünden itibaren, hahamlarına karşı gelen tüm bu insanların, *halakha*'ya aykırı hüküm veren bu kişilerin bilgisizliğini görebilsin ve kimse bir daha onların beyanlarına güvenmesin diye. Zira bunlar, cahillerin ve şehirlerinde yaşayan halkın karşısında büyüklenme derdinde olan, [hahamlarının yanında] yeterince çıraklık etmemiş[15] öğrenciler yalnızca. Bunlar [her fırsatta] öne çıkıp Yahudi hukuku ile ilgili meselelerde ilk hüküm bildiren ve kural koyanlar olurlar. Yahudiler arasında tartışma ve sürtüşmeleri çıkaranlar, dünyayı harap

---

13 Yasağın kaldırılması tartışma konusu olduğundan, Haham Eliyahu Mizrahi'ye, bazı ileri gelenler tarafından, kendi kararını açıklayan yazılı bir hüküm vermesi tavsiye edilmişti. Ortada bir anlaşmazlık olmasaydı, yazılı bir hükme ihtiyaç da olmayacaktı.

14 Me'aynim, kelime anlamıyla "okurlar."

15 Haham/mürşit ile ona hizmet eden öğrenci arasındaki gündelik kişisel temas, materyalin fiilen öğrenilmesinden daha da önemli görülür. Bkz. *Berakhot* 7b: "Tevrat'a hizmet etmek onu öğrenmekten daha yücedir."

edenler, Tevrat'ın ışığını karartanlar ve Her Şeye Egemen Rab'bin üzüm bağını bozanlar bunlardır. Kral Solomon bu kişiler için bilgelikle "Yakalayın tilkileri bizim için, bağları bozan küçük tilkileri" demiştir.[16]

...[Sa'altiel] Yahudi halkına faydalı olacak nüfuza sahiptir ve herkes feryat ederek, *mahalle*lerinde artık rahat huzur göremediklerinden yakınmaktadır[17], çünkü [aracılık etme girişiminde bulunanların hepsi] acemi olup, sözleri devletin vekillerini hiç etkilememekte ve bir devlet vekili bir Yahudiye karşı bir hüküm verdiğinde, o hüküm ne olursa olsun, yerine getirilmesi için o Yahudi hemen devlet vekilinin huzuruna getirilmekte, sonuçta bunlar bu *mahallebaşıdis*'ten[18] zarar görmektedir. Oysa, hükümdara yaklaşabilecek, bir Yahudiye karşı çıkarılmış bir hükmü hükümdarın en üst kademedeki, en yakın yardımcılarının yardımıyla iptal ettirebilecek nüfuza sahip olduğu ve "onların hanedanının bir üyesi" olduğu herkesçe kabullenilen Haham Sa'altiel'in durumu farklıdır. Ve hizmetlerinin Yahudilere büyük fayda sağladığına hiç kuşku yoktur. Her ne kadar, bir-iki durumda kendilerine aslında zarar vermiş olduğunu söyleseler de, Yahudiler, yaptıkları anlaşmada ona getirdikleri kısıtlamalarla, bundan böyle kendisinin onlara zarar veremeyeceğini, yalnızca fayda getireceğini düşünüyorlar. Üstelik, onun *kâhya* olarak verdiği hizmeti kullanmamaya yemin etmiş olanların, *kongregasyonların onayı olmadıkça* onun hizmetlerini kullanmamaya yemin ettikleri göz önüne alınırsa, şimdiki durumda bu fayda daha da etkindir.[19] Öte yandan, kongregasyonların çoğunluğu, hele de tüm kongregasyonlar, onun kendileri için *kâhya*lık yapmasını arzu ederlerse, aforozun resmen kaldırılmasına lüzum dahi kalmadan, onun kendilerine *kâhya* olabileceğini kendileri de kabul ediyor. Zira orijinal aforoz fermanında, Yahu-

16 Ezgiler Ezgisi 2:15.

17 Mahalle.

18 Türkçe ile Rumcanın bir karışımı. Doğrusu, kongregasyon liderleri, mahalle liderleri anlamında *mahallebaşları* olmalıydı. Bkz. bu kitapta s. 65-66, 78-80.

19 Burada yasağın kaldırılmasının faydası kastediliyor. Bir başka deyişle, eğer yukarıda belirttiğimiz gerekçe tatmin edici değilse bile, bu söylediğimiz, yasağın kalkmasına izin verilmesi için *kesinkes* tatmin edici bir gerekçedir.

dilerden *bir kısmının* onu kendilerine *kâhya* olarak kabul etmesi durumunda, onun *kâhya*lık yapmasının kanun ihlali olarak anlaşılacağı yazıyor. [Bu sözlerden] Yahudilerin *çoğunluğunun* onu *kâhya* olarak benimsemesi durumunda, onun kesinlikle onlara *kâhya*lık yapabileceği ve bu meselenin [herhangi bir hukuki otoriteye] danışmayı ya da aforozun resmen kaldırılmasını gerektirmediği anlamı çıkarılabilir. Benim naçiz fikrim, bunun böyle göründüğüdür.

Naçiz kulunuz, Eliya Mizrahi...

Belge 6: Mizrahi, *Responsa*, 82:261

[Bir dul kadın, kayınpederiyle olan davasını İştipol[1] kongregasyonuna getirmiş. Kongregasyon liderleri davayı Haham Eliyahu Mizrahi'nin mahkemesine taşımışlar.]

Saygıdeğer Haham Eliya,

[Bununla] siz ekselanslarının bilgisine sunulur ki, mekânı cennet olan Haham Sinan'ın[2] dul eşi, kongregasyonumuzun sinagoguna gelip, yaşlı kayınpederine bağırarak ona karşı iddialar ortaya atmış, kendisi için verilmiş bir hükme göre hakkı olduğuna inandığı 5000 *levanim*[3] karşılığında kayınpederine ipotek edilmiş mülkünü kayınpederinin kendisine geri vermek zorunda olduğunu öne sürmüş ve kongregasyon, yaşlı kayınpederin yanıtını dinlemeyi talep etmiştir. Yaşlı adam mahkememize başvurarak şu yanıtı verdi:

Efendilerim, size şunu bildirmeme izin verin ki, o kadın, meşru otoritenin kendisi için verdiği hükmün kanuna uygun olduğunu sanıyor. Oysa kanun öyle değil, zira, ilk hâkimler onu kendisine borç olarak verdiğim parayı geri ödemek zorunda bıraktılar ve bu minvalde bana ve kendisine birer belge verdiler. Dolayısıyla, ilk mahkeme ile son mahkemenin içeriği ve hükmü haham Eliya'ya yollanmış bulunuyor, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerine olsun. Kendisi hükümleri gözden geçirecek ve o her ne hüküm verirse, ben o hükümden şaşmamaya hazırım.

Dolayısıyla, Ştipo[4] kongregasyonu olarak biz, Sayın Yargıç[5], bu meseleyi inceleyerek şahsi görüşünüzü bildirmenizi bekliyoruz; hükmünüz her ne olursa olsun, onu kabul edecek ve etmeyenlere karşı duracağız.

[İmza]

---

1 Makedoncada Štip, Türkçede İştip. Kongregasyonun kökeni bugünkü Makedon şehri İştip idi.

2 Eğer okumayı doğru yaptıysak, bu bir Türk soyadıdır. Sinani adına, Kırım Yarımadası'nın Karayim aileleri arasında rastlanır. Bkz. S. Assaf, "On the History of the Karaites in the Eastern Lands" (İbranice) aynı yazar, *Be-Oholei Ya'aqov* içinde, 215.

3 Akçe, bkz. bu kitapta s. 307, 3. not.

4 İştipol.

5 "Sayın yargıç," yani, siz Haham Eliya Mizrahi.

Cennetlik Haham İtzhak'ın oğlu Avraham
Cennetlik Saygıdeğer Haham Moşe'nin oğlu İtzhak
Cennetlik saygıdeğer Haham Parnas'ın oğlu Yeşu'a ben Haham Avraham Şemarya
Cennetlik Haham Karmi oğlu Ye'uda
Yohani HaKohen Zash[6]
Haham Eliya HaKatan oğlu Parnas[7]
Haham Rahman oğlu El'azar
Yosef Frank (?)
Avraham Şemuel[8]

Cevap: İnsanların kaba davranışlarına tanık olduğumdan ve bu vesileyle birçok dostumu kendime düşman ettiğimden, bundan birkaç gün önce, parasal davalarda hakemlik etmeme kararı almıştım. Buna rağmen, Ştipo kongregasyonunun tüm ileri gelenlerinin, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun, bu belgeyi imzalamış olmalarından ve benden birinci hükümle ikincisi arasında bir seçim yapmamı rica etmelerinden dolayı, [kongregasyonu] kendi içinde anlaşmazlığa düşmekten kurtarabileceğimi –kimi benim birinci kararı, kimisi ikincisini kabul edeceğimi söyleyerek– ağız kavgası ve çatışmaya girmelerini önleyebileceğimi görüyorum. Ve eğer bu meseleyi [değerlendirmeyi] reddedersem, kuşkusuz bundan büyük çatışmalar doğacağını ve benim de onların gözünde, onları reddeden biri gibi görüneceğimi anladım ki, onlar gibi saygın ve seçkin kişileri reddetmek yakışık almaz. Büyük kişilerin ricası geri çevrilmez, hele de böylesine seçkin ve saygın bir kongregasyonunki. Bundan dolayıdır ki, ek belgede [ifade edilmiş olan] dileklerini yerine getirmek için, [bu ricanın] getireceği faydaları göz önüne alarak, gök gürlemesi ve dolunun dineceğini[9] ve böylece yurda huzur getireceğimi, uzaktakine de yakın-

6 Zash besbelli bir kısaltma. Muhtemelen Zaqsh olarak düzeltilmesi gerekiyor ki, uzun yazılışı, *zer'a qedoshim*, şehitler soyundan anlamına gelir.

7 1470'de Tevrat üzerine bir tefsiri tamamlamış olan Elia ben Şemu'el ben Parnas HaŞtipioni'nin oğlu olabilir (bkz. A. M. Haberman, "The Poems of Haham Eliya bar Shemuel from Stipo", *Hanokh Albek Jubilee Volume* içinde (İbranice) (Kudüs, 1963), 160.

8 İmza atanların hepsinin kongregasyonun yetkilileri oldukları anlaşılıyor.

9 Mısır'dan Çıkış 9:33'teki gibi.

dakine de esenlik getireceğimi[10] düşünerek, kararımdan vazgeçmek zorunda kaldım.

Üç önemli hâkim, saygıdeğer Haham Ye'uda, saygıdeğer Haham Eliyahu ve saygıdeğer Haham Şelomo tarafından imzalanmış olan ilk hükmü inceledim; Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun. Bu hüküm, en ufak bir kusur barındırmayan, tamamen, hepsinin ayrıntısıyla bildiği Mişna ve Talmud'u temel alarak oluşturulmuş bir cevher. Daha sonra, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerine olsun, saygıdeğer Haham Şelomo Sironi[11] tarafından imzalanmış olan ikinci hükmü okudum ve kendisinin, bir kadının "yalnızca eşimi hoşnut etmek istemiştim" gerekçesini öne sürme hakkı olduğuna dair Talmud'daki bir beyana dayanarak, birinci hükmü düşürdüğünü gördüm.[12] Ve [Haham Şelomo Sironi] bir kocanın, bunu yapma izni olmadığı halde, *nikhsei tzon barzel*[13] statüsündeki taşınabilir malları satması durumunda, satışın geçerli sayıldığı şeklindeki[14] Maimonides'in görüşünü alıntılıyor. Söz konusu hükümde, Maimonides yalnızca kocanın [satıştan elde edilen] para ile yatırım yapma maksadı taşıdığı durumu kastetmiştir, ancak kocanın parayı yatırım olarak kullanmak değil, mülkü telafi etmek niyetinde olduğunun açıkça belli olduğu bir ipotek durumunda, karısı bu tür bir ipotekli mülkü kendi üstüne geçirebilir.[15] Ve bu, karı-kocanın mülkü birlikte ipotekledikleri durumda bile geçerlidir, zira kadın, kocası karşılığını ödeyip mülkü alana kadar,

---

10 Yeşaya 57:19'daki gibi.

11 Kuzeydoğu Yunanistan'daki Halkidiki yarımadasında bulunan Siron –Siderokapısı– şehrinden. Sideroka pısı artık yoktur.

12 *Ketubot* 95a; *Bava Qamma* 49b; *Bava Batra* 59b.

13 *Nikhsei tzon barzel* terimi, evlilikte kadın tarafından getirilen mülkü anlatır. Bu tür mülk kocanın elindedir, koca onu kendi mülkiyetinde sayar ve bu mülk ona ait görülür. (Boşanma ya da kocanın ölümüyle) evliliğin bozulması durumunda, söz konusu mülk ya da onun evlilik sırasında hesaplanmış değerinin karşılığı, mülkün kocanın elinden çıkmamış ya da yok olmamış olması koşuluyla, tekrar kadına geri döner (*Bava Qama* 81a, 90a). Bu türdeki mülk, kadının evlenirken getirdiği ve koca tarafından *intifa hakkı* için kullanılabilen (yararlanılabilen) *nikhsei melug*'dan farklıdır. Bu tür mülk kadına ait kabul edilir ve kocanın mülkiyetinden çıkarılamaz. Evliliğin bozulması durumunda, kadın, değeri azalmış olsa bile yalnızca mülkün kendisini geri alır.

14 Bkz. Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhot Ishut* 22, 16.

15 Mülkün ipotek edildiği kişiden.

"Yalnızca kocamı hoşnut etmek istemiştim" diyerek hakkını savunabilir. Mülkün, her ikisini de onu tamamen kaybetme tehlikesine sokan, kötü mizaçlı, Yahudi olmayan birine ipotek edilmesi durumunda bu hüküm daha da geçerli hale gelir. [Elimizdeki vakada] karı-koca, kocanın babasının ipotekli mülkün karşılığını ödemesini talep etmişler ve koca borcunu ödeyene kadar, ya da kayınpeder oğlunun kendisine olan borcundan feragat edene kadar, kayınpedere bir ipotek vermişler. Ve tüm bunlar, şimdiki durumda olduğu gibi, karısı "Yalnızca kocamı hoşnut etmek için, o karşılığını ödeyene kadar mülkü ipotek ettirdim" beyanını vermeden önce kocanın öldüğü bir örneğe uygulanıyor. İkinci hükme imza atmış olan yetkilinin görüşü budur. Ve bu akıl yürütme, bana göre, Mişna ve Talmud bazında ikna edici olmaktan epey uzak, yetkilinin kendi muhakemesine dahi aykırıdır.

Belge 7: Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim,* 1:1a

[Hayim Badurki, kongregasyon liderlerinin, Ye'uda İbn Tzur'u kızıyla evlenmeye zorlamalarını talep ediyor.]

Saygıdeğer Haham Hayim Badurki tarafından, kızının, damadı, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerine olsun, saygıdeğer Haham Ye'uda İbn Tzur tarafından kandırılmasıyla ilgili olarak, Haham Badurki tarafından damadına açılan dava için, mukaddes kongregasyon liderlerinin tümü, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun, Pol Yaşan sinagogunda, bir araya geldiler:

Nişanlı erkeğin nişanlandığı kızla birlikte bir odaya kapandığı Yahudiye[1] halkı adetine uygun olarak, Ye'uda İbn Tzur, yaklaşık dokuz ay boyunca, nişanlısıyla baş başa bir odaya kapandı[2] ve böylelikle nişanlısına karşı yüreği soğudu.[3] Bu [dokuz aylık] süre boyunca, aralarında büyük muhabbet vardı ve Ye'uda İbn Tzur, bir gün ansızın, kız hiçbir günah işlemediği halde, ondan boşanmak istediğini söyledi. Genç kız acıyla feryat ederek, âdet yerini bulsun diye kendini öldüreceğini, zira yalnızca onunla evleneceği koşuluyla ve onun yüreğini soğutacak diye, kendini ona vermeyi[4] kabul ettiğini söyledi. Haham Hayim ağlayarak acı içinde "Benim iffetli kızım aşifte muamelesi mi görecek? 'Kral kızı sarayında şerefle parıldar'.[5] Onu tüm Yahudi halkının huzurunda öldüreceğim ve günahı bunu engelleme gücü olan ve buna karşı çıkmayan kongregasyon önderlerinin olacak" diye feryat etti.

---

1 Babil Talmud'u, *Ketubot* 12a, (İsrail ülkesinin güney kısmı) Yahudiye'de, âdet gereği, nişanlı çiftlerin, başlarında gözetçi biri olmaksızın, kapalı bir odada yan yana kalmalarına izin verildiği bildiriliyor. Talmud'a göre, bu uygulama yalnızca Yahudiye'de olup, diğer Yahudi merkezlerinde yoktu.

2 Burada kullanılan İbranice fiil *le-hityahed*, kelime anlamıyla, etrafta başka kimsenin olmadığı kapalı bir odada biriyle baş başa olmak (*yahad*) demektir.

3 Babil Talmud'una göre, bu âdetin gerekçesi, damadın evlendiğinde gelinle ilişki kurarken utanmamasının sağlanmasıdır (a.g.e.). Öte yandan, Kudüs Talmud'u, *Ketubot*, I, 25c'de *Yihud*'un nişanlıyla, kızın babasının evinde cinsel ilişkiye girilmesi anlamına geldiği açıklanır. Bu âdet, Romalı askerlerin gelinle ilk cinsel ilişki hakkını talep etmelerinden beri, Yahudiye'de baskın hale gelmiş. Ayrıca bkz. Haham Eli'ezer ben Yo'el HaLevi, *Avi Ha-'Ezri*, KısımI, *Nidah*, 192. bölüm " *ha-hi de-ketubot.*"

4 Buradaki İbranice ifade çok keskindir. "Nityahadah 'imo" yani "onunla kapalı bir odada yalnız kaldı" değil, "nityahadah lo" yani, "yalnızca onun oldu" denir.

5 Mezmurlar 45:14.

Ve mübarek kongregasyon önderleri, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun, bunu duyunca, biz imzası olanların bu davada hâkem olmamızı ve [vakayı] enine boyuna inceleyip, bize göre Kutsal Tevrat'ın hukukuna uygun görünen bir hüküm vermemizi buyurdular ve iki taraf da bunu kabul etti. O zaman biz de, elimize bir Tevrat alıp, bu mübarek meclisin tümünün ve her iki tarafın onayıyla bir tebliğ yayınlayarak, Kutsal Tevrat'ın kurallarına göre her ne hüküm verirsek, iki tarafın da bunu reddetmesine izin verilmeyececeğini ve yukarıda adı geçen tebliğe dayanarak, hükmü yerine getireceklerini bildirdik. Ve yukarıda geçen tüm maddeleri içeren bir belge hazırladık; her iki taraf da, mübarek meclisin huzurunda, belgeyi imzaladı. Daha sonra, bu mesele üzerine enine boyuna düşündük, her iki tarafı da çağırdık ve taraflar, adı geçen kongregasyonun sinagogunda huzurumuza çıktılar. Adı geçen genç kadın, huzurumuza çıkmaya utandığından, babası Haham Hayim'in onu temsilen davaya katılmasına izin verdi ve babasının söyleyeceği tüm sözlerin arkasında olduğunu en başından bildirdi. İlk olarak, saygıdeğer Haham Yosef HaKohen ve saygıdeğer Haham David HaKohen huzurumuzda tanıklık ettiler. Daha sonra, neredeyse dokuz aydır süren aşklarına rağmen, kadını artık neden istemediğiyle ilgili olarak, Haham Ye'uda İbn Tzur'u sorguladık. Bize "ondan nefret ediyorum" diye yanıt verdi. Bunun gerekçesini sorduk ve bize hiçbir gerekçesi olmadığını, yalnızca ondan nefret ettiğini söyledi.

Ona bu iddianın çeşitli sebeplerle geçersiz olduğunu söyledik. Birincisi, dokuz ay süren kusursuz bir aşktan sonra, yeni birtakım nedenler ortaya çıkmadıkça kişi aniden tiksinti duymaya başlamaz. Ve hiçbir gerekçeniz olmadığına yemin ettiğinize göre, aslında nefret ve tiksinti duymamışsınız demektir. Dahası, bu ilişkinin başından itibaren, bu kızın bir *sürgün*[6] olmadığını, dolayısıyla sizinle istediğiniz yere gelebileceği düşüncesiyle onunla nişanlandığınızı, şimdi ise onun bir sürgün olduğunu öğrendiğiniz için artık onu istemediğinizi, bunun dışında başka bir isteğiniz olmadığına yemin ettiğinizi söyleyen, güvenilir şahitlerimiz var.[7] Ancak, ara-

6 Sürgün edilen kongregasyonların bir üyesi. Bkz. bu kitapta, s. 11-15, 18-19, 46-47.

7 Başlangıçta, nişanı bozmanın nedeninin nişanlının *sürgün* olması olduğunu iddia etmiştin.

nızdaki mukavele yüzünden bu gerekçe ile [nişanı bozmakta] başarılı olamayacağınızı öğrendiğinizde, sözünüzden geri dönmüşsünüz ve daha önce onunla evlenmeyeceğinize dair hükümdarın başı üzerine yemin ettiğinizi söylemişsiniz. Ve her iki iddianın da işinize yaramadığını görünce, dönüp bu defa ondan nefret ettiğinizi öne sürdünüz. Dolayısıyla, iddialarınızdaki tüm bu değişimlere bakarak, sizin doğru olduğunu iddia ettiğiniz nefret ve tiksinti gerekçelerinin yalnızca arzunuzu gerçekleştirmek [nişanı bozmak] amaçlı olduğu apaçık ortadadır. Durum böyle olduğundan, ayağa kalktık ve onun genç kadını boşama hakkı olmadığı hükmünü okuduk.

Belge 8: HaLevi, *Responsa, Zekan Aharon,* 59: 46a

[Adı belirtilmeyen bir kongregasyonun üyeleri, oradan ayrılıp yeni bir kongregasyon kurmayı talep ediyor.]

Tanrı sizi Efrayim gibi kılsın; rahmete doymuş bir bahçe ve bir su membaı gibi olasınız, Rabbim size cennetin nimetlerinden de üstün nimetler bağışlasın; Kudüs'ü, yedi kat daha aydınlık o asude mekânı, Rabbim size göstersin, Haham Ya'akov Mim, Tanrı sizi korusun ve günahlarınızı affetsin.

Sizin mahallinizde vuku bulmuş bir meseleyle ilgili görüş bildirmemi istemişsiniz: Diğer üyelerle hiçbir sürtüşme yaşamamış bir kongregasyonun üyeleri, bu kongregasyondan ayrılıp, kendilerine ait bir kongregasyon kurmak istemiş ve bu, somut bir meseleye dayalı herhangi bir sebepten, kavgadan ya da anlaşmazlıktan kaynaklanmayıp, sırf böyle istedikleri içinmiş. Ayrılanlar kongregasyonun sayıca beş ila altıda biri, nitelik bakımından[1] yedide biri kadarmış; ve şimdi bunlar kongregasyon üyelerinden, dini vakfa ait servetin[2], vakfa ait narların[3], ve hepsi vakfa ait olan perdelerin[4], Tevrat kılıflarının[5] ve Tevrat tomarlarının bir kısmı üzerinde hak iddia ediyorlar.

Kongregasyon üyeleri ise, kendilerinin bu kişileri cemaatten atmak gibi bir fiilleri ve planları bulunmadığını, bunların sebepsiz yere ayrıldıklarını, dolayısıyla hiçbir şey almamaları gerektiğini beyan ediyorlar. Söz konusu servet, o sinagogda ibadet eden herkesin kullanımı için tahsis edilmiş[6] ve söz konusu kongregasyon, üyelerinin çoğunluğu ve serveti ile birlikte bağımsız tüzel bir varlık. Her iki grup da kongregasyona katkıda bulunmuşlar ve şimdi ayrılan grup zararlı çıkıyor.

Sorunun özü budur.

---

1 Anlaşılan burada zenginlik kastediliyor.

2 Dini vakıf, sinagogun ve onunla bağlantılı tüm mülklerin meşru malikiydi.

3 İbranicede, *rimonim*: Nar şeklinde, gümüş ya da altından yapılma Tevrat süslemeleri. Nar, Tevrat'taki bilgeliğin bolluğunu sembolize eder.

4 Orijinal metinde *mapot.*

5 Za'ifim.

6 Bir sinagoga ya da diğer dini veya hayır kurumlarına mülk bağışına "tahsis" (*hakdaşa*) deniyordu.

Cevap: Tüm bunlardan anlaşılıyor ki, buradaki ortaklık yalnızca, esasa müteallik fiillerle ilgili malzemelerde: İbadet etmek için bir sinagog, okunacak bir Tevrat, sinagogda günah çıkarma sırasında kullanılacak kandil gibi. Nasıl ki dini cemaatin üyelerinin kişileri sinagogdan kovma izni yoksa, onların da sinagogdan ayrılma ve oradaki kutsal eşyaları yanlarında götürme izni yoktur. Ve hem fazla söz yersiz olduğundan, hem de böyle meseleleri uzun uzadıya işlemenin boşuna gayret sarf etmek olduğu anlaşıldığından, meseleyi kısa keserek, üç türlü tahsis olduğunu söyleyeceğim. Birincisi, kongregasyon üyelerinin içinde ibadet etmek için bir ibadet yeri satın almak üzere bağışta bulunmak suretiyle birlikte gerçekleştirdikleri tahsis ve *Tosafot*'ta yazdığı gibi, bunlar birbirini bunu yapmaya zorlar[7]:

Bir şehrin ahalisi, bir sinagog ve Tevrat tomarları, Peygamber Kitapları ve Azizler Kitabı, bir sandık[8] ve bir kutu edinmek için birbirlerini katkı sağlamaya zorlar.

Katkıda bulunan herkes, tüm bu hediyelerde eşit pay sahibidir ve bunların hepsi de kutsal amaçlara hizmet etmesi tasarlanmış şeylerdir[9]. Bunlar, sinagogda ibadet eden herkesin ve onlardan sonra gelenlerin her birinin kullanması düşünülerek alınmıştır: Hiçbir birey onların kullanımına kısıtlama getiremez. İkinci tahsis türü, bireyler tarafından, kendilerinin ve atalarının ruhlarının kefaretini ödemek için bağışlanan eşyalardan –gümüş narlar, dekoratif şallar ve Tevrat kılıfları; kutsal sandık, *menora*[10]; kandiller ve benzeri kutsal eşyalardan– oluşur. Bu eşyaları bağışlayanlar onları sürekli akıllarında tutarlar. Onları asla unutmazlar ve herkes kendi bağışladığı şeyin bakımıyla ilgilenir ve onunla gurur duyar.[11]

Üçüncü tahsis tipi, sinagogun müdavimi sayılmayan dışardan kişiler ya da şehirden ayrılmış veya vefat etmiş olan ve eşyaları

---

7 Orijinal metinde böyle. *Kesef Mishneh, Hilkhot Tefilah* 1:1'e göre, bu alıntı aslında *Tosefta*'dan olup, Rif (Haham Yizhaq Alfasi) tarafından *Bava Batra*'nın ilk bölümünde alıntılanmıştır.

8 Tevrat tomarlarını koymak için bir sandık.

9 Kutsal bir amaç için kullanılması düşünülmüş eşyalar başka herhangi bir şey için kullanılamaz.

10 Merasim şamdanı.

11 Burada söylenmek istenen, böyle eşyalarla kişisel bağın asla kopmadığıdır.

kendi adıyla bağışlayacak bir vârisi bulunmayan kişiler tarafından, belli bir sinagoga bağışlanmış eşyaları kapsar. Bu son türdeki eşyalar, kongregasyona ve oraya üye kabul edilen ibadetçilere ait olup, kongregasyondan ayrılan biri artık oraya üye sayılmaz. Ve bir eşya tahsisinde bulunan kişinin bunu kongregasyonun buyruğuna teslim ettiği varsayılır[12] ve hiçbir birey böyle bir eşya üzerinde hak sahibi değildir.[13] Bu kural, birinci tipteki bağışlar için de geçerlidir. Yardımda bulunarak bu takdire layık fiili gerçekleştirmiş olan kişi, cemaatle birlikte ibadet etmeyi ve ibadetinin Tanrı katında lekesiz ve makbul olmasını dilediği takdirde[14], onun bu isteği hakkıyla yerine getirilir.[15] Bir, hatta iki kişi –çoğunluğa göre ikisi de birer birey olarak– sinagogdan ayrılırsa, kongregasyonun iradesiyle ve sinagog adına edinilmiş mallar üzerinde hiçbir pay sahibi olamazlar. O sinagog, bu türden tahsis edilmiş eşyanın zaten sahibidir artık ve ayrılan kişinin pay talep etme cüreti, ancak gurur ya da küstahlığındandır. Aksi halde, ne zaman bir grup insan bir araya gelip kendi istekleriyle bir sinagog satın alsa, biri çıkıp duvarların ya da Tevrat tomarının bir kısmını almayı talep ederdi. Böyle bir saçmalığı kimse ciddiye dahi almazdı ve katkı sağlayanlar böyle bir düşünceyi asla akıllarından geçirmemiştir.[16] Ve bu, kesin, sağlam ve bağlayıcı bir hükümdür.

Ancak, ikinci tür tahsisin statüsü farklıdır. Bir Tevrat tomarı ya da başka herhangi bir kutsal eşya yerine gümüş narları olan her kişi, onları istediği yere götürebilir, zira çoğu insan için eşya tahsis etmenin amacı, o eşyayla –yani içinde ibadet ettiği sinagogla– gurur duymaktır. Dolayısıyla, kişi o kongregasyondan ayrılacağı zaman, o eşyaları ibadet ettiği yere götürebilir. Kendileri için ayrı bir sinagog kurmak üzere ayrılan ve aralarından biri olan falanca kişinin tahsis ettiği Tevrat tomarlarının –ve keza filanca kişi tarafın-

12 Bir eşya tahsis eden her kim olursa, o kongregasyonda tahsisi düzenleyen mutat şartların her birini zımnen kabullenmiş olur.

13 Yani, üçüncü tipteki eşyalar.

14 Payına düşen katkıyı hakkıyla yaptığında ve masrafları kongregasyonun diğer üyeleriyle birlikte üstlendiğinde, o kişinin duası kusursuz ve Tanrı katında geçerli olacaktır.

15 Tanrı tarafından.

16 Tahsis ettikleri şeylerde herhangi bir hakları olduğunu asla akıllarına getirmemişlerdir.

dan bağışlanan eşyaların– ibadet ettikleri yere götürülmesi gerektiğini söyleyen kişilere gelince: [Tevrat tomarı] ortadadır, kullanıma hazırdır ve o kişiye ait bilinmektedir, zira o, şu ayetteki gibi, başkaları onu okusunlar ve kullansınlar diye tahsis etmemiştir: "Öküzünüz gözünüzün önünde kesilecek..."[17]

... Ancak, kişi sinagoga bir menora [ya da benzer bir eşya] bağışladığında, eğer o eşya kutsal bir amaç için değişikliğe uğradıysa, onu kimin bağışladığı unutulmamış bile olsa, verilen verilmiştir.[18] Şayet eşya hiçbir değişime uğramamışsa ve kişi buna itiraz ederse, diğerlerinin, kutsal bir maksatla da olsa onu değiştirmeye hiçbir hakkı olmadığı açıktır. Ve o kişi, kongregasyonun eşyayı değiştirmesini engelleme yetkisine sahip olduğu gibi, onu ibadet ettiği sinagoga da götürebilir. Kısacası, kişinin daha önce bağışlamış olduğu, ancak artık tanınabilir bağımsız bir varlığı kalmayıp şehrin sakinlerinin örgütlenmesine ait hale gelen bir eşyayla, bağımsız olarak saptanabilir olan ve sahibi ortada olan eşya arasında fark vardır. Eşya onu bağışlayan kişinin adıyla anıldığı gibi, o kişinin eşya üzerindeki denetim hakkı da korunur ve o eşya [ona] iyi bir anıt ve ad verir.[19] Bilgeler arasındaki yeriniz daim olsun, sağlık ve afiyetle kalın. Naçizane fikrim budur.

[İmza]
Eliya HaLevi

---

17 Yasa'nın tekrarı 28:31.

18 Yani, değişimden dolayı, mülkiyet dini vakfa geçer.

19 "İyi bir anıt ve ad" – Yeşaya 56:5: "*yad va-shem tov.*"

Belge 9: HaLevi, *Responsa Zekan Aharon,* 112: 70b

[Adı belirtilmemiş bir Romaniot kongregasyonundan bir grup, kongregasyonu terk etmektedir. Grup üyeleri ortak mülkiyetteki mallardan kendi paylarına düşeni talep etmektedir.]

Hiç kimsenin kardeşlerini terk etmeyeceği ve herkesin gerek sevinçte gerek yasta birbirine destek için tekyürek olacağı yolunda üyeleri arasında bir anlaşma ve yazılı bir belgenin bulunduğu bir kongregasyonla ilgili sorunuz üzerinedir. Bir iki cemaat üyesi yiyip içtikten sonra kalkıp cemaatin bir kısmı hakkında menfur şeyler yazmışlar ve onlara karşı kumpas kurmuşlar ve önemli ya da önemsiz herhangi bir sebepten dolayı kendileriyle yiyip içmeyenlerle, sevinçte ve yasta yan yana olmayacaklarını bildiren bir belge yazıp imzalamışlar. Bunlar yine bu belgede yalnızca falanca hahamı tanıyacaklarını ve onun tüm sinagogların hahambaşısı olacağını, hiç kimsenin, Yahudi olmayan yetkililer tarafından buna zorlansa bile, haham seçmeyeceğini ve kimsenin bu tür bir atamayı kabul etmeyeceğini yazmışlar. Ve söz konusu cemaatlerin zaten bir hahamı bulunması bir yana, bunlar, kimsenin aralarından olmayan[1] herhangi bir hahama gitmemesini ve başka herhangi bir haham tarafından verilen her boşanma ya da *halitza*[2] hükmünün tamamen geçersiz olacağını ve böyle bir hükme uyan her kim olursa[3] aforoz edileceğini buyurmuşlar.

Kongregasyonun ileri gelenleri bu kişilerin yaptığını görünce, çok tedirgin oldular. Bunları yatıştırmak ve geri dönmelerini, tavsiye etmek üzere yanlarına gittiler, ancak bunlar, bunu istemediler. Bu durumda, bunlara, geri dönme kararı alana dek ayrılıp bir başka yerde ibadet etmeleri zorunluluğu getirildi. Şimdi ise bunlar, cemaate bağışlanmış olan –kitap, gümüş taslar vb– mallardan bazılarını almayı talep ediyorlar. Yardım fonunda ve aşhane fonunda para da bulunuyor ve aydınlatma için kullanılan gazyağından artanlar var. Bağış yapılan kadehlerin cemaatin üyelerine satışından da para elde edilmişti.

---

1 Yani, yalnızca Romaniot hahamların hizmetlerinden yararlanıp, Sefardi hahamlarınkinden yararlanmayacaklar.

2 Levirat evliliği yapma zorunluluğundan kurtulma.

3 Yani, "aralarından olmayan" hahamın hizmetlerinden yararlanan herhangi biri.

(Bu satış, üyeler arasında hâlâ barış varken cemaat tarafından seçilen hâkimlerin hükmüne uygun olarak yapılmış ve üyeler, yapılan her şeyin yapıldığıyla kalacağına ve kimsenin [bu satışları] sonradan sorgulamayacağına dair bir afaroz tebliği yayımlamış ve bu paraların hayır fonuna gitmesi hükmünü vermişlerdi).

Şimdi, sözü geçen şeyleri paylaştırmanın gerekip gerekmediğini, bunların kişi sayısına göre mi, yoksa zengin adamın öküzüyle yoksul adamın öküzü ilkesine göre mi bölüneceğini[4] ve cemaate son dönemde katılanlarla uzun zaman önce katılmış olanlar arasında fark gözetilip gözetilmeyeceğini sormak durumundayız.

Cevap: Bu kişilerin, en azından, kongregasyonda kimsenin diğerlerinden ayrılamayacağını öngören aforoz tebliğini ve kongregasyonların anlaşmasını geçersiz kılmak üzere hazırladıkları belgeyi –eğer mümkünse– feshetmelerini sağlamak lazım, zira söz konusu anlaşmadaki hiçbir anlaşma yapmama kuralı onları da bağlar, Tanrı kanunlara kötü niyet isnat etmez ve kişi bir ahtin üstüne başka ahitte bulunamaz.

Paylaşıma gelince, biliniz ki hayır fonundaki paranın tümü, yoksul ve esirlere para ödenmesi amacıyla ve kongregasyonun karşılaşabileceği herhangi bir zorluğa karşı oluşturulmuş, tüm üyelerin ortak mülkü olan bir kaynak gibidir ve hayır parasının tümü, başka bir şart konulmadığı sürece, kongregasyonun ihtiyaçlarını karşılamakta kullanılır.

---

4 Paylaşım, her gruptaki kişilerin (yalnızca erkekler ya da tüm şahıslar) sayısına göre mi, yoksa her gruhun mali kaynaklarına göre mi yapılmalı? İkincisi olursa, daha zengin olan gruha daha fazla pay düşer, zira zengin gruhun kongregasyona daha çok katkı yaptığı varsayılır. "Zengin adamın öküzüyle yoksul adamın öküzü ilkesine göre" ifadesi *Pesahim* 118a'ya dayanır. Orada: "Şükürler olsun Rabbe ki, O, kişiye ne hahşettiyse, alacağını ona göre toplar [cezalandırır]: Zenginin öküzünü alır, yoksulun koyununu; kimsesizin yumurtasını; dulun tavuğunu."

Belge 10: Tzontzin, *Responsa Nahala li-Yhoshu'a,* 10:10b

[Kişi vergi yılında bir yere taşınırsa, daha önceki sinagoguna karşı vergi yükümlülüğüne ne olur?]

Soru: Bir Yahudi kongregasyonunun bulunduğu bir şehirde, Roş ha-Şana[1] sırasında daimi mukim olan her Yahudinin –o yıl bitmeden taşınıp başka bir şehre yerleşse bile – hükümdarın zorunlu kıldığı – haraç[2] ve adı geçen şehre özgü o yılki diğer– vergileri diğer kardeşleri gibi ödemek zorunda olacağına dair söz konusu kongregasyon bir anlaşma yapmış. Şimdi, söz konusu şehirden olan Re'uven[3], Sukot[4] bayramından sonra oradan taşındı. Aynı yıl, bir hadise vuku buldu ve bilindiği gibi, ülkenin tüm sakinleri, [devlete] zorunlu bir borç verir gibi bir miktar para ödemek zorunda kaldılar ve o şehirde yaşayan tüm Yahudiler kendi paylarına düşeni verdi. Bunlar, şimdi de Re'uven'in söz konusu anlaşmaya dayanarak bu yükten payına düşen kısmı ödemesini istiyorlar. Ancak Re'uven bunun neresinden baksan hırsızlık olduğunu ve anlaşmada yer almadığını savunuyor. Kimin haklı olduğu konusunda öğretmenimiz bir tavsiyede bulunsun ve [bu konudaki hâkemliği için] mükafatını Tanrı'dan görsün.

Cevap: Benim naçiz fikrimce, Re'uven bu yükü taşımaktan muaf tutulmalı, zira ortada bir anlaşma olmasaydı, Re'uven vatandaşlara konulan her türlü vergiden muaf olacaktı...

Kendisi, o ana kadar toplanmamış olanlar da dahil, yalnızca şehirden taşınmasından önce yürürlüğe konan vergilerden sorumludur. Mesuliyetinin kapsamı, verginin kararlaştırılma ve yürürlüğe konma zamanına göre belirlenir.

---

1 Musevi yeniyılı.

2 *Cizye* olarak bilinen baş vergisi. Bkz. bu kitapta 26-28. sayfalar.

3 Re'uven, Amerikalıların "John Doe"su gibi uydurma bir isim (Türkçedeki Ahmet, Mehmet gibi, sokaktaki adam anlamında. ç. n.).

4 Roş ha-şana'dan yaklaşık üç hafta sonra.

Belge 11: İbn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim,* 71:119b

[Sefardi kongregasyonları, üyelerinin, Filistin'deki Taberiye'de bir etüd evi kurma amaçlı organisyona Romaniotlarla birlikte katılmalarını yasakladı.][1]

Yahudi olan, Tanrı'ya değer veren ve hürmet eden, Tanrı korkusuna sahip Romanya kutsal kongregasyonundan kişiler, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun, kutsal Sefardi kongregasyonlarına mensup birkaç üyeyle birlikte, cömert ruhlarının teşvikiyle, Taberiye'de bir etüd evi kurmak ve yürütmek gibi takdire layık bir davranışta bulunmuşlar. Bunlar, birlikte yürüttükleri faaliyetleri düzenlemek için, aralarında bir anlaşma yapmışlar ve anlaşma yazıya geçirilmiş.

Üzerinde uzlaştıkları kararlardan biri şöyle:

Bu anlaşmaya imza koyan herkesin, gerekçesi ve bahanesi ne olursa olsun, bu takdire şayan fiilin[2] yükünü, onu taşımaya gücü olduğu sürece bırakmayacağına ve bu birlikten de ayrılmayacağına dair anlaşmaya vardık. Kendi kongregasyonunun üyeleri ya da başka herhangi biri böyle emretse bile, kişi, birlikteliğe devam edecek ve bunun yükünü paylaşacak. Ve üyeliğini hayatının sonuna kadar sürdürecek.

Anlaşma şöyle sonlanıyor:

Burada imzası olan tüm üyeler, Tanrı'nın onayı ve Tanrı'nın yardımıyla vs., bu anlaşmadaki tüm cezaları ve Tevrat'taki her bir kınamanın küfrü ve lanetini, aforoz cezasını, hahamlarımızın, ısırığına çare olmayan yılanının cezasını vb. kabullenmiş bulunuyor.

Ancak şimdi, Sefardi kongregasyonlarının hepsi aralarında anlaşmaya vararak, adı geçen takdire layık faaliyetleri[3] yürütmek için farklı düzenlemeler yapmışlar ve kutsal Sefardi kongregasyonlarının bazı üyelerinin, yukarıda sözü edilen birliğin üyelerinin birliği terk etmeleri ve bu takdire layık faaliyette hiçbir biçimde yer almamaları yönünde bir hüküm çıkarmışlar.

---

1 Taberiye Yahudi cemaati 1560'ta, Doña Gracia Nasi tarafından yeniden kuruldu. Bkz. bu kitapta s. 208, 47. referans.

2 Orijinal metinde "*Mizvah*".

3 Yani, Taberiye'de bir Etüd Evi kurmak ve yürütmek.

Bu kişiler[4] iyi niyetle hareket ederler ve kongregasyonlarının verdikleri hükümlere uyarlar. Ancak, yukarıda adı geçen birliğin diğer üyeleri ile birlikte üstlendikleri yeminin ve kendilerine yöneltilen lanetin ağırlığından dolayı, cezalandırılabilecekleri ihtimaliyle, can korkusu içindeler.

Tüm kongregasyonların üzerinde uzlaştıkları bu anlaşmanın dışında, kongregasyonlar tarafından geçmişte kabul edilmiş ve yazıya dökülmüş daha önceki bir anlaşma mevcut. Anlaşmanın metni şöyle:

Uzun zaman önce o zamanın otoriteleri tarafından onaylanan ve bizim de, otoriteler tarafından tayin edildiği gibi geçerlilik tarihi gözetmeden onaylayıp itaat ettiğimiz çok eski bir anlaşmaya göre: Hiçbir Sefardi, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun, takdire layık bir faaliyet yürütmek amaçlı da olsa, kutsal kongregasyonların yetkililerinin onayı olmaksızın, herhangi bir dernek kurma iznine sahip değildir. Her isteyen çıkıp istediği unvanı alamaz[5], vs.

Bu anlaşmaya göre, [ilk adı geçen derneğe katılmanın] bu kişiler için uzun süredir yasak olduğu anlaşılıyor. Ancak bunlar[6], [hayır kabilinden katkı] toplamak üzere kendileri için bir günün belirlenmiş olduğu bir anlaşmayla, onlara böyle bir izin verildiğini öne sürüyorlar. Dahası, birliklerinin kurulması sürecinde, her yaptıkları için rabinik bir mahkemenin baş hâkiminin onayını aldıklarını savunuyorlar. Bu yüzden, münasip olduğu üzere, ne yapacaklarını soruyorlar ve kendilerine verilen talimata göre davranacaklar.

Cevap: ... Şurası kesin ki, her kongregasyonun, kendi üyeleri üzerinde yetkisi vardır ve o dini cemaatin sözleşmesine aykırı yemin edenler uygun bir davranış göstermemiştir ve böyle yapma hakları yoktur vs. Bu, bir borcu ya da kongregasyonun diğer üyeleriyle birlikte ödemek zorunda olduğu parayı ödemeyeceğine ye-

---

4 Yani, önceki birliğe katılmış olan Sefardi Yahudileri.

5 Herkes kendi başına otorite olamaz.

6 Romaniot birliğine katılan Sefardi Yahudileri.

min eden birinin yaptığına benzerdir. Böyle kişiler, yeminleriyle ilgili olarak hukuki bir otoriteye danışmalı ve yetkililerle kongregasyonun kendileriyle ilgili kararını, ne olursa olsun kabul etmelidirler.

Ve bu cevapta kullanılan sözcükleri zor ve anlaşılmaz bulanlar için basitleştirerek söylemek gerekirse, yeminleri bağlayıcıdır; dolayısıyla, açıkça edilmiş yeminlerle ilgili kanuna[7] uygun olarak, kendilerini bu yeminden kurtarmak için bir rabinik otoriteye başvurmalıdırlar.

... Ancak onlar, daha önce var olan anlaşmanın, yaptıkları şeyi kısıtlamadığını, onun yalnızca, Sefardi Yahudilerinin bir örgüt kurmasını ya da halihazırdaki bir Sefardi örgütünün üyelerinin Sefardi kongregasyondan üyeler içerecek yeni bir örgüt oluşturmalarını engellediğini savunuyorlar. Oysa, buradaki meselede, adı geçen derneği Sefardi Yahudileri kendileri kurmamış. Örgütü Romaniotlar kurmuşlar ve Sefardi Yahudiler daha sonra tek tek onlara katılmış. Sefardiler bu örgüte sonradan eklenmişler ve örgüt tarafından yapılan her şey Romaniot üyelerin iradesi ile yapılmış. Bu sebeple, rabinik otoriteler ve kuralı yasalaştıranlar bunun böyle durumlarda dahi geçerli olduğunu beyan etmediği sürece –bu mantığa göre– bu tip bir örgütlenme kanunda yoktur.

Söz konusu rabinik otoriteler, yeni kuralın Taberiye birliğine katılanlar için de geçerli olduğuna karar vermişler, zira yeni kural, daha önce var olan kurala bağlıdır ve sözü edilen kişiler daha önce var olan kuralı onaylamayı ve ona uymayı taahhüt etmişlerdir. Ancak bu akıl yürütme zincirinin tamamı zorlama görünmektedir, zira o zamandan bugüne dek Sefardi cemaatleri üyelerinin Romaniot cemaatlerin örgütlenmelerine katılması, sonra da başka çıkış yolu bulamamaları[8] her gün rastlanan bir durum haline gelmiştir.

---

7 Kişinin, söz konusu fiilin ya da kaçınmanın kişinin gücü ve denetimi sınırları içindeki meseleler olması koşuluyla, belli bir fiili yerine getirmeyi ya da belli bir fiili yapmaktan kaçınmayı kendi kendine zorunlu kıldığı bir yemin. Bkz. Levliler 5:4; ve Maimonides, *Hilkhot Shevu'ot* 1:1-2.

8 Kendilerini serbest kılması için bir hahamın otoritesine başvurmaktan başka bir yol bulamamaları.

Ve [Romaniotlar] bu takdire şayan fiili [Sefardi Yahudileri] olmaksızın yürütebilecekse ve onlar[9] örgütün yalnızca küçük bir azınlığını oluşturduklarından örgütte faal olmayı bıraktıklarında örgüt onların eksikliğini hissetmeyecekse, kalan üyelerin[10], yeminlerinden kurtulmak için onlara bir rabinik otoriyete başvurma izni vermeleri iyi olur. Ayrıca Taberiye'deki Etüd Evi, bu nedenle herhangi bir eksiklik duymaz, çünkü Sefardi kongregasyonları buranın idame ettirilmesi için gerekli düzenlemeleri zaten yapmış durumda; dolayısıyla onlar da suçlu olmayacak. Ve halkın tümü huzura kavuşacak. Benim naçiz fikrime göre doğru görünen yol budur.

Toz zerresinden değersiz kulunuz Eliyahu İbn Hayim

9 Sefardi Yahudileri.

10 Taberiye Etüd Evi için Romaniot-Sefardi örgütlenmesinin diğer üyeleri.

C. Karayim ve Rabaniyim Arasında: Bilgelik Kimin Tekelinde?

Belge 12: Mizrahi, *Responsa,* 57: 176-192

Karayime ders verilmesine karşı çıkarılan bir aforoz tebliği konusunda:

Konstantiniye şehri kongregasyonlarının bazı üyeleri tarafından, şehrin liderleri ile birlikte, Poli kongregasyonu sinagogunda çıkarılan aforoz tebliğine ilişkindir. Buna göre: Kimse Karayime hiçbir konuda eğitim veremez: Ne Kitabı Mukaddes, ne Mişna, ne Talmud, *halakha* ya da *agada*, ne de –ister metnin basit, bire bir anlamı, ister mistik tefsirler olsun– Kutsal Kitap tefsirleri, ne herhangi bir (adı ve hatırası yeryüzünden silinesi) Yunan bilgeliği, ne mantık, bilim, metafizik, matematik, kesirler, astronomi, müzik, etik, ne de bu disiplinlerin herhangi bir branşında, ne izahat yoluyla, ne de inceleme, tartışma, okuma ve hatta küçük çocukların [okuma öğrenirken] yaptıkları gibi sessiz harfleri seslilerle birleştirmek suretiyle.

Ve bunlar, bu aforoz tebliğini çıkarması için şehrin tüm kongregasyonlarının başkanı olan hahamı çağırttılar, ancak o, izin verilmiş bir şeyi yasaklamanın yanlış olduğunu bildirerek bunu reddetti. Haham ayrıca, Yunanlılar tarafından yorumlanan bu bilginin, bilindiği kadarıyla onların kendi zihinlerinden, kendi araştırmalarından çıkardıkları sonuçlardan edindikleri bilgiler olduğunu ve böyle konuları ister Hıristiyanlara, ister Müslüman, Karayim ya da istediği herhangi milletten birine öğretmeye herkesin izni olduğunu bildirdi. Ortada yasak falan olmadığına göre, buna karşı nasıl tebliğ çıkarabilirdiniz?[1]

---

1 Tüm bunlar, hahamın yasak isteyenlere verdiği yanıtın, muhatap tarafından yapılan özetidir.

Daha sonra haham sözlerine riayet edilmediğini gördü ve [konu üzerine bir karara varmak için] ertesi sabaha kadar süre verdi. Yasak taraftarları, hahamın [(zaman kazanmak için) onlara gelmeden] geceyi geçirmeye niyetli olduğunu görünce, emellerini gerçekleştirmek üzere sabahleyin toplanmaya kendilerini zorlamak için, bir aforoz tebliği çıkardılar. [Buna göre], pek çok kişi sonunda tersi bir kanaate varsa bile[2], kimsenin görüşünü değiştirmesine izin verilmeyecekti.

Öğretmenler bu planı duydukları zaman, yasaktan yana hareket edenlere karşı feryat ederek şöyle dediler: "Dedelerimizden ve babalarımızdan bugüne kadar bize izin verilen bu işi ne diye bize yasaklıyorsunuz! Bu konular, adları ve hatıraları yeryüzünden silinesi Yunan bilgeleri tarafından yazılmış kitaplarda yer alır. Ve yazıldıkları günden bugüne kadar, her millet diğerine, Hıristiyanlar Yahudilere, Yahudiler Hıristiyanlara, Müslümanlar Yahudilere, Yahudiler Müslümanlara, Hıristiyanlar Müslümanlara ve Müslümanlar Hıristiyanlara bunları öğretmektedir. Halkımızın önde gelen pek çok bilgini, kendilerini geçindirmek, hayatlarını onurlu biçimde kazanmak, başka işlerle kendilerini alçaltma ihtiyacından kurtulmak için Karayime, Hıristiyanlara ve Müslümanlara eğitim vermişlerdir ve onlara karşı bir şey söyleyen tek bir kişi dahi çıkmamıştır. Şimdi ne suç işledik, ne günah işledik ki, hiçbir hatamızı görmeden üstümüze çullanıp, aforoz kılıcı ile bizi baskı altına alıyorsunuz?"

Ve bir grup öğretmen ayaklanıp tüm Konstantiniye sinagoglarının Baş Hahamı'na gittiler ve bu durumu protesto ettiler. Haham onlara, [yasak koymaya çalışanların] yaptığının iyi bir şey olmadığı, serbest bir şeyi kimseye yasaklayacak yetkileri olmadığı cevabını verdi. Öğretmenlere, şimdi otağınıza dönün, ben onları bu niyetlerini gerçekleştirmekten alıkoymak için üzerime düşeni yapacağım, dedi.

Öğretmenler onunla konuşurlarken, yasağın gelmesi için aktif biçimde çalışan bazı liderler belirdi; zira bunlar, öğretmenlerin

---

2 Yani çoğunluk Karayime eğitim verilmesine karşı bir yasak çıkarmanın doğru olmadığı sonucuna varsa bile.

protestoya gittiklerini haber almışlardı. Ve bu iki grup, gitgide şiddetlenen bir tartışmaya girdiler. Yasağın çıkmasında rolü olanlar hışımla oradan ayrıldılar ve Poli sinagogunda toplanan ve bu yasağın çıkması için uğraşan gruba karşı protestoda bulunan kim olursa dövmeleri için, elleri sopalı bir yığın serseri topladılar.

Sabahleyin, öğretmenler, Zeitun sinagogunda, kongregasyon üyeleri, şehrin liderleri ve yaşlılarından oluşan çok büyük bir meclis topladılar. Burada, Baş Haham'a, yasağın çıkarılması için toplanan kurulun planını hükümsüz kılması çağrısında bulundular. Haham [Zeitun sinagoguna] geldi ve tam konuşmaya başladığı sırada, diğer meclisten ulaklar gelip hahama "İlk meclisin toplandığı Poli sinagoguna, bizim yanımıza gelmeyip de neden bu meclise katılıyorsunuz?" diye sordular.

Haham onlara şöyle yanıt verdi: "Çünkü gördüm ki sizler niyeti kötü –bu sürtüşmeyi devam ettirmek isteyen– cahil ve düşüncesiz insanları, emellerinizi gerçekleştirmek için meşru ya da gayrimeşru her yolu kullanacak kişileri aranıza aldınız."

Onlarla gitmesi için hahama yalvardıkları halde, o bunu reddetti; bunun üzerine onlar [ulaklar] yollayarak, "onlarla gitmeyi kabul ederseniz, sizin için iyi olur, yoksa bilin ki tüm meclis onlara önderlik etmek ve yönetmek üzere yerinize bir başka haham atamayı şimdiden kabullenmiş ve bu konuda görüş birliğine varmıştır" dediler.

Haham bunları duyunca, yanında İsrailli ihtiyar heyetinden birileriyle, kalkıp gitti. Zorbalar Poli sinagogunun önünde –ellerinde sopalarla– dikilmiş, gelen kişinin, planlarını bozmayı kendine iş edinmiş bu insanın kim olduğunu görmek için bekliyorlardı. Bunlar, "Her kim ki planımıza haksız yere karışır ve yasağın çıkması için toplanılan bu salonun girişine yaklaşırsa, kesinlikle ölecektir," diye beyanda bulunmuşlardı. Bu kötü sözleri duyan öğretmenler, bu yüzden oraya yaklaşıp, konuşup, görüşlerini bildirme imkânı bulamıyordu. Ve haham orada hiçbir öğretmenin olmadığını, oradakilerden hiçbirinin de –zorbaların üzerlerine çullanması korkusuyla– yasağın engellenmesini savunan şeyler söylemeye cesaret edemediğini gördü ve bir önceki gün toplanmış olanların, niyetle-

rine ters düşen makul bir argüman duysalar ve karşıt görüş çoğunluk durumuna gelse bile, kimsenin fikrini değiştirmemesini öngören bir yasağı kabul ettiklerini öğrendi. Bu yüzden, haham sessiz kaldı ve iyi ya da kötü tek bir kelime etmedi. Öğretmenlere karşı çıkanlar Tanrı'nın evinde ayağa kalkıp, Tevrat tomarlarını ellerine aldılar ve planladıkları gibi, yüksek sesle yasağı ilan ettiler.

Bana öyle geliyor ki, bu yasağın, onu onaylayanlar dışında başka hiç kimse için bir aslı yoktur... İşte, şu yanıttan da[3] sizin çok açık göreceğiniz gibi, Poli kongregasyonu sinagogunda meclis tarafından kabul edilen –Karayimin Yunan bilgeliği konusunda dahi eğitilmesine karşı çıkan– bu yasak, yalnızca o meclisi, onu kabul edenleri bağlar. Öte yandan, onu kabullenmeyenler, yasağı geçiren mecliste diğerleriyle yan yana yer almış, elinde Tevrat tomarı tutan biri dahi olsa, bu yasak o kişiyi hiçbir biçimde bağlamaz. Hele orada olmayan ve ayaklanıp bunu protesto etmiş olanları, hiç. Zira bunu çıkaranlar bu yasağı ister bir ahit, ister bir *nidu'i*[4] olarak düşünmüş olsun, bunun hiçbir hükmü olmadığı apaçık bellidir. Ve eğer bu kesinse, öğretmenlerden bir kısmının yasağı kabul edip bir kısmının etmemesi gibi bir durum söz konusu olmadıkça, Yahudi cemaati içinde ayrılık çıkarmayı yasaklayan kural, bu örnekte geçerli olamaz. Öyle olsaydı, azınlıkta kalanlar, ayrı grupların oluşmasını ve Yahudi halkı arasındaki uzlaşmazlığın tırmanmasını engellemek için, çoğunluğun iradesini kabul etmek zorundaydı. Şimdiki örnek öyle olsa, az önce adı geçen cevaptaki[5], insanların bazılarının yasağı istedikleri ve [yasağın aleyhinde konuşan] kimseyi dinlemedikleri, bazılarının ise yasağı istemediği ve kimi isterlerse ona uymayı arzuladıkları sorunla benzer bir durum olurdu. Oysa burada, öğretmenler arasında hiçbir fikir ayrılığının olmadığı, Karayime eğitim verilmesi yasağını reddetmekte hepsinin fikir birliğine vardıkları ve hepsinin eskiden olduğu gibi

---

3 Mizrahi, Maimonides'in aynı konudaki yanıtına gönderme yapıyor. Bkz. *Responsa* (İbranice) (ed. J. Blau), cilt 2 (Kudüs: Meqizei Nirdamim, 1960), 329:596-99 ve aşağıdaki 7. referansla karşılaştırın.

4 Aforozun eşanlamlısı.

5 Yukarıdaki 3. referansa karşılık gelen metin.

Karayimi eğitmeyi sürdürmek istedikleri söz konusu durumda, Yahudiler arasında ayrılık çıkarma yasağının geçerli olmayacağı açıktır ve kolaylıkla anlaşılabilir.

Bu yasağın, ihtiyari bir meseleyle[6] ilgili olduğunu da inkâr edemeyiz. Maimonides'in *responsum*'unda[7] tartışılan yasak gibi, bu da, ne bir emrin yerine getirilmesi, ne de bir yasaktan sapılmasıyla ilgili. Bunun, bir yasağın ihlaliyle ilgili olduğu – yani Karayimin sözlü Tevrat'ı inkâr eden heretikler oldukları ve bir mezar çukuruna atılmaları gerekenlerden oldukları[8], dolayısıyla, zihnin aydınlatılmasından daha yüceltici bir şey olmadığına göre, zihni aydınlatan konularda onları eğitmek suretiyle yüceltmenin uygun olmadığı[9] şeklinde bir savunma yapılamaz. Öyle olsa, her ne kadar bir mezar çukuruna atılacaklardan olmasalar da, yüceltilecekler arasında da olmayan Müslümanlara ve Hıristiyanlara bu konuları öğretmek de uygunsuz olurdu.[10] Eğer bu konularda eğitim vermek [yasaklanan] *yüceltme*nin anlamına karşılık gelseydi, Müslümanları ve Hıristiyanları eğitmek de yasaklanmış olurdu. Ancak durum böyle değildir, zira onlar kendileri de[11] kabul ediyorlar ki, bu

---

6 İhtiyari bir mesele, yani Yahudi hukukuyla düzenlenmemiş, ne yasak ne de zorunluk konusu olan bir mesele.

7 *Responsa*, cilt 2, 329:596-99.

8 Yahudi hukukuna göre heretikler bir çukura atılarak infaz edilirlerdi. Bkz. aşağıdaki 10. referans.

9 Yani, zihnin aydınlatılması en yüceltici şeydir. Buna rağmen, Karayime zihni aydınlatan bilgileri vermenin caiz olmadığı savunulamaz.

10 Burada *yüceltme* sözcüğü birbiriyle ilişkili ama birbirinden farklı iki anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Bir önceki cümlede, zihinsel aydınlanma, ruhun yüceltilmesi bakımından ele alınmıştır. Bu cümlede ise, yüceltme, kelimenin tam anlamıyla kişiyi yükseğe çıkarma, yani onu bulunduğu yerden yukarı kaldırarak, orada kalmaya zorlansa öleceği bir çukurdan kurtarmak anlamına geliyor. Haham Eliyahu Mizrahi'nin yüceltme argümanı, *'Avodah Zarah* traktatı 26a-b'de alıntılanmış olan bir *beraita*'ya dayanıyor: "Haham Abahu, Haham Yohanan huzurunda şöyle buyurdu: 'Puta tapanlar... ne [potansiyel bir mezar çukurundan] çıkarılır ne de [bir mezar çukuruna] atılır; heretikler ise, ... oraya atılır ve yukarı çıkarılmaz.'" Başka bir deyişle, putperestleri idam etme zorunluluğu olmamakla birlikte, onları tehlikeden kurtarmaya da izin verilmez. Heretikler ise, idam edilirler. Maimonides, *Hilkhot 'Avodat Kokhavim* 10:1, bu *beraita*'ya göre hüküm verir. Mizrahi, buradan yola çıkarak, zihinsel aydınlatma yoluyla ruhu yüceltmenin, bir heretiği potansiyel bir mezardan yukarı çekme yasağının ihlali olup olmadığını tartışıyor.

11 Yani, yasağı çıkaranlar.

konuların Hıristiyanlara ve Müslümanlara öğretilmesine karşı hiçbir yasak mevcut değildir. [Yahudi] halkının kendinden kişilerin yaşadığı her yerde nasıl konuştuklarını, Hıristiyanlar ve putperestlere nasıl eğitim verdiklerini gidin görün. Hiçbir şehirde, bunu engelleyen tek bir otorite dahi yoktur.

Hatırası mübarek olan Maimonides'e atfedilen efsanelerden anlaşılıyor ki, onun bu konulardaki öğretmenlerinin çoğu Müslümandı ve bu konuları kendilerine öğretmesi için ona gelenler arasında başka milletlerden insanlar da vardı. Dahası, onunla başka milletlerden olanlar arasında, akla gelebilecek her disiplinde, sayısını bilmediğimiz pek çok soru-cevap alışverişi yaşanmıştı.

Bununla birlikte, böyle bir eğitim sonraki dünyada ruha kesinlikle hiçbir fayda getirmemektedir. Öyle olsaydı, Tevrat bize, sonraki dünyada daha çok mükafatlandırılmak için bu konuları öğrenmemizi emrederdi; ve dünyanın hiçbir yerinde bunu emreden tek bir otoriteye rastlamamışızdır.[12] Tersine, bazı otoriteler bunların öğrenilmesini toptan yasakladılar. Bu tür bir öğrenime izin verenler bile, bunun mecburi olduğu hükmünü vermemiştir. Dolayısıyla, ruhun bu öğrenimden sağlayacağı fayda, ancak hükümdarlar ve onların savaşlarını konu edinen, İskender, Josippon[13] ve çeşitli uluslara ait benzeri tarih kitaplarınınkiyle kıyaslanabilir. Bunlar ruhlarını yücelttiği için ve bu hikâyeler, hükümdarların savaşları sırasında icat ettikleri bu numaralar, taktikler ve stratejiler onları eğlendirdiği için Karayimin bu kitaplarla eğitilmesi nasıl yasaklanmıyorsa, kişiye zevk veriyor olsa bile, diğer konuların öğretilmesini yasaklamak da, aynı şekilde, uygunsuzdur.

Birçok oyun ve benzeri gibi, haklarında kitaplar yazılmış olan ve ruhu yüceltip ona zevk veren pek çok öğrenim konusu mevcuttur. Öyleyse, ruha bunca yarar sağladığı ve keyif verdiği için bun-

---

12 Hiçbir otorite bu konuları öğrenmenin zorunlu olduğu hükmü vermemiştir.

13 Josippon, anonim olarak Güney İtalya'da İbranice yazılmış ve MS 953'te tamamlanmış bir İkinci Tapınak tarihidir. Josippon'un bazı baskıları, Rumcadan tercüme edilmiş İbranice bir eser içerir. Bu eser, Calisthenes'e atfedilen kısaltılmış bir Büyük İskender efsanesi ile İskender'den Tiberios'a kadarki dönemi kapsayan bir Bizans Rum Vakayinamesi'nden oluşur. Haham Mizrahi'nin gönderme yaptığı eserlerin bunlar olduğu anlaşılıyor.

ların da Karayime öğretilmesinin yasak olduğu mu söylenecek? Bu mantıkdışıdır. Neden bu ve benzeri iddialarla, sırf tartışma olsun diye öne sürülmüş argümanlarla nefes tüketelim?!

Özetle, bu konular, onları kendi zihinlerinde yaratan Yunanlıların buluşu olup, Tanrı'nın esinlediği sözler değildir. Bunlar daha ziyade, yararlanmak isteyen herkese öğretilebilen mesleki hünerler gibidir. Yunan bilgeliğinin fayda amacıyla öğretilmesine karşı yasak koyanlar, diğer tüm zanaatleri yasaklayanlara benzerler. Bunu yapmakla, başkalarını, izin verilen bir şeyi yapmaktan men etmeye çalışmakta ve böyle bir yasak çıkarmakla onları baskı altına alarak, geçim vasıtalarını yok etmektedirler. Asıl böyle davranışların caiz olmadığı kesindir.

Bunun birtakım zararlara yol açtığı durumlarda, söylediğimiz daha da geçerlidir. Zira kendi gözlerimizle gördüğümüz ve kimsenin inkâr edemeyeceği gibi, öğretmenlerin Karayimi eğitmeleri engellendiğinden beridir, Rabinitler arasında da eğitim gerilemiştir. Öyle gerilemiştir ki ortada eğitim adına bir şey kalmamıştır. Bunun sebebi, Karayim rabinik *midraşim*'i okudukları zaman, Rabinit öğrencilerin onlara imrenmesi ve çalışmalarına daha büyük bir gayretle sarılmalarıdır, zira öğrenciler arasında rekabet, çok daha fazla bilgilenmeye yol açar. Ve öğretmenler Karayime eğitim vermeyi bıraktığından beridir kıskançlık kalmamıştır ve bizler arasında Tevrat daha az öğrenilir olmuştur ki *bundan daha büyük bir zarar olamaz*!

Şimdi sizler bu konuları okuyup öğrenmenin [Tanrı katında] mükafat *göreceğini* savunabilirsiniz. Nitekim, Tevrat'ımızın talebelerinin, mübarek Maimonides ve mübarek haham Avraham İbn 'Ezra[14] ve onlar gibi muazzam düşünürlerin bazılarının görüşü böyledir. Öte yandan, her nasıl ortaya konulursa konulsun, durum böyleyse bile, yine bunların Karayime öğretilmesinin serbest olduğu ve bununla ilgili bir yasak olmadığı sonucuna varabiliriz. Bir yandan, eğer [bir Karayi] Sözlü Kanunları inkâr ettiği için, Kara-

14 Avraham Ibn 'Ezra (1089-1164), şair, dilbilgisi uzmanı, tevrat tefsircisi, düşünür, astronom ve fizikçi. Ibn 'Ezra Toledo'da doğmuş ve İspanya, Kuzey Afrika, İtalya, Fransa, İngiltere ve muhtemelen Mısır ve Filistin'i de dolaşmıştır. Tövbe ve niyaz konulu liturjik şiirlerinin yanında ilahilerinin de pek çoğuna, bilhassa kutlama törenlerinde, Yahudi liturjileri arasında yer verilmiştir. Bkz. *EJ* "Ibn 'Ezra, Abraham" maddesi.

yimin öbür dünyada yeri olmadığı –Maimonides'in *Hilkhot Teşuva*'nın[15] üçüncü bölümünde yazdığı gibi– kötülükleri ve büyük günahları yüzünden sonsuza dek azap çekecek, yok edilecek ve yargılanacaklar arasında oldukları için, Karayim bu konuları öğrenmekten dolayı hiçbir mükafat almıyorsa, o zaman bunları okumak başkalarına yarar sağlasa bile, Karayim bu konuları öğrenmekten hiçbir fayda elde edemezler.[16] Diğer yandan, eğer bu konuları öğrendikleri için *mükafatlandırılırlarsa*, eğer bunları öğrenmek, sözlü Tevrat'ı inkâr ettikleri halde onları cehennemden kurtaracaksa, ki bu doğrusu imkânsızdır, eğer durum böyleyse o zaman [onlara eğitim verilmesine karşı] herhangi bir yasak yoktur. Öbür dünyada mükafatlandırmak, insanın değil, Tanrı'nın işidir. Dolayısıyla eğer bu konuların öğrenilmesi sayesinde Tanrı, inkârlarından vazgeçmedikleri halde onları cezalandırmaktan vazgeçmek isterse, o zaman –onların Tanrı'nın sevdiği kullar haline geldikleri ve Tanrı'nın onlardan hoşnut olduğu, onları kendine yaklaştırdığı farz edilirse– onlara eğitim veren ve onları cemaate yeniden kazandırmaya çalışanların yaptığı şey en büyük takdire layık bir davranıştır. [Onlara bahşedilmesi] yasaklanmış olan şey, [Tanrı'nın değil] yalnızca *bizim mükafatlarımız*, onları iyileştirmek, doğumda karılarına yardım etmek ve çocuklarına bakmak gibi hayır işleridir. Bunlar yasaklanmıştır, çünkü onların yıkımını isteyen Tanrı'nın iradesine zıttır. Öte yandan, hayrın onlara mübarek Yaradan'dan geldiği durumda, bunun tam tersine, bu yönde bir çaba sarf eden her kişi, yoldan çıkmış olanı sürüye döndürmek yönünde çaba harcamış olur. Ve herkes için hayırlı olan bu davranıştan daha övülesi bir fiil olamaz.

Üstelik, çağımızın Karayimi, kendi muhakemeleriyle heretik inançlarına sımsıkı tutunan ve Tevrat'ı tiksintiyle inkâr eden Sadukiler ve Boethus[17] gibi, sözlü Tevrat'ı kendi inisiyatifleri ile inkâr eden

---

15 Op. cit., *halakhah* 8.

16 Bu mantık silsilesinin tümü, Yunan bilgeliğinin öğrenilmesinin öbür dünyada ödüllendirileceği görüşüne yönelik olarak sunulmuştur.

17 Midraş, Ferisilere karşı olmaları ve öbür dünyada ödül ve cezayı inkâr etmeleriyle, Sadukiler ve Boethusçuları bir tutar (*Avot de-Rabbi Natan*, Version A, 5). Karayimin Sadukiler ve Boethusçuların statüsünde olup olmadıkları tartışmasıyla ilişkili olarak, bkz. J. C. Attias, "Intellectural leadership, " 71.

heretikler[18] değildirler. Ötekiler asi konumundadır. Oysa çağdaş Karayim [asi konumunda olmayıp] Tevrat ve Yahudilikten habersiz milletlere esir düşmüş bir çocuğa benzetilebilir. Sonradan Yahudi olduğunu öğrense bile, böyle bir kişiyi cezalandırmak bize emredilmemiştir. Yahudi olmayanlar onu kendi yanlış fikirleriyle yetiştirdiklerinden, onunki bir baskı altında kalma durumudur.[19] Mübarek Maimonides, *Hilkhot Mamrim*'in üçüncü bölümünde böyle yazar.[20]

Sözlü Tevrat'ın varlığını kabul etmeyen kişi, Tevrat'ta sözü edilen asi ihtiyardan[21] ziyade, heretik kategorisindedir[22] ve sözlü Tevrat'ı inkâr ettiğini herkes öğrenince, herhangi biri tarafından idam edilebilir. Bu kişinin bir mezar çukuruna atılması[23] ve diğer tüm heretikler, Epikurosçular[24] vb. gibi oradan çıkarılmaması gerekir. Bu ölçüt kim için uygundur? Kendi istek ve heveslerinin keyfiliğine kapılarak, sözlü Tevrat'ı kendi zihni ve kendi kendine vardığı çıkarımlara dayanarak inkâr eden, sözlü Tevrat'ı kendi inisiyatifi ile inkâr edene ve onun müritlerine.[25] Bunların, babaları tarafından yoldan çıkarılmış olan, heretik inancın içine doğmuş ve onunla yetişmiş çocukları ve torunlarına gelince: Onlar, başka uluslarca esir alınmış ve onların diniyle yetiştirilmiş bir çocuk gibidir. Böyle bir kişi, sonradan Yahudi olduğunu öğrense ve Yahudilere ve dinlerine saygı gösterse bile, baskı altındadır, zira onlar onu kendi yanlışlarıyla yetiştirmişlerdir.[26] Babalarının hatalarını örnek alan çocukların durumu da böyledir. Dolayısıyla, onları tövbe etmeye yöneltmek ve onlar manevi güce, yani Tevrat'a dönene kadar onlara barışçıl yollarla yaklaşmak uygun olur. Ve aceleyle onları öldürmeye girişilmemelidir.[27]

---

18 Orijinal metinde *Minim*.

19 Mizrahi burada, yolunu kaybetmek anlamındaki T. 'A. H. kökünü kullanıyor.

20 *Halakhot* 1-3.

21 Orijinal metinde *Zaqen mamreh*.

22 Orijinal metinde *Minim*.

23 Bkz. yukarıda 10. referans.

24 Orijinal metinde *Apiqorsim*.

25 Ondan doğrudan etkilenenler, ama onların çocukları ve torunları değil.

26 Maimonides, günah işlemek anlamındaki 'T. 'A. H., kökünü kullanıyor. Karşılaştırın, yukarıda 19. referans.

27 "Ve aceleyle onları öldürmeye girişilmemelidir," sözleri *Yad ha-hazaqah*'nın standart baskı versiyonlarında bulunmuyor. *Ketav Yad Teiman* ve diğer eski elyazmalarında bulunuyor.

"Ve aceleyle onları öldürmeye girişilmemeli" sözü, onlara tövbe ettirmek için uğraştıktan sonra eğer hâlâ bizi dinlemiyorlarsa, onları öldürmek doğrudur şeklinde yorumlanmamalı, zira Maimonides daha önce onları, hiçbir biçimde ölümle cezalandırılamayacak olan, başka milletlerce esir alınmış bir çocuğa benzer gördüğünü bildirmiştir.

Başka milletlere esir düşmüş bir çocuk, tövbe etmeye yanaşmasa bile, baskı altında olduğundan ölüm cezasından muaftır zira "baskı altında olan kişi hariç" şeklindeki muafiyetten bunu anlıyoruz.

Dahası, Karayimin çocuklarını Şabat günü sünnet ettirmenin caiz olup olmadığı konusunda bir *responsum*'dan, mübarek Maimonides'in, onlar bizlere karşı ikiyüzlü davranmadıkları, bize karşı kötü sözler etmedikleri ve bu soyun Rabinit otoritelerini iftiralarla karalamadıkları sürece, onlara hürmet etmenin ve erdemli davranışlarla onları yanımıza çekmenin, onlara karşı mütevazı olup, dürüstçe ve barışçıl yöntemlerle davranmanın doğru olacağını savunduğu görülür.[28]

Bu yüzden, onlara hürmet etmek –evlerini ziyaret etmemizi gerektirse bile– hal hatır sormak, çocuklarını sünnet etmek, ölülerini gömmek ve yas tutanlarını teselli etmek caizdir. Şimdi, eğer onlar tövbe etmedikleri için ölümle cezalandırılabilir olsalardı, onlara hal hatır sorup, çocuklarını –Şabat gününde dahi– sünnet edebilmemiz nasıl mümkün olurdu! Bir insanın tövbe edip etmeyeceği kısa sürede belli olur; durum böyleyken, ölümle cezalandırabileceğimiz insanların oğullarını sünnet etmek suretiyle neden Şabat gününü ihlal edelim?

Maimonides'in *responsum*'unda sözü edilenler, bir şehre yakınlarda gelmiş Karayim ve Rabinitler bile değildir. Söz konusu *responsum* daha ziyade aynı şehirde ezelden beri –belki "bin yıldır"– [birlikte] yaşamakta olan Rabinit ve Karayimi ele alıyor. O halde nasıl olur da her şey bilinirken, tüm bu zaman boyunca Rabinitler onlardan tövbe etmelerini isteyip, onlar bunu yapmamışken, Kara-

28 Maimonides, *Responsa*, cilt 2, 449:729-32.

yimin oğullarını sünnet edebilirler? Eğer bin yıl boyunca tövbe etmemişlerse, onların çocuklarını sünnet ederek Şabat gününü ihlal etmemize nasıl izin verilebilir? Onların ölüm cezasıyla cezalandırılabilecekleri ve onların iyiliği ve onurunu gözeterek değil, onların ölümüne yol açacak şekilde davranmamızın caiz olduğu doğruysa –bizim soyumuzun otoritelerine saygı göstermeleri ve Tanrı'nın mübarek bayramlarına açıkça hürmetsizlik etmemeleri koşuluyla– onlara hürmet etmemize nasıl müsaade edilir!

Dahası, Maimonides'in söylediklerinde –bize karşı ikiyüzlü davranmadıkları, kötü sözler söylemedikleri ve bizden olanların Rabinit otoritelerini iftiralarla karalamadıkları sürece vs. – her ne kadar onlar günah işlemeye devam etseler de, bizden olanların otoritelerini kötülemedikleri ya da (her ne kadar dini bayramları gizlice ihlal ettiklerini bilsek de) bunu açıkça yapmadıkları sürece, bizim için fark etmeyeceği ima edilmiştir. Buna ilaveten, Maimonides bunlar şu şu zamana kadar tövbe etmeliler şeklinde hiçbir süre belirtmemiş olduğundan, onlara hal hatır sorma ve çocuklarını sünnet etmenin –şartları ciddiye almaları koşuluyla[29]– her zaman geçerli bir kural olduğu anlamı çıkarılabilir.

Tüm bunlardan, onları tövbe ettirmeye uğraşsak ve onlar bize kulak asmasalar dahi, onları öldürmenin caiz olmadığı anlamı çıkar. Bu yüzden, "Ve aceleyle onları öldürmeye girişilmemeli" sözünü *onları öldüremeyiz* biçiminde kabul etmekten başka seçeneğimiz kalmıyor.

...

Aziz Maimonides'in yazmış olduğu gibi, bu Karayim delalet içindeki insanlardır ve bizler, onların çocuklarının çocuklarını Tevrat'ın manevi gücüne geri döndürene dek, onlara barışçıl sözlerle yaklaşmalıyız. Peki, biz onlara Tevrat'ın delillerini öğretmezsek, onların Tevrat'a dönmesini nasıl bekleriz?[30] Haham Yohanan Ben Zakai zamanında, bunlar Bilgelerin onuruna leke sürmüş ve Zakai de bu yüzden Tevrat'ın delillerini onlara açıklamak istememiş olabilir. Oysa onlar Bilgelere iftira etmeyeceklerini taahhüt etmiş ol-

---

29 Yani, yukarıda sıralanan koşulları yerine getirirlerse.

30 Tevrat'taki emirlerin dayanakları; Museviliğin felsefesi.

salar, o andan itibaren o da onlara eğitim verir ve Tevrat'ın delillerini açıklardı.

Öğretmenlerimiz Haham Eliya HaLevi[31] ve Haham Eli'ezer Kapsali'nin[32] hükmü böyledir. Bunlar olağanüstü dindar ve çok büyük hukuki otoriteye sahip kişiler olarak, sözlü Tevrat'ı Karayime öğrettiler, çünkü Karayim Tanrı'nın kutsal günlerini ihlal etmeyeceklerini ve gerek sağ, gerek ölmüş olan (aziz mertebesindeki) otoritelerin onurunu lekelemeyeceklerini taahhüt etmişlerdi. Haham Moşe Kapsali[33], Karayime sözlü Tevrat'ı öğretme konusunda, diğerleriyle hemfikir değildi. Buna rağmen onlar, hükümlerinden vazgeçmediler ve onun söylediklerini kabullenmediler, çünkü onlara göre, açıkça günah işlemeyeceğini ya da aziz otoritelerin onuruna laf etmeyeceğini taahhüt eden herkese eğitim vermek caizdi. Onlar bu sonuca, daha ziyade Karayimin oğullarının sünnet edilmesiyle ilgili kanundan yola çıkan bir akıl yürütme ve aralarında geçen başka pek çok tecrübeye dayanarak vardılar. Ve hocamız Aziz Haham Mordekhai Komotini'nin[34] bana verdiği bilgiye göre, Katalonya'nın önde gelen otoritelerinden, oranın en iyi ailelerinden birinin evladı, Talmud'un tamamı hakkında çok kapsamlı malumat sahibi bir kişi, kalabalık bir cemaate sahip önemli bir haham ve dindarlıkta kusursuz biri olan muhterem öğretmeni Haham Hanokh Saporta, Karayime, Talmud, kanunlar, Raşi, Pentateukhos [Tevrat'ın ilk beş kitabı] ve dünyevi konular da dahil olmak üzere her türde bilgiyi öğretmişti. Bunun doğruluğu kesindi ve hiç şüphesiz bunlar güvenilir otoriteler – Yahudi hukuku konusunda vasıflı otoriteler ve önemli dini şahıslardı. Onların hükmünden kim sual edebilir?

---

31 Haham Eliya HaLevi'nin başka kaynaklarda adı geçmiyor. Mizrahi'den (1526-1535) sonraki Hahambaşı Eliyahu HaLevi'nin dedesi olabilir. Bkz. bu kitapta s. 76

32 Başka kaynaklarda adı geçmiyor. Moşe Kapsali'nin bir akrabası olabilir.

33 Haham Moşe Kapsali Osmanlı fethinden sonra (1453-1498) İstanbul'daki tüm kongregasyonların ilk Hahambaşıydı. (bkz. bu kitapta s. 66-74)

34 Haham Mordekhai Komotini (Komotiayno) (1402-1482) 15. yüzyılın en önemli Romaniot hahamlarından biriydi. Bkz. J. C. Attias, "Intellectual Leadership"; ayrıca bkz. Rozanes, *History*, cilt I, 26-31. Komotini'nin ailesinin kökeni, Rozanes'in yazdığı gibi Fransa'daki Comitat'ya değil, Yunanistan'ın kuzeydoğusundaki aynı isimli kasabaya dayanıyordu. Bkz. a.g.e. s. 26. Ayrıca bkz. bu kitapta s. 247, 258.

Tüm bunlardan açıkça görülüyor ki, Karayime bilgeliğin öğretilmesine getirilen yasak, ihtiyari bir meseleyle ilgili olup, herhangi bir emirle ilgili olmamasının yanı sıra, bir günah unsuru taşır. Zira, görmüş olduğumuz gibi, Rabinitler, Karayime eğitim vermekten kaçınmaları yüzünden, kendileri de öğrenmekten mahrum kalmışlardır. Durum böyle olunca, bu yasağın onu kabul etmeyenleri bağlamaması bir yana, ona itaat edenler, Tevrat eğitimini gerilettikleri için günahkârdırlar ve bu günahları için dua edip Tanrı'dan merhamet dilemeleri gerekir.

Bu yüzden, söylediklerimizden ortaya çıkan hüküm şudur ki, Poli sinagogunda toplananların ilan ettikleri –Rabiniyim, Karayime, hiçbir dünyevi konuda, adları ve hatıraları yeryüzünden silinesice başka milletlerin âlimlerinin yazdığı eserlerden, eğitim veremez diyen– yasak, yalnızca ve yalnızca, onu kabullenenler için geçerlidir. Onu kabullenmiş ve onaylamış olanların, onu ihlal etmeleri caiz değildir. Bu nedenle, bu yasağı kabul etmiş olanlardan, ister çocuk ister yetişkin olsun, herhangi bir Karayim'e, yeryüzündeki herhangi bir konuda önemli önemsiz herhangi bir şeyi– bu, hele de aziz Bilgelerimize ait herhangi bir *midraşim*'den olan *midraş*'lar, Kitabı Mukaddes metinlerinin anlamı üzerine herhangi bir efsane ya da yorum, Kitabı Mukaddes'teki herhangi bir sözcüğün anlamı, bir sözcüğün son hecesinin mi, yoksa sondan bir önceki hecesinin mi vurgulanacağı gibi konular söz konusuysa, daha da önem kazanır – hatta, küçük çocukların öğrendiği gibi harflerin yan yana nasıl okunacağını, gizli ya da açık, düzenli olarak ya da bir kereliğine, soru cevap yöntemiyle veya delillerle öğreterek yasağı ihlal eden kişi, bu lanete maruz kalır. Ve biri *Kohen*, biri *Levi* ve biri *Yisrael* olmak üzere üç kişinin, ellerinde Tevrat tomarları tuttukları sırada kabul ettikleri, Karayime dünyadaki hiçbir konuyu, hatta –küçücük çocuklara öğretildiği gibi– *alef* harfinin *patah* sesli harfiyle yan yana geldiğinde *ah* diye okunacağını dahi, öğretim şekli ister soru cevap usulüyle ister delillerle olsun fark yaratmaksızın, kimsenin öğretmeyeceği şeklindeki düzenlemeye göre, lanet o kişinin 248 organına işler, evine yerleşir ve o evin tahtalarını ve taşlarını harap eder.

Diğer yandan, yasağı kabul etmeyenler, pazarlarda ve sokaklarda onu protesto edenler: İşte onlar için, birçok nedenden dolayı, bağlayıcı herhangi bir yasak, yemin ya da *nidu'i*[35] olmadığı kesindir. Onlar bu yasağı kabul etmemiş ve kesinlikle onaylamamıştır ve Aşeri'nin[36] sözlerinden ve *Tur*'un[37] yazarı olan Aşeri'nin oğlunun sözlerinden göreceğimiz gibi ve Raşi'nin açıkladığı gibi[38], aziz Maimonides[39], Metz'li ata[40], RabYaH'ın aziz hocası[41] ve aziz

---

35 Aforoz kelimesiyle eşanlamlı.

36 Rabenu Asher Ben Yehi'el, 13. yüzyılın ikinci yarısında ve 14. yüzyılın başlarında, Aşkenazi ve Sefardi rabinik bilginlerindendi. *Sefer ha-Asheri* olarak da bilinen *Piskei ha-Rosh* adlı eseri, Haham Yizhaq Alfasi'nin *Hilkhot ha-Rif*'inin çizgisini izler ve *halakha*cı bir hüküm vermeden önce Talmudi tartışmayı özetler (Elon, *Jewish Law*, cilt 2, 1035-1037).

37 Haham Ya'akov Ben Asher "*Ba'al ha-Turim*, " tahmini 1270 yılında Aşkenaz'da (Almanya) doğmuştu. 1303'te babası ile birlikte İspanya'ya kaçtı. Haham Ya'akov Ben Asher Toledo'da hâkim olarak hizmet verdi ve 1343'te Sefarad'da (İspanya) öldü. Eseri, Musevi hukukunun sistemli bale getirilmesi yolunda önemli bir kilometre taşıdır. Bu eser dört cilde (*turim*) ayrılmıştır: *Hoshen Mishpat, Even ha-'Ezer, Orah Hayim* ve *Yoreh De'ah*. Bunlar, Yahudi yaşamının her türlü unsurunu kapsar. Bu eser, Rif'in hükümlerine dayanan bir *halakha* eseridir. Maimonides ve diğer *halakha* yazarları Rif'in fikirlerine aykırı düşerken, Ya'akov Ben Asher bu farklı görüşleri tartışır ve genelde babasının görüşüyle uyumlu bir sonuca varır. (Elon, *Jewish Law*, cilt 2, 1058-1080).

38 Haham Şelomo Yizhaqi, 1040 yılında Güney Fransa'daki Troyes'te doğdu. 1105'te güney Almanya'daki Worms'da öldü ve oraya gömüldü. Raşi, en önemli Tosafistlerden biriydi. En önemli eseri, Kitabı Mukaddes ve Babil Talmud'u üzerine yazdığı tefsirdi. Onun tefsiri, Talmud'un ayrılmaz bir parçası haline gelerek, Raşi'nin kendisinden sonra gelen *halakha* ve responsa literatürünün tümü üzerinde muazzam bir etki yaratmasını sağladı (Elon, *Jewish Law*, cilt 2, 918, 1233; ve M. Lifshitz, *Rashi* (İbranice) (Kudüs: Mosad Ha-Rav Kook, 1966).

39 *Responsa*, cilt 2, 329:596-99.

40 Metz'li Haham Eli'ezer 12. yüzyılda yaşadı. Kendisi Rabenu Tam'ın önde gelen öğrencilerinden ve Ravyah'ın öğretmeniydi. En önemli eseri olan *Sefer Yere'im*, emirleri tek tek inceleyerek bunlara ne şekilde uyulacağını tüm ayrıntılarıyla anlatan, Halakha konulu bir metindir. Metz'li Haham Eli'ezer hakkında, bkz. M. Elon, *Jewish Law – "History, Sources, Principles* (İbranice) (Kudüs: The Magnes Press, 1978), cilt. 2, 1043-1044.

41 Kısaca RabYaH olarak tanınan Haham Eli'ezer Ben Yo'el HaLevi, Tosafistlerin önde gelenlerindendi. Kendisi 12. yüzyılın ikinci yarısı ve 13. yüzyılın ilk yarısı boyunca Almanya'da faaliyet göstermiştir. Talmud'un yolunu izleyen *Avi Ha-'Ezri*'yi yazmıştır. Bu eser yeni tefsirler ve *responsum*lar içerir, ancak asıl yazım amacı kaynakların net bir biçimde açıklanması ve ele alınmasından sonra, çeşitli meselelere ilişkin kuralların özetlenmesi ve kabul ettirilmesidir. (Elon, *Jewish Law*, cilt 2, 1024).

Rabenu Tam[42] gibi daha eski otoritelerin hepsi de böyledir. Bir şehrin rabinik otoritelerinin, soyun tümünün rabinik otoritelerine denk olmadığında hepsi hemfikirdir. Soyun otoriteleri tüm soy için bağlayıcı olan hükümler çıkarıp kurallar koyabilir, âdetler başlatabilir ve hükümlerini, kurallarını ya da âdetlerini ihlal eden her kim olursa –hükümler, kurallar ya da âdetleri kabullenenler kadar onları tamamen reddedenlere karşı da– yasak tebliğ edebilir. Ve bu, genelin iyiliğine yönelik ihtiyari meselelerle ilgili [hükümler, kurallar ve adetler] kadar, Tevrat'ın çevresinde bir koruma duvarı dikme amaçlı olarak[43] ruhani meseleler için de geçerlidir.[44] Oysa şehrin rabinik liderleri, tüm bir krallığın ya da bölgenin en üst otoriteleri olsalar bile[45] şehrin tüm sakinlerini bağlayacak bir hüküm çıkarma ya da onu onaylayanlar dışındakileri bağlayacak herhangi bir kuralı kabul etme yetkisine sahip değildir. Onların hükmüne, kanununa ya da âdetine uymayan birini buna zorlamalarının –ister para cezası, ister yasakla olsun– hiçbir yolu yoktur. Şehrin tüm otoriteleri ve şehrin tüm [Yahudi] sakinleri fikirbirliğine varsalar ve bu otoriteler şehrin tüm meselelerinde söz sahibi olan şehir liderleri olsalar bile, durum aynen geçerlidir. Ve buraya kadar söylediklerimizi dikkatle okuyan herkes için, tüm bunlar açıkça ortadadır.[46]

---

42 Raşi'nin torunlarından olan Rabenu Ya'aqov ben Rabbi Meir, tahmini 1100 yılında doğmuş ve 1171'de ölmüştü. Rabenu Tam, Fransız okulunun en büyük bilginlerinden ve iddialı bir liderdi. Rabenu Tam hakkında, bkz. Elon, *Jewish Law*, cilt 2, 922, 1234; ve A. A. Aurbach, *Ba'alei Ha-Tosafot* (İbranice) (Kudüs: Bialik Enstitüsü 1968), cilt 1, 210.

43 Yahudi hukukunun ihlalini engellemeye yönelik hüküm, kural ve âdetler.

44 Yahudi hukuyla düzenlenmiş olan meseleler.

45 O kuşaktan olan Yahudi halkının hepsi tarafından otorite olarak kabul edilmeyenler.

46 Bana öyle geliyor ki, bu sözleriyle, Haham Eliyahu Mizrahi, heyecana kapılıp uç bir noktaya varmış. Mizrahi, burada alıntılanan her otoritenin, kişinin başından itibaren kendini dışında tuttuğu bir yasağa tabi tutulamayacağı hükmü verdiğini söyleyerek lafa başlıyor. Daha sonra, emirlerin kanunlaştırılması ve bunların uygulanmasının dayatılması bakımından, tüm kuşakların rabinik otoriteleri ile yerel rabinik liderlerin otoriteleri arasında fark olduğunu savunarak sözlerine devam ediyor. Öte yandan, argüman ilerledikçe, açıklamalarından, bir şehrin rabinik liderlerinin, kanun ve liderler bunu uzlaşarak kabul etseler bile, o şehrin sakinleri onaylamadıkça, şehirlerinin sakinlerini bağlayacak kanunları geçiremeyecekleri anlaşılıyor. Bir başka deyişle, tüm zamanların rabinik liderlerinin otoritesi ve yerel rabinik liderlerin otoritesi arasında-

Dahası, buradaki yasak, şehrin tüm kuralları ve âdetlerinin doğmasında otoritesine dayanılan ve her meselede yetkili kişi olan, kongregasyonların Baş Hahamı tarafından çıkarılmamıştır. Tersine, kendisi bu yasağı protesto etmiş ve onları planlarını uygulamaktan caydırmak için, arka arkaya üç defa kınamıştır. Öte yandan o haham, Karayimin evinde uşak ya da hizmetkâr olarak çalışılmasını engelleyecek başka bir yasağın çıkarılması planını desteklemiştir, zira böyle kişiler diyet kurallarını ve Tanrı'nın kutsal bayram günlerini kesin olarak ihlal ediyordu. O, bu fiilin hukukun ihlalini engelleme amaçlı olduğunu söylemişti; bu durumda her kişinin, Hahambaşı ya da cemaat çoğunluğunun tavsiyesine ihtiyaç

---

ki ayrımdan, Mizrahi, farklı bir kanun meselesini irdelemeye yöneliyor: Yerel haham ve liderlerin, kongregasyonun bir kısmının, bir azınlığın onları kabul etmemesi durumunda bile herkes için bağlayıcı olacak kanunları kabul etme yetkisi. Mizrahi'nin söylediklerine göre, burada alıntılanan *halakha* otoritelerinin her biri, yerel rabinik liderlerin, onlarla aynı görüşte olmayan şehir sakinleri için de bağlayıcı olacak kanunlar geçirme yetkilerinin olmadığını beyan eder. Oysa bu meseleyi araştırdığımızda, durumun böyle olmadığı ortaya çıkıyor. Rabenu Tam hariç, burada adı geçen otoritelerin hepsi, yerel bir mahkemenin ve belli bir yerin halkının liderlerinin –liderlikleri kabul edildikten sonra– kendi halkları için kanun kabul edebileceklerini ve davranış kuralları koyabileceklerini ve bu ilkenin, bir azınlığın söz konusu kanuna karşı çıkması durumunda bile geçerli olduğunu beyan ediyor. Mizrahi'nin gönderme yaptığı Maimonides'in görüşü, Maimonides'in *responsum*'undan alınmış olup (cilt 2, 329:596-99) "bazılarınızın yerel otoritelerin karşı fikirlerine rağmen kabul ettiği bir aforoz" ile ilgilidir ve yerel rabinik liderlerin otoritesi meselesiyle doğrudan bir ilişkisi yoktur. Rabenu Tam, buna karşı çıkan ve çoğunluğun, görüşünü, o görüşe karşı çıkan azınlığa dayatma yetkisine sahip olmadığını beyan eden tek otoriteydi. Rabenu Tam'a göre, yalnızca azınlık bir kanunun kabulünü –açık ya da örtülü biçimde– onaylarsa, çoğunluğun, başlangıçta onayladığı halde sonradan bu emre uymayı reddeden bir bireye kanunu dayatmak için ceza ve yaptırımlar uygulaması caizdi. Ancak, bir birey en başından bir kanunun yükümlülüğünü kabullenmezse, çoğunluğun onu bu kanunu gözetmeye zorlama yetkisi yoktu. Rabenu Tam'ın görüşü azınlık görüşü olarak kaldı ve Mizrahi'nin *responsum*unda adlarını andıkları da dahil, rabinik otoritelerin çoğunluğu bu meselede onun fikrini kabul etmediler. Bkz. Elon, *Jewish Law*, cilt 1, 580-84 and 587-91. Karşılaştırın: Raşi *Responsa* (İbranice)(ed. I. S. Elfenbein) (New York: The Schlezinger Brothres Press, 1943), 70:81-88; *Sefer Ha-Mordekhai, Bava Qama*, 179; Asher ben Yehiel (Rosh), *Responsa* (İbranice) (ed. I. S. Yudelov) (Kudüs: Or -ha-Mishpat Institute ve Yerushalayim Institute, 1994), kelal 6, 5:32.

İlginçtir ki, Elon da, Haham Eliyahu Mizrahi'nin buradaki *responsum*'undan, çoğunluğun görüşünü azınlığa dayatabileceği ilkesinin tarihinde önemli bir kaynak olarak söz eder. Anlaşılan Elon, Mizrahi'nin amacının aslında tam tersi –ihtiyari meselelerde çoğunluğun kendi görüşünü, başından itibaren o görüşe karşı çıkan azınlığa *dayatamayacağını* ispatlamak– olduğunu fark edememiş.

duymaksızın bir yasak çıkarmaya gücü vardı. Çünkü Tanrı adının kutsallığına saygısızlık olan yerde, hahamların sözünü dinlemeye gerek yoktu ve herhangi bir kişinin yasağı tüm Yahudileri bağlardı. Bir hükümdar bile ona uymak zorundaydı.

Tüm bunlara rağmen, onlar, onu dinlemektense, direnmeyi bırakması için çeşitli tehditlerle onu yıldırmaya çalıştılar, zira içleri hırs, öfke ve gazapla yanıyordu ve maksatlarını –edepli ya da edepsizce yöntemlerle– gerçekleştirmek istiyorlardı. Bu suretle, yasağın onu tasvip etmeyenler için hiçbir esası olmadığı ve diğerlerinin, kendilerine başkanlık eden hahamın rızası olmaksızın herhangi bir hüküm ya da kuralı kabul etmeye hiçbir yetkilerinin olmadığı çok açıktır. Zira gerek eski, gerek yeni otoritelerin görüşüne göre, o hahamın sözlerine herkesin riayet etmesi şarttır.

...

Bunun da ötesinde, bu yasak şehrin sakinlerinin çoğunluğu ya da şehrin tüm liderlerinin onayıyla çıkarılmamıştır. Zira Zeitun sinagogunda toplanan meclisin niyeti, Poli sinagogunda toplanan –yasağı çıkaran– meclisin niyetiyle taban tabana zıttı ve birinci meclis, ikincisinden daha kalabalıktı. Şehrin liderleri ve hahamları iki kampa bölünmüştü. Bundan dolayı, bu yasak yalnızca onu kabul eden ve onaylayanları bağlar. Onu onaylamayanlar için yasağın esamesi bile okunamaz.

Maimonides'in *Hilkhot Mamrim*'in 1. Bölümü'nde yazdığı gibi[47] "sana öğretecekleri şeylerin tümüne uygun olarak..."[48] yazılmış olduğundan, kutsal Tevrat'ımızın [mutlak] otorite bahşetmiş olduğu en önemli hukuki otorite ve sözlü kanunların resmi yorumcusu, Kudüs'te egemen olan Yüce Mahkeme'den (Sanhedrin)[49] mantıklı bir çıkarsama[50] yapabiliriz. Yine de[51], Yüce Sanhedrin'in, halkın çoğunluğu onun hükümleri ve kurallarını denetlemeksizin

47 Mizrahi'nin referans verdiği bölüm aslında 2. Bölüm, *halaka* 2'dir.

48 Yasa'nın Tekrarı 17:10-11: Rabbin seçeceği yerden size bildirecekleri karara uymalı, size verilen öğüdü tutmaya dikkat etmelisiniz. Size öğretilen yasa ve verilen karar uyarınca davranın. Size bildirecekleri karardan başka yöne sapmayın.

49 Kudüs'te Yahudi halkı o topraklarda egemen olduğu zaman Yüce Sanhedrin'in hüküm süreceği kabul edilir.

50 Orijinal metinde *Qal va-homer*.

51 Bizzat Tevrat tarafından kendilerine tanınan yetkiye rağmen.

hüküm ve kural koyma ya da âdetler başlatma yetkisi yoktur. Halkın çoğunluğu o hükümleri ve kanunları arzulamıyorsa, onlar geçersiz sayılır. Dolayısıyla, bir şehrin otoriteleri tarafından çıkarılmış, Yüce Mahkeme'nin otoritesine sahip olmayan, şehrin sakinlerinin çoğunun onaylamadığı ve soyun önde gelen rabinik otoritelerinin üzerinde fikir birliğine varamadığı –kiminin savunduğu kiminin karşı çıktığı– ve savunanların bile, öğretmenlerin protestolarını bilseler hiçbir şekilde onay vermeyecekleri böyle bir yasak hiçbir geçerliliğe sahip değildir. Zira öğretmenlerin protesto ettiklerini duydukları zaman, pişmanlıkları gözlerinden okunuyordu ancak yaptıkları hatayı onarmaları artık mümkün değildi. Bu yüzden, küçük çocukların bile gayet açıkça görebileceği gibi, gerek eski gerek yeni otoritelere göre, bu yasak onu hiçbir biçimde onaylamayanlar için bağlayıcı değildir ve bunun için derin ve hatta ciddi bir analize gerek yoktur.

Üstelik bu yasak, genelin iyiliği ve kanunlarımızın güçlenmesi ve pekişmesi için çıkarılmış bir *ni'dui* ya da aforoz gibi, Tanrı adına çıkarılmamıştır.[52] Bu yasak daha ziyade, onlardan bazıları tarafından, Karayimin öğretmenlere gösterdikleri hürmetten dolayı öğretmenlere karşı güttükleri kıskançlık ve nefretten ve bazılarının, paralarını faize yatıran Karayime duydukları kıskançlık ve nefretten dolayı çıkarılmıştır. İnsanlar faiz yediklerinde durum daima böyle olur; bunlar her zaman herkesin nefretini kazanırlar. Onlar da onlardan intikam almak[53] için toplandılar ve kıskançlıkları ve öfkeleriyle hareket etmeseler, kendilerine gelirler ve [planlarından vazgeçerlerdi]. Öğretmenler ile yasağı çıkarmak üzere hahamın evinde toplananlar arasında patlak veren sürtüşme ve anlaşmazlığı, sonra bunların birdenbire kalkıp yasağı çıkaracaklarına and içerek çabucak gidip ellerinde sopalar bulunan rezil kişileri toplayarak, yasağı engellemek isteyen her kim olursa dövmeleri ve hakaret etmeleri için bu kişileri Şabat sabahında Poli sinagogunun girişinde hazır ettiklerini, herkes biliyor. Durum böyleyken[54], dün-

52 Yasağı çıkaranlar bunu iyi niyet ve diğerkâmlıktan yapmamıştır.

53 Karayimden intikam almak.

54 Bu aforoz tamamen nefret ve kıskançlık itkisiyle ortaya çıktığına göre.

yada bu yasağın herhangi bir hükmü olabileceği fikrinde olan biri var mıdır? Maimonides'in *Hilkhot Sanhedrin*'in[55] yirmi dördüncü bölümünde yazmış olduğu, Kudüs Talmud'unda[56] gördüğümüz ve *Yoreh De'ah*'ta[57] alıntılandığı gibi, Yüce Sanhedrin bile, böyle bir güce sahip değildir:

Bir bilgin kendi ihtiyacı için bir yasak çıkarırsa, onu edepli bir biçimde kabul ettirse bile, o yasak yasak değildir.

Bu kuralla ilgili olarak, RabYaH[58], burada bir yasağın yarar sağlamak üzere, yani Tanrı için diye değil, bir bilginin kendi çıkarı için konulmasından söz edildiği yorumu getirir. Ve yanıtı alan kişi buradan yola çıkarak şu soruyu sorar: Mali çıkar ile intikam arasında ne fark vardır? İntikam da kişisel çıkardır, çünkü kötülük hevesinin tatminini sağlar. Ve daha ziyade şunu savunabiliriz: Eğer kişi bir yasağa uymaya zorlanıyorsa, ama o yasak iyi niyetle değil de, daha ziyade bazı kişisel çıkarlar adına konmuşsa, o yasak yasak değildir – kuşkusuz o zaman, herhangi bir ceza gerektirecek bir durum yoktur; tıpkı yasak koyanların niyetinin sırf kendi hükümlerini çiğneyenleri aforoz etmek olduğu bizim örnekte olduğu gibi, yasak ister düşmanlarına boyun eğdirmek ister onlardan intikam almak olsun, iyilik adına olmayan bir sebeple konmuşsa: Gerek eski gerekse sonraki otoritelerinki olsun, tüm görüşler, bu yasak ya da aforozun kesinlikle hiçbir hükmü olmadığını söylüyor.

Üstelik bu yasağı herkes, hatta ona onay verenler bile ihlal ediyor. Zira, onlarla fikir uyuşmazlığımız olan her bir emir üzerine, herkes Karayime soru soruyor ve herkes onların sorularına cevap veriyor. Ve şimdiye kadar şehrin sakinlerinden, bir Karayinin sorusunu cevaplamaktan ya da onun bilme ihtiyacı duyduğu herhangi bir şeyi ona açıklamaktan sakınan kimse duymadık. Dahası, sa-

---

55 *Hilkhot Sanhedrin*'de buna en çok yaklaşılan yer, 24. Bölüm, *halakha* 10'da, o anki durumda bu tür önlemlerin alınması gerektiği zaman, bir hâkime verilen yetkiyi, lanetleme, aforoz, dövme, hapsetme vb. ile sınırlayan kısımdır.
Maimonides, bir hâkimin, tüm adli fiillerinin iyi niyetle yapılmış olması koşuluyla, yukarıda geçen tüm önlemleri kullanmasının caiz olduğunu bildirir.

56 Kudüs Talmudu, *Mo'ed Qatan* 3:1, folyo 81d.

57 Ya'aqov ben Asher, *Arba'ah Turim, Yoreh De'ah*, 334.

58 *Sefer Rabyah* (İbranice) (ed. A. Aptowitzer), kısım. 2, cilt 3 (Kudüs: Harry Fischel Institute, 1964), 526-27.

bit, düzenli eğitim meselesinde bile, yasağın asıl dayatmacıları bizzat yasağı çiğnemiş durumdadır: Ellerinde Tevrat tomarları tutan kişilerin ta kendileri yasağı çiğneyenlerdir. Ve çoğunluk bu yasağı sürdüremeyecek durumda olduğundan, içlerinden birinin bile buna uymadığı böyle bir durumda, bu hüküm ve yasağın geçerliliği falan olmadığı çok açıktır ve –yeterince delille açıklamış olduğum gibi– halkın sürekli yasak ihlal etmesini engellemek için, onları bu yasağı kaldırmaya zorlamak uygun olur. Ve bu hüküm eski ve yeni otoritelerin görüşleriyle uyum içindedir.

Bundan başka, birçok otorite, yasağın ilan edilmesinden sonra şehre gelmiş olan İspanyol sığınmacılar, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerlerine olsun, Karayime açıkça eğitim veriyorlar, zira onlar şehir sakinlerinin, yasağı protesto edenler için bile bağlayıcı olacak, hele de yeni gelenleri bağlayacak bir yasa çıkarma yetkisi olmadığını biliyorlardı. Ve bunlar önemli bir çoğunluk oluşturuyor ve kimse bunları protesto etmiyor. Bu suretle, bu hüküm tutmadığı içindir ki tamamen geçersiz hale gelmiştir ve böyle bir durumda, bu yasağın hiçbir yaptırımının olmayacağını herkes kabul eder.

O halde, hükümleri geçersizdir, zira hiç kuşkusuz onlar, kandil yağıyla ilgili hüküm veren, nur içinde yatsınlar, Daniel'den ya da Hillel ve Şamai'den daha büyük değildir ve Haham Yehudah HaNasi soruşturup bu hükmün tutmamış olduğunu öğrenince, divanının üyeleriyle birlikte hükmü iptal etmiştir.[59] Aslında, hüküm zaten kendiliğinden geçersiz hale geldiğinden, onu fiilen iptal etmediler; daha ziyade geçersizliğini ilan ettiler. Benim naçizane görüşüm budur, Eliya Mizrahi.

---

[59] *'Avodah Zarah*, 38b.

D. Yahudiliğe Dönen Marranolar

Belge 13: Mizrahi, *Responsa,* 21:59

Kocasıyla birlikte Hıristiyanlığa geçen, kocasının onu boşamadan başka bir kadınla evlendiği bir kadın hakkında.

Bir de bana kocasıyla birlikte Hıristiyanlığa geçen kadınla ilgili soru sormuşsunuz. Kadının kocası daha sonra başka bir yere taşınmış ve başka bir kadınla evlenmiş. Bunu duyunca, ilk karısı oraya gitmiş ve kanunlarında bir erkeğin aynı anda iki kadınla evli olmasının yasaklandığı, Hıristiyan bir mahkemeye, kocasını dava etmiş. Koca ilk karısının gerçekte baldızı olduğunu ve kendisinin Yahudi olduğu sırada onunla evlenmesinin caiz olduğunu, ancak Yahudi olmaktan vazgeçtikten ve Yahudi olmayanların kanunlarına göre ilk karısının kendisine yasak hale gelmesinden sonra, başka bir kadınla yaptığı yeni evliliğin meşru olduğunu iddia etmiş.

Hıristiyanlar adamın lehine karar vermiş ve ilk karısı bunu görünce o da, sonradan Hıristiyan olan başka bir Yahudi erkekle –Hıristiyanların kanunlarına uygun biçimde– evlenmiş.

İkinci kocası ölünce, kadın tövbe ederek [Yahudiliğe dönmüş] ve ona ilk kocası sorulduğunda, "Duyduğuma göre ölmüş" demiş. Bunun ardından, Yahudi bir tanık gelerek kadının kocasının falanca ülkede öldürülmüş olduğuna ve aralarındaki münakaşalar yüzünden adamın ölümüne bu kadının sebep olduğuna dair tanıklık etmiş. Kadın, buna cevaben, "Aramızda pek çok münakaşa yaşandığı doğrudur, ancak, aramızdaki kavgalar yüzünden herkes böyle olduğuna inansa da, onun ölümünün sorumlusu ben değilim," demiş.

Ve siz, kadına ve tanığa inanmalı mı, yoksa ilk kocasıyla olan sürtüşmesi düşünülerek kadına inanmamalı mı diye, benden fikir beyan etmemi istiyorsunuz.

....

Cevap: Anladığım kadarıyla burada boşa konuşmaya gerek yok, zira onların ifadesine inanıldığı çok açık.

Belge 14: Mizrahi, *Reponsa,* 88:277

[Çocukluğunda putperest olup sonra tövbe eden biri hakkında: Bu kişinin kantor olmasının uygun olup olmayacağı.]

Çocukluğunda putlara tapmış ve şimdi bundan tamamen tövbe etmiş ve tövbesinde samimi olan[1] kişi hakkındaki sorunuzla ilgili olarak: Bu kişinin kantor olarak atanması ve ibadete gelenleri dua görevinden kurtarmasının uygun olup olmadığı konusunda, Tanrı katından bana gösterilenlere göre[2] (naçiz fikrimce) asıl düşüncemi bildireceğim.

Naçizane görüşüm odur ki, bu basit bir mesele olup derin bir analiz yapmaya pek ihtiyaç yoktur. Bu kişi nedamet getirmiş olduğuna göre, kendisinin ibadete gelenleri dua görevlerinden kurtarmak üzere kantor olarak hizmet verebileceği açıktır, zira tövbe edenlerin durduğu yere en doğru kullar bile erişemez, ki kitapta da yazılıdır: "Uzaktakine de yakındakine de tam esenlik olsun..."[3] Bu ayetteki sıralamada "uzaktakine" öncelik verilmiştir.

---

1 Tam çevirisiyle, "... yaptıklarını içtenlik adına yapan," yani, gizli saiklere sahip olmayan.

2 Bu, yanıtı veren kişinin kehanet yetisi iddiasında olduğu anlamına gelmiyor, edindiği fikri Tanrı'nın yardımıyla edindiği kastediliyor.

3 Yeşaya 57:19.

E. Aile

Belge 15: Mizrahi, *Reponsa,* 18:49-52

[Haham Avraham İbn Ya'iş'in[1] *Nişan Hediyeleri Hakkında bir Responsum'u*[2]*]*

Re'uven'in başından geçmiş bir olayla ilgili olan ve ikinci kez bana gönderilen bir soru. Kendisi Selanik'te yaşıyormuş ve kızını Konstantiniye'de yaşayan Şim'on ile[3] evlendirmeyi kararlaştırmış. Şimdi aralarında oluşabilecek herhangi bir anlaşmazlığı bertaraf etmek için, iki taraf, evliliğin tarihi, babanın kızına vereceği çeyizin miktarı ve damat tarafından evlilik sözleşmesine yazılacak olan ek miktarı[4] kararlaştıracak iki arabulucu belirlemek üzere anlaşmışlar. Her iki taraf da, bu arabulucuların kendileriyle ilgili verecekleri her hükmü kabul etme konusunda anlaşmış.

Bununla, nişan anlaşması tamamlanmış, ancak iki taraf, adı geçen arabulucular söz konusu şartları kararlaştırana kadar nişanı yapmak istememiş. Müstakbel damat[5], âdet olduğu üzere, nişanlısına nişan hediyeleri yollamış ve Selanik şehrinde böyle hediyeler nişanın tamamlandığı anlamına gelmiyor.

---

1 Bkz. bu kitapta s. 259, 110. referans.

2 Bu *responsum*'da ve (aynı davaya gönderme yapan) bir sonrakinde, "nişan hediyeleri" İbranice *sivlonot*, "nişan" ise İbranice *kidduşin* sözcüklerinin karşılığı olarak kullanıldı. Bu iki *responsum*, bir genç erkek tarafından nişanlısına gönderilen nişan hediyelerine dayanılarak kızın nişanlı sayılıp sayılamayacağı meselesini konu ediyor. Kız eğer nişanlıysa, başka biriyle evlenebilmesi için önce boşanması gerekir.

3 Re'uven ve Şim'on isimlerinin uydurma olduğu anlaşılıyor.

4 İbranice *tosefet*: Hahamlar tarafından, boşanma ya da kocanın ölümüyle evliliğin dağılması durumunda erkek tarafından ya da onun mirasından karşılanması kanunlara bağlanmış olan, damadın zaruri tutara ek olarak verdiği miktar (bir bakire için 200 *dinar*, dul için 100 *dinar*). Çoğu durumda, zaruri meblağ ve *tosefet* aynı hukuki statüdedir. (bkz. Maimonides, *Hilkhot Ishut* 10:7).

5 Buradaki gencin statüsü *meşadek* idi: Kendisiyle eş olmayı kabullenip kabullenmediği henüz kesinleşmemiş belli bir kadınla eş olmaya çalışan kişi. *Responsum*'da gençten hem *meşadek* hem de *hatan* –damat– olarak söz edilir. Burada her iki terime karşılık olarak *müstakbel damat* terimi kullanılmıştır.

Bundan sonra, müstakbel gelinin babası Re'uven, kızıyla birlikte Konstantiniye'ye yerleşmeye gelmiş ve onların gelişinden sonra, müstakbel damadın annesi müstakbel gelini ziyarete gelip ona altın bir tarak getirmiş; bu sırada orada başka bir şahit bulunmuyormuş. [Bir diğer olayda] müstakbel damat, dokuz yaşındaki bir oğlanla, müstakbel kayınpederinin evine ayakkabı ve şeker yollamış. Müstakbel damat, bunların kime verileceğini söylememiş ve oğlan onları kızın annesine vermiş.

Daha sonra, aralarında bir münakaşa çıkmış ve seçmiş oldukları arabulucular bu birlikteliğin iyi gitmediğini gördüklerinden, koşulları belirlemeye yanaşmamışlar ve iki taraf yollarını ayırmış. Müstakbel damat, hediyeleri nişan amaçlı olarak yolladığı yönünde herhangi bir itirazda bulunmuyor. Buna rağmen bazı kişiler onun Selanik'te vermiş olduğu nişan hediyelerinin bir nişan işareti yerine geçip geçmeyeceğinden emin olamıyorlar, zira müstakbel damat Konstantiniyeli ve orada böyle hediyeler nişan anlamına geliyor. Böyle olmadığı varsayılsa bile, müstakbel damadın annesinin kıza verdiği altın tarağı ve müstakbel damadın, ailenin Konstantiniye'ye taşınmasından sonra müstakbel kayınpederin evine yolladığı ayakkabı ve şekerleri sorgulamak gerekebilir, zira Konstantiniye'de böyle hediyeleri nişan olarak anlamlandırmak âdettir.

Şimdi genç kadın, damadın ayakkabı ve şekerleri kendisi için yollamadığını savunuyor ve kızın babasıyla annesi de bunların genç kız için değil, kendisi daha önce müstakbel damada bir hediye yollamış olan anne için yollanmış olduğunu söylüyorlar. Bu iddialarına dayanak olarak, ayakkabıların o küçük kızları için çok büyük olduğuna ve bunları getiren oğlanın hediyeyi özellikle anneye verdiğine dikkat çekiyorlar. Tüm bunlara rağmen, bunların nişan anlamına gelip gelmediği konusunda kararsızlar, zira damat onları sözlüsüne yollamış olduğunu söylüyor. Kanun buna ne der?

Cevabım şöyleydi: Ortada bir nişanlanma durumu olduğuna dair bir şüphe bulunmaması mantıklı, zira buna dair bir gösterge var mı? Eğer Selanik'te verilmiş olan nişan hediyelerine dayanılarak nişanlanmanın olduğu fikri savunuluyorsa, orada, böyle hediyelerin nişanlanma anlamı taşımadığı kesindir. Müstakbel damat

böyle hediyelerin nişanlanma sayıldığı bir yer olan Konstantiniyeli olsa bile, nişan hediyelerinin hukuki anlamı hediyelerin verildiği yere göre belirlenir; tıpkı bir kadınla evlenen kişinin onunla evlendiği yerin geleneklerine göre davranması gibi.

Yine Talmud'da da, ister nişan önce yapılıp hediyeler sonra verilsin, ister tam tersi olsun[6], nişan hediyeleri verildikleri yerin âdetlerine göre anlamlandırılır. Selanik'in herkesin nişan hediyelerini nişandan *önce* verdiği bir yer olduğunu açıkça bildiğimize göre, damadın yerel âdetten sapmış olabileceğini düşünmek için herhangi bir gerekçemiz yok. Delil göstermesi gerekenler, müstakbel damadın yerel âdetten saptığını iddia edenlerdir... Hele de şimdiki vakada bu daha da geçerli, zira her iki taraf, arabulucular evliliğin tüm şartlarını belirlemeden nişanın olmayacağı konusunda anlaşmışlar. Arabulucular, henüz bir anlaşmaya varmamış olduklarından, bu nişan hediyelerinin nişanlanma anlamına geldiğinden şüphelenilmesi için hiçbir gerekçe olmadığını belirtiyorlar.

Eğer Konstantiniye'de verilmiş olan tarak, ayakkabı ve tatlıları sorgulamamız gerektiği öne sürülecek olursa, yine burada da ben nişanlanma anlamında bir işaret görmüyorum, zira evlilik anlaşmasının koşulları üzerinde bir anlaşmaya varılmamış ve evlilik anlaşması arabulucular koşulları belirleyene dek yapılmayacak denmiş. Bu sebeple ortada henüz bir sözlenme yok gibiydi, zira *sözleşme*[7] terimi barışa ve taraflar arası anlaşmaya işaret eder, Hâkimler 3:11'deki[8] gibi: "Ülke kırk yıl barış içinde yaşadı." Burada İbranice "barış" sözcüğü Arami dilindeki *sh-d-kh* kökünden türemiştir ki, İbranicedeki *sözleşme* terimi de aynı kökten gelir. Ve eğer sözleşme henüz sonuçlanmamışsa, nişan hediyeleriyle ilgili herhangi bir kuşku söz konusu olamaz, zira tüm otoriteler, bir sözleşme olmaksızın hediyelerin nişanlanma anlamına gelmeyeceğinde hem fikirdir.

...

Akrabaların birbirlerine verdikleri hediyeler, evlilik anlaşmasının kesin delilleri olamaz çünkü akrabalar sevgi ve şefkati kibarca

---

6 *Qidushin*, 50b.

7 Orijinal metinde *Şiduk*.

8 Targum Onkelos, ad loc.

ifade etmek için hediyeler yollar ve hediyeleri karşılıklı olarak alıp verirler; oysa yalnızca damat tarafından gelin adayına verilen nişan hediyelerinde durum böyle değildir. Bu suretle, naçiz fikrimce, burada nişanlanmanın olduğuna dair bir kanıt bulunmuyor; tarak, müstakbel geline damat tarafından değil, damadın annesi tarafından verilmiş ve ayakkabı ve tatlılar genç kıza değil, annesine verilmiş; dolayısıyla, bunlara nişan hediyeleri denemez.

Eğer damadın annesinin, o tarağı oğlunun vekili olarak vermiş olabileceğini, bu suretle bunun damat tarafından nişanlısına yollanmış bir nişan hediyesi gibi olduğunu savunacak olursanız, vereceğimiz cevap, kesin olarak bilmedikçe bu şüpheye düşmenin gereksiz olduğudur. Aksi halde, İbrahim babamızın kızları içinde, nişanlı olduğu şüphesi taşımayan tek kız kalmaz: Zira evlenmeye razı olmuş ve sonra herhangi birinden bir hediye almış her kadın için, hediyenin ona müstakbel damadın bir temsilcisi tarafından verilmiş olabileceğinden şüphe etmemiz gerekir ki, bu çok saçma olur.

Ancak, hediyeleri nişan hediyesi niyetine vermediği belli olan buradaki müstakbel damat örneğinde olduğu gibi, kaydadeğer bir delilimiz ve niyete dair açık bir işaretimiz olan bir durumda, onların[9] kesin bir anlamı olmadığı apaçık bellidir. Dolayısıyla, naçizane fikrim, bu damat Konstantiniye'de eksiksiz nişan hediyeleri yollamış olsa bile, bunların nişanlanma anlamına gelmeyeceği ve bunların nişan hediyeleri olmamasının bu hükmü daha da geçerli kıldığıdır. Dolayısıyla, bana göre bu kadın serbesttir[10] ve onunla ilgili hiçbir şüphe yoktur. Genç Avraham İbn Ya'iş olarak görüşüm budur.

---

9 Bilgeler, kanun yapanlar.

10 Kadının, önceki nişanlısından boşanma belgesi almaksızın evlenmesi caizdir.

Belge 16: Mizrahi, *Responsa*, 19:52-53

Bunlar, öğretmenimiz, hahambaşı Haham Eliyahu Mizrahi'nin görüşleridir, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerine olsun:

Selanik'te meydana gelen, nişan hediyeleriyle ilgili bir vaka konusunda. Soru, öğretmenimiz Haham [Avraham] İbn Ya'iş'in nişan hediyeleri ile ilgili görüşlerine karşı Haham Eliya Mizrahi'nin öne sürdüğü fikirleri içermektedir.

Kendisi, "nişan hediyelerinin hukuki anlamı, hediyelerin verildiği yere göre belirlenir, vs." yazıyor. Hayır, öyle değildir. Tersine, nişan hediyelerinin hukuki anlamı gönderen kişinin bulunduğu yere göre belirlenir, zira nişan hediyelerinin ölçütü, bunların başlı başına nişanı sonuçlandırma amaçlı mı verildiği, yoksa yapılmış bir nişanın işareti mi oldukları, hediyeyi yollayan kişinin niyetini –o kişinin hediyeyi nişanı gerçekleştirmek için mi, yoksa nişandan sonra mı yolladığına göre– bizim nasıl yorumladığımıza göre belirlenir. Hediyeyi gönderen kişinin ikamet ettiği yerde geçerli olan âdet, önce nişanın yapılıp daha sonra nişan hediyelerinin yollanmasıdır ve insanlar genelde kendi yaşadıkları yerin âdetlerine göre hareket ederler. Bu suretle, her ne kadar kadının ikamet ettiği yerdeki âdet önce nişan hediyelerinin verilip, *ancak bundan sonra* nişan akdinin yapılması olsa da, yollayan kişi, kendi ikamet ettiği yerin âdetleriyle uyum içinde davranmaya dikkat eder. Bu kişinin, kadının âdetlerini gözetmesi neden gereksin? [Bu] kadının yaşadığı yerin âdetleri arasında, hediyeyi yollayanın o yerin âdetlerine göre hareket etmeye özen göstermesine neden olacak herhangi bir katı yasak var mıdır? [Yasaların] bu alanının tamamı yalnızca âdetlerle belirlenmektedir; bu suretle, bir kişi belli bir yerde ikamet ettiği sürece, o kişinin, kadının yaşadığı yerin âdetini uygulamak uğruna kendi yaşadığı yerin âdetinden vazgeçmeyeceği varsayılır.

...

Kendisi, ayrıca nişan hediyelerinin nişan sayılıp sayılmayacağının hediyenin verildiği yerin âdetlerine göre değişeceğini yazmış ve şahsen onun nasıl böyle bir sonuca vardığını bilmiyorum. "Nişanlandıkları ve daha sonra nişan hediyeleri yolladıkları yer-

de"[1] şeklindeki hukuki ifadenin belirttiği yer, kadının bulunduğu yer olduğu kadar, pekâlâ erkeğin bulunduğu yer olarak da yorumlanabilir.

Kendisi ayrıca, "Hele de şimdiki vakada bu daha da geçerli, zira her iki taraf, arabulucular evliliğin tüm şartlarını belirlemeden nişanın olmayacağı konusunda anlaşmış. Ve arabulucular, henüz evlilik anlaşmasının şartlarını belirlemediklerini söylüyorlar" diye yazmış. Anlaşılan kendisi, her halükârda, ya nişanın yerine getirilmesi amaçlı olan, ya da yollanmalarından önce bir nişan yapılmış olduğunu kanıtlayan nişan hediyelerinin mantığını göz ardı ediyor ve şimdi arabulucular [koşulları] belirleyene kadar nişanı gerçekleştirmeme yönündeki anlaşmayı öne sürüyor. Oysa nişan hediyelerinin mantığı, [ortada fiilen bir nişan akti olduğuna dair] kesin bir kanıt teşkil eder ve onların nişanı gerçekleştirmemekte anlaşmış olmasının bunda etkisi yoktur. Zira, iki taraf da, arabulucular her ne karar alırlarsa onu yerine getirmeyi şimdiden taahhüt ettiklerine göre, nişanın arabulucuların kararından önce mi, sonra mı yapıldığı neyi değiştirirdi ki? Hiçbir şey fark etmezdi.

Kendisi ayrıca, bunların henüz birlikteliğin koşulları konusunda anlaşmaya varmamış olmalarından ve arabulucuların hüküm vereceği bir tarihe kadar birlikteliğin kesinleşmeyeceğinden dolayı, ortada bir sözlenme olmamış gibi düşünülebileceğini yazmış. Oysa nişan hediyeleri tartışması, kadınla aralarında bir sözleşmenin varlığına ve kadının onun karısı olmaya rıza göstermiş olmasına dayanır. Durum böyleyken ve adam kadınla zaten bir anlaşmaya varmış ve kadın onun karısı olmaya razı olmuş olduğuna göre, çeyizin miktarı ve erkeğin evlilik sözleşmesine ekleyeceği miktarın ne olacağı bile bu meselede kuşkulu bir durum yaratmaz. Kendileri, arabulucuların vereceği her hükmü kabullenmeyi zaten taahhüt etmişler. Dolayısıyla, adamın sözlenmeden sonra kadına yolladığı nişan hediyeleri ya nişanın yerine getirilmesini amaçlamış, ya da nişandan sonra yollanmıştır. Kadın ona zaten rıza göstermiş olduğuna göre, hediyelerin nişan hediyeleri olarak yollandığı varsayıla-

1 *Qidushin*, 50b.

bilir ve nişan hediyeleri nişan anlamına geldiğine göre, bunların nişan amaçlı mı, yoksa nişandan sonra mı yollandıkları bizim için hiç fark etmez.

...

Kendisi ayrıca, tarak, ayakkabı ve tatlıların hepsi de tanıklar olmaksızın ve önce bir kadın, sonra reşit olmayan biri aracılığıyla yollandığı için bunların nişan anlamına gelmeyeceğini ve bunları genç damat adayının kendisi yollamış olsa bile [nişan anlamına gelmeyeceğini] yazmış. [Bu iddia karşısında insan sormadan edemiyor] bir kadın, bir erkek kadar aracılık ehliyetine sahip değil midir? Kendisi bir de, genç adamın tarağı kendisinin vermediği, onun yerine annenin tarağı nişanlısına verdiği ve ayakkabıyla tatlıların *kızın annesine* verildiği bu örnekte bunun daha da geçerli olduğunu, yani bu hediyelerin nişan anlamına gelebileceğine dair kuşkunun tamamen yersiz olduğunu ve "meselenin derin bir analiz gerektirmediğini" yazıyor. Tam tersine bu durum çok etraflı bir analiz gerektiriyor: Tarak meselesine gelirsek, diyelim ki kadının oğlu, nişanlısına iletmesi için bunu annesine vermiş olsun ya da annesi bunu oğlunun yerine kıza vermiş, yani nişanlının adına tarağı almış olsun. Anne-babanın oğullar adına nişanlanılan kıza yolladıkları nişan hediyelerinin çoğunda, ebeveynler, hediyeler verilmeden önce bunların mülkiyetini oğullarına geçirme eğilimindedir ve sanki oğulların kendileri bunları nişanlılarına yollamış gibi bir durum olmaktadır.

Kendisi ayrıca, "... aksi halde İbrahim babamızın kızları içinde, nişanlı olduğu şüphesi taşımayan tek kız kalmaz: Zira evlenmeye razı olmuş ve sonra herhangi birinden bir hediye almış her kadın için, hediyenin ona müstakbel damadın bir temsilcisi tarafından verilmiş olabileceğinden şüphe etmemiz gerekir," diyor.[2] Tam tersine, bir annenin oğlunun nişanlısına getirdiği şeyin nişan göstergesi olduğundan şüphe etmezsek, İbrahim babamızın kızlarından, şaibeli durumlarda, nişan hediyelerinin nişanlanmış oldu-

2 Orijinal metinde, *safek megoreşet*: Şaibeli boşanmış. Mizrahi, bir önceki *responsum*da yer alan, "aksi halde, İbrahim babamızın kızları içinde, nişanlı olduğu şüphesi taşımayan tek kız kalmaz" sözlerine gönderme yapıyor.

ğu anlamına gelip gelmediğini umursayan tek bir kız kalmaz.[3] Zira işte, kendi gözlerimizle görüyoruz ki, nişan hediyelerinin çoğunluğu müstakbel damatlar tarafından nişanlılara yollanırken, bu gösterişli bir biçimde değil, alçakgönüllülük ve gizlilik içinde yapılıyor.[4] Âdet, daima nişan hediyelerinin başka insanlar, yabancılar tarafından büyük bir tantanayla ve gösterişle verilmesi yerine, müstakbel damadın annesi tarafından kıza getirilmesi şeklinde vuku buluyor.

Kendisi ayrıca, müstakbel damadın babası söz konusu olduğunda *dahi*, oğlunun onu kendine aracı olarak seçtiği kuşkusuna kapılmamamız yönünde Talmud'da deliller olduğunu, kişinin kendi babasını aracı seçmek gibi bir cüretkârlığa yeltenmeyeceğini yazıyor.[5] Ancak bu formül doğru değildir. "Dahi" sözcüğünden, bu ilkenin genç erkeğin annesi için daha da geçerli olduğu gibi bir anlam çıkabilir. Ancak durum böyle değildir, zira yalnızca babanın söz konusu olduğu durumda, kişinin buna cüret edemeyeceğine vs. inanabiliriz. Oysa annesi söz konusu olduğunda, kişi elbette ki buna cüret edecektir. Bir oğul annesine bağlıdır ve böyle şeyler yapmaya alışkındır; Bilgelerin, Levililer 19:3'te, "Herkes annesine babasına saygı göstersin..." ayetinden yola çıkarak *Torat Kohanim*'de söylemiş oldukları gibi: Bu ayet anneyi babanın önüne koyar, zira Rab'be malum olduğu gibi, oğul anneden ziyade babasından korkarken, saygı söz konusu olduğunda, Kitabı Mukaddes babayı annenin önüne koyar, çünkü oğul, babasından daha çok annesine saygı gösterir, zira anne sözleriyle oğlunu teskin eder. Ve zamanımızda bunu kendi gözlerimizle görüyoruz ki, nişanlıları konusunda oğullar babalarından ziyade annelerine güvenme eğilimindeler ve nişanlılara gizlice bir şey yollamak istediklerinde bunu anneleriyle yolluyorlar. Doğruluğunu gözlerimizle gördüğümüz şeye kim karşı çıkabilir?

...

---

3 Bu tip belirsizliklerin varlığı yerleşik bir hukuki kurala döndüğüne göre, bu tür hediyelerin tam da böyle bir belirsizliğe yol açtığı sonucunu çıkarmamız gerekir.

4 Bir başka deyişle, bunlar, müstakbel damat tarafından açık açık, doğrudan ya da yabancılar eliyle değil, daha ziyade en yakın akrabaları eliyle nişanlıya yollanıyor.

5 *Qidushin*, 45b.

Kendisi bir de hediyelerin nişandan önce verilmediğini kesin olarak bildiğimizi yazmış. Bu görüşle ilgili olarak, durumun böyle olmadığını zaten yazmıştım; dolayısıyla, bu görüşün tamamı dayanaktan yoksun kalıyor.

İmza, âciz kulunuz Eliya Mizrahi

Belge 17: İbn Yahya, *Responsa, Tumat Yeşarim,* 128:60a
[Yaşlı bir kadın oğullarıyla münakaşa etmiş.]

Kutsal Konstantiniye cemaatine – bana, kendileri de oğul ve kız babası olan iki evli oğul sahibi seçkin bir yaşlı hanımla ilgili soru yöneltmişsiniz. Kadının kocası bundan on beş yıl kadar önce, ardında neredeyse bin düka değerinde evler bırakarak vefat etmiş ve kadınla oğulları bugüne kadar bu evlerde oturmuşlar. Şimdi bir nedenden dolayı, kadın sinagoga gelerek *ketuba*'sının[1] ödenmesini talep etmiş. Sinagog yönetimi meseleyle ilgili hüküm vermesi için iki seçkin şahsı seçmiş ve kadın bunların hakemliğini kabul etmiş. Bunlar kadından bir *kinyan*[2] almış ve saygıdeğer Haham Eliyahu Galmidi'yi, Tanrı'nın himayesi ve merhameti üzerine olsun, kadını temsil etmek üzere avukat olarak tutmuşlar. Ve o da kadın adına yirmi beş bin *levanim*[3] talep etmiş ve kadın *ketuba*'sını çıkarıp göstermiş. Kadının oğulları bunun kadının *ketuba*'sı olmadığını[4] ve onun asıl *ketuba*'sının yalnızca beş bin *levanim* değerinde olduğunu iddia etmişler.

Hâkimler meseleyi aralarında tartışmış ve halihazırdaki belgenin gerçekten kadının *ketuba*'sı olduğu hükmü vermişler. Öte yandan, tahsilat meselesinde, hâkimlerden biri evin kadının mülkiyetinde kalacağını ve oğullarının ona destek olacağını beyan ediyor, zira anlıyoruz ki kadın çok yaşlı ve *ketuba*'dan eline geçecek paralarla iş yürütecek güce sahip değil. İkinci hâkim, şimdilik tahsilatla ilgili bir hüküm verilmediğini söylüyor.

Bu arada, kadının araya girmek zorunda kalması yüzünden, kardeşler de, evlerin devredilmesi ve bu meseleyi kendi aralarında nasıl çözecekleri konusunu tartışmışlar.

Cemaat, annenin oğulları ile [uzlaşmaya varmayı] reddettiğini ve oğullar arasındaki sürtüşmeyi görerek, kadının davasına bak-

---

1 *Ketuba*: Boşanma ya da kocanın ölümüyle evliliğin dağılması durumunda, kadına bir miktar para ödenmesini garantileyen bir evlilik sözleşmesi. Hahamlık kanunlarına göre, *ketuba,* Yahudi evliliğinin zorunlu bir unsurudur.

2 Onların kararlarına uyacağını resmen taahhüt ettiği sembolik bir işlemde bulunduğu.

3 Bkz. bu kitapta 1. belge, 3. referans.

4 Onun sahte olduğunu.

mak üzere seçmiş oldukları iki hâkimin, oğulların meselesinde de hüküm vermesi konusunda uzlaşmışlar. Ve bunlar[5], saygıdeğer hocamız Haham Eliyahu Leko'yu, Tanrı bu meselede onu korusun ve günahlarını affetsin, hakemliğe dahil etmişler. Kendisi kadınla konuşmuş ve o da onun huzurunda yargılanmaya razı olmuş.

Bu üç [hâkim] tüm anlaşmazlıkları –hem kadınla oğulları arasındakini, hem de oğulların kendi aralarındakini– karşılayan bir hüküm çıkarmışlar. Ve hükmü yazıp imzalayarak taraflara iletmişler. Hükümleri arasında, kadının *ketuba*'sının güvencesi olarak evlerin kadının mülkiyetinde kalması ve oğulların kadına evler için kira olarak yıllık sabit bir miktar ödemeleri kararı da varmış.

Kadın şimdi, yalnızca *ketuba*'sının değerinin gerçekten kendi söylediği gibi yirmi beş bin *levanim* mi, yoksa oğullarının iddia ettiği gibi beş bin levanim mi olduğunu kesinleştirmek için hâkimleri görevlendirdiğini söyleyerek, hükmü kabul etmiyor. Kadın ayrıca yalnızca ilk iki hâkime *kinyan* verdiğini, yukarıda söz edilen hâkim onlara katıldığında *kinyan* vermediğini ve ilk iki hâkimin de bu hükmü çıkarmadığını iddia ediyor. Kadın daha da ileri giderek ilk ikisine de *kinyan* vermediğini öne sürüyor.

5 Hâkimler.

Belge 18: Tzontzin, *Responsa, Nahalah Li-Yhoshu'a, 11:11a*

[Museviliğe geçmiş ve bir mamzer[1] *ile evlenmiş olan bir köle kadının çocuğu, onun bulunduğu statüden kurtulmuş olur mu?]*

Bir dul olan Le'ah, altı yaşında bir kız çocuğu köle alıp onu evinde büyütmüş. Kız dokuz yaşına gelince, hanımının kızıyla *mikve*[2] törenine gitmiş ve onun ve diğer Yahudi kadınların huzurunda tören banyosuna girmek için hanımının kızından izin koparmış. O zamandan beridir, kız Yahudi gibi davranıyormuş. Hocamız, bu kızın bir *mamzer* ile evlenmesi durumunda[3], *mamzer*'den doğacak çocukların *mamzerim* statüsünden kurtulup kurtulmayacakları konusunda bizi bilgilendirebilir mi?

---

1 *Mamzer* (çoğulu: *mamzerim*) yasak bir evlilikten ya da zina ilişkisinden doğan çocuk. Cezası *karet* olan bir ilişkiden doğan herhangi biri. (*karet*: kelime anlamı, kesmek. Günahkârların isimlerini Yahudi halkınınkinden ayırmak anlamında) (*Lev.* 18; *Num.* 23:3; *Yevamot* 49a; 78b.) Bir *mamzer*, yalnızca yine bir *mamzer*'le ya da bir dönmeyle (din değiştirmiş kişiyle) evlenebilir. İki *mamzer*'in çocuğu yine *mamzer* statüsündedir ve bu durum on kuşak boyunca geçerlidir. Öte yandan, bir *mamzer* ile bir dönmenin çocuğu *mamzer* değildir. Bu suretle, bir dönme bir *mamzer*'le evlendiğinde, ondan doğacak nesilleri *mamzer* statüsünden kurtarmış olur.

2 *Mikve*, tören banyosu. Tören banyosuna girmek, Museviliğe geçme işleminin bir parçasıdır.

3 Kız samimi bir dönme ise, din adamları soyundan olmayan herhangi bir Yahudi ile evlenebilir. Bir *mamzer* ile evlenmesine izin verilirse, başka türlü bunu yapamayacak birine, evlenme ve sonraki nesillerini *mamzerim* statülerinden kurtarma fırsatı sağlayabilir.

F. Ekonomik Yaşam

Belge 19: Mizrahi, *Responsa,* 85:270

Türklerle ortaklık kuran ve onlara "Siz Şabat günü kazancını, ben hafta içi günlerin kazancını alırım," diyen Yahudilere dair:

Kutsal kongregasyonlar, Tanrı onları korusun. Bugüne kadar büyüklük ve saygıdeğerliğinizle bilinirdiniz, oysa şimdi, halkımız arasında[1] dolaştığını duyduğum şu dedikodulardan dolayı hayrete düştüm: Ehliyetsiz kişiler çıkıp, dükkân sahiplerinin, Yahudi olmayan birine "Şabat günü dükkânımda sen dur, hafta içi günler ben durayım, Şabat'ın kazancı senin, hafta içi günlerinki benim olsun" diyebileceği hükmü vermişler.

Bunu duyduğumda, dehşete düştüm; bir kadının doğum sancısı misali bir acıyla beni bir titreme aldı; çünkü düşündüm ki ben yaşarken İsrail'de böyle bir şey oluyor![2] Böyle bir fikre bel bağlayıp, Şabat'ın ihlal edilmesine –putlara tapınmakla bir olan bir günaha– izin veriliyor! Kişi ne günah işlerse işlesin, günahkâr sayılsa bile, yine de ona Yisrael denir[3]; oysa Şabat'ı ihlal eden kişiye artık Yisrael denmez ve o kişi her bakımdan, kelimenin tam anlamıyla gayri-Yahudi sayılır. [Benim sağlığımda durum böyleyse] ben öldükten sonra kim bilir neler yaparlar?! Bu görülmüş, duyulmuş şey midir? Tevrat'ın ışığını görmemiş kişiler, çıksın, kendi fikirlerine göre yanlış yargılara varıp, kutsal kanunlara aykırı hükümler versin! Herkes, her bir aile[4] gözyaşı dökerek bu haberleri gören gözlere, duyan kulaklara lanet okusun!

Ve onlar arasındaki "bilgeler", kendi bildiklerini okuyup kendi gözlerine doğru görünenlere göre hükümler çıkarıyor. Bunlar,

1 Orijinal metinde, "Tanrı ahalisi."
2 Yahudiler arasında anlamında.
3 O kişi hâlâ Yahudi sayılır.
4 "Her bir aile" ifadesi, Çölde Sayım 11:10'a göndermedir.

aralarındaki [hakiki] bilgelere, tüm günlerini Tevrat'ı öğrenmekle geçirenlere başvurma, dolayısıyla Tevrat'ı araştırma zahmetine girmiyor. Kendi bilgilerine güvenmeyi tercih edip, Tevrat öğrenerek büyümüş birine bunları sormayı akıl edemiyor. [Eğer insanlar bugün böyle davranıyorsa] bunlardan sonra ne olacak?!

Ve dikkat edin, bu hükmü çıkaran otoritelerin[5] iddiası, birçok sebepten dolayı, belirsizliğe yer bırakmayan çok bildik bir hata. Birincisi, bunlar, bir Yahudinin başlangıçtan itibaren bir gayri-Yahudi ile "Sen Şabat günlerinin kazancını al, ben hafta içi günlerin" diye anlaşması durumunda, bunun caiz olduğunu sanıyorlar. Ama yanılıyorlar, çünkü Yahudinin, gayri-Yahudi ile yaptığı anlaşma, dükkân başlangıçtan itibaren Yahudiye ait olmayıp dükkânı o kişi ile birlikte satın almış olmaları –yani ortaklık kurulana dek Yahudinin dükkânda hiçbir payı olmaması– koşuluna uyulmadıkça, geçersizdir.

Tosafot'ta Rabenu Elhanan adıyla yazılmış olduğu gibi: Bunlar başlangıçtan itibaren böyle bir taahhütte bulunmuş olsalar da, eğer dükkân başından itibaren Yahudiye aitse, bu geçerli değildir. Zira o Yahudi, Şabat günü dükkânını kiraya verip, Yahudi olmayan birine, dükkânımın Şabat günündeki kazancını sen al, diyen birinin durumundadır ve bu, bir Yahudinin Yahudi olmayan biriyle ortak arsa satın aldığı, Yahudi olmayan kişinin arsanın bir kısmına sahip olduğu durumdan farklıdır. Burada, dükkânın tamamı, en başından Yahudinin adınadır.

Dahası, Yahudi daha önce dükkânın sahibi olmasa ve onu Yahudi olmayanla birlikte satın alsa bile –dükkânın Yahudinin adına olmadığı bu örnekte bile– Yahudi olmayana, sen payını al vs. demek caiz değildir. Ancak ve ancak, bunlar dükkânı edinmeden önce, Yahudinin [Şabat kazancında] hiçbir payı olmadığını en başından taahhüt ederlerse [böyle bir düzenleme caiz olur].

Tosafot'ta bu noktaların her ikisi de ele alınır ve *'Avodah Zarah* kitabının[6] ilk bölümünün sonunda bunlar net bir biçimde

---

5 Orijinal metinde *morim*: Çölde Sayım 20:10'da: "*Shim'u na ha-morim*" ifadesi üzerine cinas yapılmış. *Morim* "başkaldıranlar" olduğu kadar, "hukuki otoriteler" anlamına da geliyor.

6 P. 22b.

açıklanır. Aynı konu –araziyi, hamamı ya da dükkânı satın almadan önce, Yahudinin henüz Şabat günü bunlarda hiçbir payı yokken, en başından taahütte bulunurlarsa [düzenlemenin caiz olacağı][7]– *Sefer Mitzvot Gadol (SeMaG)*[8] kitabında da irdelenmiştir. Maimonides konulu *Hagahot Maimoniyot*'ta da, "eğer baştan taahhüt ederlerse caizdir" kuralının, ancak *önceden*, bu kişiler araziyi, hamamı ya da dükkânı satın almadan önce, Yahudinin, Yahudi olmayan ile bunları satın alana kadar, üzerlerinde hiçbir payı yokken anlaşmada bulunurlarsa geçerli olduğu yazar. Ancak, eğer Yahudi, araziyi, hamamı ya da dükkânı kendi adına satın alıp, ondan sonra Yahudi olmayan bir ortak edinmişse, Şabat günlerinin kazancını Yahudi olmayanın, hafta içi günlerinin kazancını Yahudinin alması şeklinde bir taahütte bulunulamaz.[9] Şabat günü kazancının bölüşülmesi konusunda, hele de günahkârlığımızla Tevrat ve Tanrı korkusunun İsrail'den çekildiği zamanımızda, insanların en sınırlı otoriteyi bulup ona gitgide daha çok, yürekten bağlılık gösterdikleri bu dönemde, söz konusu kural daha da geçerli hale gelir. Ve bu, günümüzde Şabat'ın büsbütün ortadan kaldırılması için bir bahaneye dönüşecektir. Bu, onu buna eklemekten ve her bireyin kendi fikirlerine göre kendine bir yetkili tayin etmesinden çıkan bir sonuçtur ve bu gidişle Şabat tamamen ortadan kalkacaktır!

... Bu yüzden her bir rabinik otoritenin ve aydın kişinin kendi kuşağından olanları uyarması uygun olur ve her kim ki bu konuda titizlik gösterirse Tanrı'nın lütfuna erer.

Âciz kulunuz Haham Avraham Mizrahi oğlu Eliya böyle der, ahirette bu böyle hatırlansın.

---

7 *Sefer Mizvot Gadol* (Kapust [Kopysz], 1807), *Hilkhot Shabat*, 11b.

8 *Sefer Mizvot Gadol (Yüce Emirler Kitabı)*, 13. yüzyılın ilk yarısında sükse yapmış bir Tosafist olan Fransa, Coucy'li Haham Moşe tarafından yazılmıştı. Coucy'li Haham Moşe'nin, dönme Nicolaus Donin ile girdiği tartışma meşhurdur. (Elon, *Jewish Law*, 2, 1044-1046).

9 *Hagahot Maymoniot, Hilkhot Shabat*, 6:17 üzerine.

Belgeler 20: İbn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim,* 207: 102b-103a

[Hükümdarın gümrük vergilerini toplama hakkını kiralayan ve bu girişimlerinde başarısız olan Yahudiler hakkında.]

Haham bize görüş bildirsin:

Dört ortak, (haşmetmeap) hükümdarın gümrük vergilerini toplama hakkını kiralamış ve bir aracıyla, gümrük vergilerinden sorumlu bakana 115 bin *levanim*[1] teminat ödemeleri istenmiş. Aracı, yukarıdaki toplama göre her bir ortağın payına düşen miktarı almış ve o paraları aldıktan sonra, hepsi birlikte bunları yukarıda söz edilen bakana vermeye gitmişler.

Hepsi birlikte bakanın evine gitmişler ve orada onun parayı kabul etmesini beklerlerken, aracı, bakanın, diğerlerinin oradan ayrılıp içlerinden yalnızca birinin, aracının huzurunda parayı vermek üzere orada kalmasını istediğini söylemiş. Daha sonra, orada kalan ortak, aracıyla birlikte parayı bakana vermiş.

Ardından, ortakların hepsi toplanıp, bakandan paralarını almaya gelmişler ve bunlar sabah vakti olmuş ve [ilk seferinde parayı vermek için kalan] ortak, aracıyla birlikte içeri girmiş. Dışarı çıktıklarında ortak, bakanın parayı ertesi güne kadar vermeye niyeti olmadığını söylemiş. O akşam bu ortak, aracı ile birlikte gitmiş ve bakandan bin *perahim*[2] almış ve bakanın onlara borçlu olduğu paranın diğer kısmı bakanda kalmış. Bir de ortaklardan bazıları, adı geçen ortağa "Parayı almaya giderken bizi de çağır" demişler, ama o bunu yapmak yerine akşam oraya yalnız gitmiş.

Şimdi parayı alan ortak, diğer ortaklardan birinden uzun zamandır bir alacağı olduğunu, paraya bu yüzden el koyduğunu ve parayı ona vermesi için diğerinin hukuki dayanak göstermesini beklediğini söylüyor.[3] Davalı[4], ortağın ortaklığın kazancına el koy-

1 *Levanim* –sözcük anlamıyla, beyazlar– Osmanlı İmparatorluğu'nda, küçük değerlerde basılan gümüş madeni para olan *akçe* anlamına geliyor.

2 *Perahim*, sözcük anlamıyla çiçekler: Madeni paralar, altın dükalar anlamında kullanılmış.

3 Talmud ilkesine göre: *ha-mozi me-havero 'alav ha-re'ayah*, yani, bir mülkü (ister arazi, ister taşınır mal olsun), ona sahip olan kişiden zorla almak isteyen, o mülk üzerindeki meşru hakkını kanıtlamaya mecburdur. Bkz. *Bava Mezi'aa*, 2b.

4 Ödemeyi alan ortağa para borçlu olduğu iddia edilen ortak.

masının doğru olmadığını, zira yerleşik uygulamaya göre ortakların birbirlerinin servetleri üzerinde *hazaka*'ları olmadığını öne sürüyor.[5]

Davalının, bir başka ortaktan, o 115 bin *levanim*den kendisine verilmesi gereken tüm payı o bin *perahim* içinden almasını isteyip, davalının kendi payının tamamını bakanın elinde kalan miktardan alıp alamayacağı konusunda, haham bize daha fazla bilgi versin. Bu iki ortak bu konuda uzlaşmışlar; bu durumda, davalı payını bakandan alacağından, davalının o bin *perahim*le ilgili olarak alacaklıyla bir ilişkisi kalmamış oluyor.

5 Ödemeyi alan ortağa para borçlu olduğu iddia edilen ortak, bir ortağın, ortaklık süresi boyunca diğer ortağın mülkünü kontrolünde tutmakla, mülkiyet üzerinde karşılıklı hak garantisi sağlamış olup olmayacağına dair Talmudi tartışmanın vardığı sonucu kullanıyor. (*Bava Batra 82b*). Borçlu olduğu iddia edilen ortak, ortaklık durumundaki malikliğin mülkiyet ortaklığının güvencesi olmadığı, ortakların bir ortaklığın kazançlarına karşı önceki borçları ortaya süremeyeceği yönündeki Talmudi çıkarımdan yola çıkarak kendini savunmak istiyor.



Şekil 17. Kapak: *Mahbarot* 'Imanuel, Imanuel HaRomi. İstanbul: Soncino, 1535. (Mehlman Kütüphanesi, Diaspora Araştırma Enstitüsü, Tel Aviv Üniversitesi).

NOTLAR

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ
(Sayfa IX-XII)

1 Kastoryano: Kuzey Yunanistan'daki Kastoria kentinden geliyor. Osmanlının fethinden sonra kentteki Romaniot Yahudiler İstanbul'a sürgün edildi.

2 De Kalo: "İyilerden", İspanyolca Rumca karışımı.

I KONSTANTİNOPOLİS'İN OSMANLILAR TARAFINDAN FETHİ VE BİZANSLI CEMAATİN SONU
(Sayfa 1-15)

1 Kristovoulos the Islander, *History of Mehmed the Conqueror,* çev. C. T. Riggs (Princeton NJ: Princeton University Press, 1954), 15-85; J. R. Melville-Jones, çev., *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts* (Amsterdam: Adolf Hakkert, 1972); Nicolo Barbaro, *Diary of the Siege of Constantinople,* çev. J. R. Melville-Jones (New York: Exposition Press, 1969); Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror,* çev. H. Inalcik ve R. Murphey (Minneapolis ve Chicago: Bibliotheca Islamica, 1978), 33-37; C. Amantos, "La Prise de Constantinople," *1453-1953: Le cinq-centième anniversaire de la Prise de Constantinople* (Atina, 1953 [*L'hellenism contemporain* özel sayısı]), 9-22; N. Moschopoulos, "La prise de Constantinople selon les sources turques," a.g.e., 23-40; S. Runciman, B. Lewis, R. R. Betts, N. Rubinstein ve P. Wittek, *The Fall of Constantinople: A Symposium Held at the School of Oriental and African Studies 29. 5. 1953* (Londra: SOAS, 1955); S. Runciman, *The Fall of Constantinople 1453* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965; repr., 1991); H. Inalcik, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600* (Londra: Weidenfeld ve Nicolson, 1973; yeni baskı, 1975), 23-26; B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire* (Norman ve Londra: University of Oklahoma Press, 1963), 25-27.

2 Giacomo Tedaldi, "Account," J. R. Melville-Jones, *The Siege of Constantinople 1453* içinde, 5-6; Leonard of Chios, "The History of the Loss and Captivity of the City of Constantinople Written to His Holiness Pope Nicholas," a.g.e., 31-33; Michael Ducas, "Byzantine History," a.g.e., 63, 72-73; Kristovoulos, *History of Mehmed the Conqueror,* 23-33, özellikle s. 33: "Voting for War by the Sultan and by All"; Runciman, *The Fall of Constantinople,* 73-74.

3 Ibn Battuta, *Les voyages d'Ibn Battuta,* Arapçadan çeviren ve editör: C. Defremery ve B. R. Sanguinetti (Paris, 1853-1858), cilt 2, 431-32; Bertrandon de la Broquière, *Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière, Premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne,* ed. Ch. Schefer (Paris, 1892), 153; Pero Tafur, *Travels,* çev. ve ed. M. Letts (Londra, 1926), 142-46; Gonzales de Calvaijo, *D'airy,* çev. G. Le Strange (Londra, 1928), 88-90; A. M. Schneider, "Die Bevolkerung Konstantinopels im XV Jahrhundert," *Nachschriften der Akademie der Wis-*

senscaft in Göttingen, Phil. -Hist. Klasse (Göttingen, 1949), 233-44; Runciman, *The Fall of Constantinople*, 1-11; F. Dirimtekin, "Istanbul before the Conquest," *Lectures Delivered on the 511th Anniversary of the Conquest of Istanbul* (İstanbul, 1964), 32-37.

4 Tedaldi, "Account," 9-10; Laonicus Chalcocondylas, "Turkish History," J. R. Melville-Jones, *The Siege of Constantinople 1453* içinde, 108-111; Kristovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, 31-62; P. Wittek, "Fath Mubin," Runciman v. d., *The Fall of Constantinople, SOAS Symposium 1953* içinde, 42-44; C. Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1995), 151-53.

5 Barbaro, *Diary*, 66.

6 Kristovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, 71-72.

7 Barbaro, *Diary*, 67.

8 A.g.e.

9 Chalcocondylas, "Turkish History," 52.

10 Runciman, *The Fall of Constantinople*, 149-53, ve ilgili referanslar; H. Inalcik, *The Ottoman Empire*, 23-26; B. Lewis, *Istanbul*, 36-38.

11 Kristovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, 76.

12 Benjamin ben Jonah of Tudela, "The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela" (İbranice), B. Z. Dinur, *Israel in Dispersion* içinde (İbranice), (Kudüs, 1931), cilt 2, 1. kitap, 217. Ayrıca bkz. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, çev. M. N. Adler (New York: Philipp Feldheim, 1964), s. 14 (İbranice aslında s. 23-24). Konstantinopolis Yahudileri, 1150 yılı civarında, Frigya'daki Chonae piskoposu tarafından şehri terk etmeye zorlanmışlardı (D. Jacoby, "Les juifs de Byzance: une communauté marginalisée," C. A. Maltezou, ed., *Marginality in Byzantium* içinde (Yunanca) (Atina: Idryma Goulandri-Horn, 1993), 133-34, 142-43, 150-51; a.g.e., "The Jews of Constantinople and their Demographic Hinterland," C. Mango ve G. Dragon, ed., *Constantinople and Its Hinterland* içinde (Cambridge: Variorum, 1995), 227. Paleologos dönemi boyunca Pera'nın Venedikli, Rum ve Cenevizli mahallelerindeki Yahudi yerleşimleri hakkında, bkz. a.g.e., 228-30; a.g.e, "Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine," *Byz* 37 (1967): 195-205, 206, 213-16.

13 F. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I Comnène* (Paris, 1912), 278.

14 Ayrıca bkz. Z. Ankori'nin, Pera, Galata, ve Kasımpaşa isimlerinin yabancılar tarafından sık sık karıştırıldığı yönündeki iddiası (*Karaites in Byzantium* [New York ve Kudüs: Columbia University Press & The Weizmann Science Press of Israel, 1959], 146). Haliç'in kuzey kıyısındaki Karayim yerleşimi hakkında, bkz. a.g.e., 143-155.

15 D. Jacoby, "The Jews of Constantinople," 228-30.

16 Çıfıt ya da çıfüt, Türkçede Yahudi anlamına gelen küçültücü bir sözcüktür.

17 A. Galante, *Histoire des juifs de Turquie*, cilt 1 (İstanbul: Editions Isis, N. D.), 177; D. Essad, *Plan archéologique de Constantinople* (Yer ve tarih yok~1930), 6; A. S. Ulgen, *Constantinople During the Era of Muhammed the Conqueror 1453-1481* (Ankara: The General Direction of Pious Foundations, 1939), 13, ref. 22.

18 Barbaro, *Diary*, 66.

19 Ducas, "Byzantine History", J. R. Melville-Jones, *The Siege of Constantinople 1453* içinde, 93.

20 Jacoby, "The Jews of Constantinople," 228.
Karşılaştırın: S. Yerasimos, bu kitabın *Turcica* 35'teki (2003) eleştirisi: s. 341-342: Yerasimos, Konstantinopolis'in kuşatılması ve fethine dair çeşitli tasvirlerden çıkarı-

labilecek olan, Bizans Konstantinopolisi'ndeki Yahudi nüfusunun artışı meselesini göz ardı ediyor. Yerasimos, bu tasvirlere rağmen, o dönemde Vlanga semtinde bir Yahudi yerleşiminin varlığını tümüyle reddediyor. Buondelmonte'nin kendi haritası üzerinde "Yahudi Kapısı"nı konumlandırdığı yeri sorgularken, bu harita üzerine öne sürülen, benim de dile getirdiğim şüpheleri görmezden geliyor. Dahası, kendisi "Kapı"nın doğru yere konumlandırıldığı, bu kitabın sonuna iliştirilmiş haritaya değinmeyi ihmal ediyor. Yerasimos, Nicolo Barbaro'nun Osmanlı gemicilerinin Guiideeca'yı yağmalama planıyla ilgili tasvirinde, Osmanlı donanmasının limanın dışında, Bizanslılar tarafından oluşturulan bumbanın ötesinde çıkarma yaptığını öne sürmesinin ne anlama geldiği sorusunu yanıtsız bırakıyor. Burası pekâlâ Porta lucda önü değil, Vlanga da olabilir (bkz. ekteki harita). Ayrıca bkz. D. Akyalçın, "The Jewish Communities in the Making of Istanbul Intra-Muros 1453-1520", Lisansüstü Tezi, Sabancı Üniversitesi, Istanbul, 2003, 2-6 (digital. sabanciuniv. edu/tezler/tezler/ssbf/master/akyalcind/ana. pdf)

21 Runciman, The Fall of Constantinople, 143.

22 Barbaro, *Diary,* 66-67.

23 A. Refik Altınay, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı* (İstanbul, 1930), 11. Bu belgenin İbranice bir çevirisi H. Gerber tarafından yayımlanmıştır, H. Gerber, *Economic and Social Life of the Jews in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries* (İbranice) (Kudüs: Zalman Shazar Center, 1982), 21-22. Fransızca bir çevirisi Galante tarafından yayımlanmıştır, *Histoire*, cilt 1, 100-102.

24 Galante, *Histoire,* cilt 1, 33-34.

25 Bu epizotu, 1519'da Yunan hükümdarı Theoloptos'un, I. Selim'i İstanbul'daki Rum Ortodoks kiliselerinin yıkılmamasına ikna etmek için kullandığı yöntem üzerine çeşitli kaynaklar tarafından aktarılan epizotla karşılaştırın. Yine aynı olayla ilgili olarak, ayrıca bkz. T. H. Papadopoullos, "Prolegomena to the History of the Greek Church under the Turkish Domination (1453-1821)", *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People Under Turkish Domination* içinde, 1. baskı. (Brüksel, 1952), 2. baskı (Hampshire, Variorum, 1990), 4-5.

26 Galante, *Histoire*, cilt 1, 27; karşılaştır: J. Pervititch, *Plan d'assurance*, *Corne d'Or-Balat* (İstanbul, 1929), resim 27, 30.

27 M. Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali* (İbranice) (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1983), 43, ref. 9, eserinde Poi adıyla ilgili olarak öne sürülen yığınla tahminin, elle tutulur hiçbir dayanağı yoktur. Ondan öncekiler de, Poli'yi (güney İtalya menşeli) Apulia kongregasyonuyla özdeşleştirerek aynı hatayı yapmışlardı. Yosef Beghi (*Igeret Qiryah Ne'emanah,* J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature* içinde, cilt 2 [New York: Ktav Publishing House, 1972], 309, ref. 44) halkın ve Konstantiniyeli (yani Konstantiniye kongregasyonundan olan) bazı insanların Poli Kongregasyonunda nasıl toplandıklarını anlatır. Buna rağmen, Mann bu kongregasyonu Apulia ile özdeşleştirmişti. J. R. Hacker da onları izler: J. R. Hacker, "The *Sürgün* System and Jewish Society in the Ottoman Empire during the Fifteenth to the Seventeenth Centuries", A. Rodrigue, ed., *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992), 63, ref. 179. H. Gerber, Üsküdar'da oturan, "Valide-i Atık vakfına mensup Yahudilerin kongregasyonu" denilen grubun aslen Fatih Sultan Mehmed'den özel haklar elde etmiş olan İstanbul asıllı Yahudiler olmaları olasılığına değinir. Ancak, bu kongregasyonun tanımlandığı vergi sicili, 1688-89 yıllarına aittir; karşılaştırın: U. Heyd, "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century," *Oriens* 6 (1953): 306-307 ve H. Gerber, *Economic and Social Life of the Jews in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (İbranice)

(Kudüs: Zalman Shazar Center, 1982), 27. Karşılaştırın: S. A. Rozanes, *History of the Jews in the Ottoman Empire* (İbranice), cilt 1 (Tel Aviv, 1930), 120.

28 Farsça *bozorg* ve *kuçek'ten* gelmedir.

29 Bkz. Tablo 1, aynı sayfada notlar h, j, l ve m.

30 *Sürgün* hakkında daha fazlası için, bkz. s. 17, 34-35, 44-46.

31 Leonard of Chios, "The History of the Loss and Captivity," J. R. Melville-Jones, *The Siege of Constantinople 1453* içinde, 18; Ducas, "Byzantine History," 90-91.

32 Fatih Sultan Mehmed tarafından, Mısır sultanına gönderilen, padişahın Galata'daki olayları aktardığı mektuptan bir bölüm, H. İnalcık tarafından, "Ottoman Galata, 1453-1553" içinde alıntılanmış, *Varia Turcica 13* (*Colloque Galata*), 23.

33 Leonard of Chios, "The History of the Loss and Captivity", 41. Karşılaştırın: Ducas, "Byzantine History," 102.

34 A.g.e.

35 Leonard of Chios, "The History of Loss and Captivity," 41.

36 Ducas, "Byzantine History", 102.

37 A. Pertusi, çev. ve ed., *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Constantinopoli* (Bologna: Patron, 1983), cilt 1, 35-36.

38 Chalcocondylas, "Turkish History," 53.

39 Barbaro, *Diary*, 68-69.

40 Ducas, "Byzantine History," 102; Kristovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, 76.

41 Leonard of Chios, "The History of Loss and Captivity," 41.

42 Ducas, "Byzantine History", 112; Giovanni Lomellino, A. Pertusi, çev. ve ed., *La caduta* içinde, cilt 2, 47 ve 373, referans 14.

43 Inalcik, "Ottoman Galata," 43, 47, 56.

44 A.g.e., 96-97.

45 M. A. Epstein, *Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Freiburg: Klaus Schwartz Verlag, 1980), 178. Karşılaştırın: Inalcik, "Ottoman Galata," 103. 1540 ve 1545 sicillerinde Galata olarak adlandırılan, Epstein'ın sözünü ettiği kongregasyon, Galata'dan İstanbul'a sürgün edilmiş Yahudilerden oluşuyordu, zira Galata'nın kendi sayımlarında bu yıllardan itibaren tek bir Yahudiye dahi rastlanmaz.

46 Bkz. s. 56-57.

II OSMANLI DEVLETİ VE İSTANBUL YAHUDİLERİ (Sayfa 17-44)

1 Zimmilerin (7. yüzyıldan 11. yüzyıl sonuna kadar) Müslüman devletteki varoluşlarının sınırlarını belirleyen kanunlara ilişkin ilk kaynaklarla ilgili daha ayrıntılı bir çalışma için, bkz. M. Gil, *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)* (İbranice) (Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi ve Savunma Bakanlığı Yayınevi, 1983), cilt. 1, s. 116-40; a. g. e., *In the Kingdom of Ishmael* (İbranice) (Tel Aviv ve Kudüs: Tel Aviv Üniversitesi, Bialik Enstitüsü ve Savunma Bakanlığı Yayınevi, 1997), cilt 1, s. 268-87. Ayrıca bkz. C. E. Bosworth, "The Concept of *Dhimma* in Early Islam", B. Braude ve B. Lewis, ed. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Pluralistic Society* içinde (New York: Holmes & Meier, 1982), cilt 1, *The Central Lands*,

37-54; *EI²*, "Dhimma" maddesi. 7. yüzyıldan 14. yüzyıl sonuna kadar olan dönem içinde konuyu işleyen Müslüman kaynaklardan oluşan bir seçki için, bkz. B. Lewis, *Islam* (Londra: MacMillan, 1979), cilt 2, 217-35.

2 C. H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 262.

3 Kanuni Süleyman'ın, 1554'te Osmanlı devlet memurlarının taciz ve aşağılamalarından şikâyetçi olmalarından sonra Kudüs Yahudileri için çıkardığı ferman, Osmanlının devlet anlayışına bir örnektir: "Benim mutlu saltanat dönemim sırasında herhangi birinin sataşma ve tacize uğramasını esefle karşılıyorum. Belediye başkanı ve *kadı* atamalarında amaç, o yerde yaşayan *reaya*nın (vergi mükelleflerinin) benim adil saltanat dönemimde iyi bir hayat sürebilmelerini sağlamaktır." (A. Cohen, ed., *Ottoman Documents on the Jewish Community of Jerusalem in the Sixteenth Century* (İbranice) (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1976), 50-51. Ayrıca bkz. M. Kunt ve C. Woodhead, ed., *Süleyman the Magnificent and his Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World* (Londra & New York: Longman, 1995), II. Kısım: İdeal Padişah, İdeal Devlet, 117-90.

4 Karşılaştır: *EI²*, "Askari" maddesi ve Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 5-6; C. Kafadar, *Between Two Worlds*, 139-43.

5 R. Altınay, *Hicri On-İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, 11. Ayrıca bkz. bu kitapta 1. Bölüm.

6 Bkz. ss. 46-47.

7 II. Bayezid'in bu meseleyle ilgili politikası hakkında, bkz. J. R. Hacker, "The Jewish Community of Salonika, from the Fifteenth to the Sixteenth Century: A Chapter in the Social History of the Jews in the Ottoman Empire and their Relations with the Authorities" (İbranice) (Doktora tezi, Kudüs İbrani Üniversitesi, 1987), 150-53. Bu konuda genel Osmanlı politikası –örneğin Kudüs'teki– ile ilgili olarak, bkz. A. Cohen ve E. Simon-Pikali, *Jews in the Muslim Religious Court: Society, Economy and Communal Organization in the Sixteenth Century: Documents from Ottoman Jerusalem* (İbranice) (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1993), 70-86. 16. yüzyıl İstanbul'u hakkında, bkz. Refik Altınay, *Hicri On-İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, 11.

8 Gayrimüslimlerin camilerin yakınında ikamet etmesinin engellenmesi ve gayrimüslimleri taşınmak zorunda bırakan cami inşa etme politikaları hakkında, bkz. M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları* (İstanbul, 1972), 94-95; A. Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 79; Haham Eliyahu HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon* (İstanbul, 1734), 113:70a (bu kitapta 3. Belge); Haham Yosef Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3 (Amsterdam, 1725), 42:20a (İstanbul'u da, Selanik'i de kastetmiş olabilir). Karma mahalleler hakkında, bkz. s. 63, 212-15.

9 Moşe Hamon'un evi hakkında, bkz. Hans Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinople und Kleinasien (1554-1555)*, ed. F. Babinger (Münih & Leipzig, 1923), 113. Doña Gracia Nasi'nin evi hakkında, bkz. s. 207.

10 Kanuni Süleyman ya da II. Selim'in saltanatı döneminde, Haham Yosef Karo, kendi mahkemesine taşınan hukuki bir anlaşmazlıkla ilgili olarak şöyle demişti: "Şunu bilmelisiniz ki, Tanrı haşmetini artırsın, efendimiz hükümdarımızın egemenliğindeki toprakların tümü, hükümdar tarafından verilir ve güvenilir insanların huzurumda doğruladıklarına göre, hükümdarın saygıdeğer kızı, ihtişamına ihtişam katılsın, Konstantiniye'deki toprak sahiplerinden evler satın almak istemiş ve onlar onu reddetmişler, bunun üzerine, o onları vezirler mahkemesine [*mişnim*] çağırmış ve orada

anlaşılmış ki, hükümdarlığın her yerinde, toprakların tamamının hükümdara ait olduğu yazılıdır, ancak o hükümdarlığındaki halka ev inşa etme izni vermiştir. Dolayısıyla her evin toprağı hükümdara, bina ise evin sahibine aittir." (Responsa, Avqat Rokhel [Leipzig, 1859], 47:44b).

11 Haham Avraham HaLevi, *Responsa, Ginat Veradim,* cilt 2 (İstanbul, 1716), *Hoshen Mishpat,* 6. Kural, 1. bölüm: 153a-154b. Ayrıca bkz. Haham Eliyahu Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim* (Venedik, 1657), 3:42b-45b, 88:142b; Haham Yosef Ibn Lev, *Responsa,* cilt 2 (Kudüs, 1959), 75:189-91, 80:198-202; cilt 3, 63:32b; cilt 4 (Amsterdam, 1725), 17:7b; Haham Yehoshu'a Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a* (İstanbul, 1734), 42:48a (bu kitapta 21. belge) ve M. Benayahu, "Ascamot about Hezqat Hahazerot, Habbatim Vehahanuyot in Salonika and the Juridical Decisions of R. Yosef Taitazaq and his Contemporaries" (İbranice), *Michael* 9 (1985): 56-57, 62-64.

12 Haham Tam Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim* (Venedik, 1622), 152:48b; Ibn Lev, *Responsa,* cilt 2, 74:185-88, 80:198; cilt 3, 98:51a; cilt 4, 17:7b, 18:8a; Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim,* 3:42b-45b, 70:115b; Haham Yehiel Bassan, *Responsa* (Venedik 1737), 23:14a-b, 82:54a; Ö. L. Barkan and E. H. Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953* (1546) *Târihli* (İstanbul, 1970), *vakıf* 2037.

13 H. Inalcik, *Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1600* cilt 1, a.g.e. ve D. Quataert, ed., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde (Cambridge: Cambridge University, Press, 1997), 104-105, ve bkz. bu bölümde 10. refereans.). Ayrıca karşılaştırın: Akyalçın'ın "Jewish Communities in the Making"deki kuşkuları. Yahudi kaynakları, yanılgıya yer bırakmıyor. Genelde, yalnızca evler özel mülkiyet sayılıyordu. Toprak, ya padişaha, ya da bir *vakf*a ait olurdu. Alım ve satım işlemleri normalde araziye değil, yalnızca evlere uygulanıyordu. Konuyla ilgili olarak Osmanlı belgelerine de dayanan daha fazla delil için bkz. M. Rozen, "The Trust of Lady Khrisula of Istanbul: Urban Reality and Dynastic Continuity," *The Turkish Studies Association Journal,* 28. 12 (2004): 29-79.

14 Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı,* 71-72.

15 A.g.e., 77. Şapka kıyafetiyle ilgili *ferman* hakkında, bkz. a.g.e., 78.

16 Bkz., örneğin, Haham Eliyahu Mizrahi, *Responsa* (Kudüs, 1959), 69:236. 16. yüzyıl başlangıcında, Haham Yitzhaq Tzarfati, kıyafetin ve takıların kişinin Osmanlı toplumundaki statüsünü ne şekilde yansıttığına dair son derece ilginç bir tasvir yapmış (Bibliotheque nationale [Paris], Hebrew ms. 421, 132b-133a). Hacker ile karşılaştırın: Hacker, "The Jewish Community of Salonika," 149 ve mektubun tarihine ilişkin uzun tartışmaya bakın, a.g.e., Ek A, s. a-g.

17 Karşılaştırın: Al-Mutawakkil'in (850) zimmilerin mezarlarına ilişkin talimatı ile (Lewis, *Islam,* cilt 2, 225) ile Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı,* 81-82.

18 D. Quataert, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *IJMES* 29 (1997): 406.

19 Haham Yosef Ibn Lev, *Responsa,* cilt 1 (Kudüs, 1959), 1:7.

20 Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin köle edinmesi ve köle ticareti hakkında, bkz. M. Rozen, "La vie économique des juifs du bassin méditerranée de l'expulsion d'Espagne (1492) à la fin du XVIII^{e} siècle," S. Trigano, ed., *La société juive à travers l'histoire* (Paris: Fayard, 1993) içinde, cilt 3, 337 ve referanslar. 16. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da Yahudilerin köle sahipliği hakkında, hkz. HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon,* 19:25h, 111:69a, 142:79a; Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a,* 11:11a (bu

kitapta belge 18); Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3, 45:21a-22a; P. Belon, *Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabic, etc.* (Paris, 1555), 192b; A. Danon, "Documents Relating to the History of the Karaites in European Turkey," *JQR* 17 (1926-7): 246-47. Aynı konuda 17. yüzyıl başındaki durum hakkında, bkz. Yehiel Bassan, *Responsa*, 23:14a-b, 82:54a. Doña Gracia'nın ev ahalisi hakkında, bkz. bu kitap, s. 206-8.

21 Osmanlı köle pazarında Yahudilerin rolü hakkında, bkz. David de'Rossi'nin Safed'den, İtalya, Cesena'daki ailesine yazdığı (1535), seksen beş siyah köleye sahip Mısırlı Yahudi bir tüccarı anlattığı mektubu (*Letters from the Land of Israel*, ed. A. Ya'ari [İbranice] [Ramat Gan: Massada, 1971], 185). 16. ve 17. yüzyıllarda Yahudilerin İstanbul köle pazarındaki (*Esir Pazarı*) rolü hakkında, bkz. bu bölümde, 25. referans. Ayrıca bkz. Joseph Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant* (Paris, 1717), cilt 1, 515.

22 Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 65. Tarih hatalı bir biçimde 1569 olarak verilmiş.

23 A.g.e., 66-67.

24 A.g.e., 76.

25 Sonraki yüzyıllarda İstanbullu Yahudiler ve kölelik hakkında, bkz. Tournefort, *Relation d'un voyage*, cilt 1, 515; Gerber, *Economic and Social Life*, 120; A. E. Fisher, "Moscovy and the Black Sea Slave Trade", *Canadian-American Slavic Studies* 6 (1972): 575-94. Fisher'ın Yahudilerin bu ticaretteki rolüne ilişkin değerlendirmesi son derece abartılıdır; bkz., örneğin, 584. sayfadaki 47. referans. Ana metinde alıntılanmış olan ve İstanbul'daki 2000 köle tüccarının büyük bölümünü Yahudiymiş gibi gösteren bilgiler, Eremya Çelebi'nin kitabında yer almaz.

26 Örneğin, Jacopo Gacta –meşhur adıyla Yakub Hekim, Fatih Sultan Mehmed'in doktoru– elinde topladığı gücü kullanabilmek için önce Müslümanlığa seçmek zorunda kalmıştı. (B. Lewis, "The Privilege Granted by Mehmed II to his Physician", *BSOAS* 14 [1952]: 550-63); a.g.e. "On a Historical Document in the Responsa of Haham Shemuel de Medina" (İbranice), *Melila* 5 (1955): 169-76. E. Birenbaum, "Hekim Ya'aqob Sultan Mehmed the Conqueror's Physician" (İbranice), *Ha-Rofe ha-'Ivri* 34 (1961): 114-15, 131-34. Moşe Hamon benzer bir güce eriştiğinde, o da aynı baskılara maruz kalmıştı. (M. Benayahu, "The Sermons of Haham Yosef b. Meir Garson as a Source for the History of the Expulsion from Spain and the Sephardi Diaspora" (İbranice), *Michael* 7 (1981): 192-93).

27 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 136:66a-b.

28 Bkz., örneğin, Haham Eliyahu Mizrahi'nin *Sefer ha-Mispar*'ının baş sayfasında yer alan bilgiler (İbranice) (İstanbul, 1534). Yayıncı Gerşom ben Yisrael Natan Sonzin'e (Zonzin) göre, sülalenin ilk üyesi Şemule ben Moşe'nin oğlu, yani Moşe Sonzin, Firet kasabasında "Fra Juan de Capistrano adlı haine karşı savaşmış ve onu ve tüm ordusunu oradan kovmuştu." Öte yandan, Rozanes (*History of the Jews*, cilt 1, 14) Sonzin'in Sultan Murad'ın yanında, Macar ordusu ve Juan Capistrano'ya karşı Tuna nehri yakınlarındaki, Mohaç'a çok uzak olmayan *Fired*'de çarpıştığını yazar. Zonzin ya da Soncino ailesi matbaalarını İstanbul'a 1530'da taşıdıklarına ve Macarlarla yapılan savaş 1444'te Bulgaristan'ın Varna şehri yakınlarındaki sonucu belirleyen muharebeyle vuku bulduğuna göre (Inalcik, *The Ottoman Empire*, 21), Moşe Sonzin'in orada Osmanlı saflarında çarpışmış olması pek olası değildir. *Sefer ha-Mispar*'ın baş sayfasındaki bu bölümde, Capistrano ve arkadaşları ile Sonzin'in de dahil olduğu bir grup Yahudi bilgin arasındaki polemiklerin kastedildiğini düşünmek çok daha akla

yatkın olur. Şehrin Fired olarak tespit edilmesi pek çok soru işareti yaratıyor. Bkz. S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews* (İbranice) (Tel Aviv: Dvir Publishing House, 1994), 266 ve referanslar.

29 Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 181-82.

30 19. yüzyıla kadar İstanbul'da mültezim olarak faaliyet gösteren Yahudiler hakkında, bkz. Rozen, "La vie économique," 341-42 ve referanslar.

31 Ömer Akdi'nin Müslümanlarla gayrimüslümler arasındaki olası ihtilaf durumlarını tartışan, 8. ya da 9. yüzyıl versiyonu için bkz., örneğin, Lewis, *Islam*, cilt 2, 220-21.

32 Örneğin, bkz., her yeni kadı atanışında Müslüman bir kalpazan tarafından mahkemeye sürüklenen İstanbul'daki Yahudi ortakların vakası. Bu bitmek bilmeyen dava onlar için çok büyük bir finansal kayba yol açmıştı. (16. yüzyılın ikinci yarısı). (Haham Shelomoh ben Avraham HaKohen, *Responsa*, cilt 3 [Selanik 1594]: 63:67a-b.) Ayrıca bkz. a.g.e., 111:112b, adı verilmeyen bir yerde geçen bir meseleyle ilgili dava. Müslüman davacı Müslüman tanıklara para vererek şeriat mahkemesindeki davayı kazanmıştı.

33 Bkz., örneğin, bir Yahudi inci tacirinin Basra Valisi'ne açtığı büyükçe davaya değinen 1595 yılına ait iki belge (Gerber, *Economic and Social Life*, 101-103).

34 Haham Şemuel de Medina, *Responsa* (Lvov, 1868), *Even ha-'Ezer*, 311:5a. Ayrıca bkz. bir Yahudinin, bilhassa iyi bir dayanağı olduğu ve oradan hakkını alacağını bildiği durumda Müslüman mahkemesine başvurmasına izin verilmesinin doğru olup olmayacağı konulu ilginç tartışma. Söz konusu responsum, hem Selanik'te hem de İstanbul'da, bunu yapmanın, şeriat mahkemesine yönelen Yahudilere karşı normun ihlali olduğunu kesin veri olarak kabul eder. (a.g.e., *Hoshen Mishpat*, 391-92:70a-b). Ayrıca bkz. Haham Yom Tov Zahalon'un, İstanbul Yahudilerinin para söz konusu olduğunda şeriat mahkemesini kullanma eğiliminde oldukları yönünde, 17. yüzyıl başındaki beyanı (*New Responsa* [Kudüs, 1980], 32:70).

35 Bkz. örneğin, Haham Yosef Caro, *Responsa, Avqat Rokhel* (Leipzig, 1859), 72-73:44a-46a; H. Gerber, "The Jews and the Waqf in the Ottoman Empire" (İbranice), *Sefunot* 2, n. s., 17 (1983): 105-31.

36 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 71:36b.

37 Bkz. Tablo 1'de verilen Osmanlı vergi sicilleri.

38 Farsça *kethüda*dan, bir loncanın ya da herhangi bir örgütün reisi. *Kâhya*'nın işlevi hakkında, bkz. bu kitapta s. 70-74.

39 Seküler liderler. Görevleri hakkında, bk. bu kitapta s. 72-74.

40 İstanbul'da Osmanlı vergilendirme yöntemleri ve Yahudi cemaati içindeki düzenlemeler hakkında, bkz. *EI*², "djizya" maddesi; Gerber, *Economic and Social Life*, 130-31, ve karşılaştırın: Bu kitapta s. 402-403'te ve Notlar 71-76'da anılan kaynaklar.

41 H. Inalcik, "Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu", *Beleten* 13 (1959): 602-609; *EI*², "Ispendje" maddesi; Gerber, *Economic and Social Life*, 36-37.

42 Gerber, *Economic and Social Life*, 89-90.

43 *Rav akçesi* konulu eserler için, bkz. J. H. Mordtmann, "Die judischen Kira im Serai der Sultane", *Mitteilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen* 22 (Berlin, 1929): 5, 8, 35; Galante, *Histoire*, cilt 1, 121; cilt 2, 14-15; cilt 5, 338-39; B. Lewis, "The Privilege Granted by Mehmed II to his Physician," 554; a.g.e., *Notes and Documents from the Turkish Archives* (Kudüs, 1952) 27-28, 43; Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 56-58, 66, 68, 70, 72; Gerber, *Economic and Social Life*, 37, 90, 108-110; A. Shohat, "Taxation and Its Administration" (İbranice), *Sefunot* 11 (1971-77): 308-310, 312; L. Borenstein, "The Structure of the Rabbinate in the Ottoman Empire" (İbranice), H. Z. Hirschberg, ed., *East and Maghreb* içinde (İbranice) (Ra-

mat Gan: Bar Ilan University, 1974), cilt 1, 233-35; Hacker, "'The Chief Rabbinate', in the Ottoman Empire in the 15th and 16th Century" (İbranice) *Zion* 49 (1984): 240-43.

44 Bu meselelerle ilgili ayrıntılı bir tartışma için, bkz. bu kitapta, s. 66-76.

45 Bu ilişkiler, Hahambaşı'nın statüsü ve bu mevkinin tarihçesi hakkında, bkz. bu kitapta, s. 66-70, 199.

46 Bkz. Haham Shelomoh ben Avraham HaKohen, *Responsa*, cilt 2 (Venedik, 1592), 145: 184a-b; Medina, *Responsa, Hoshen Mishpat*, 364:60a-b.

47 Bkz, örneğin, Yosef Caro, *Responsa, Avqat Rokhel*, 205:184a-b; Haham Mosheh mi-Trani, *Responsa* (Lvov, 1862), cilt 1, 181:17a-17b.

48 *Maktu* teriminin Osmanlı idari jargonundaki anlamı hakkında, bkz. Ö. L. Barkan, *Kanunlar* (İstanbul, 1943), cilt 1, 480 (ayrıca bkz., indeksteki anlamı); A. Cohen ve B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1978), 98-99; A. Cohen, *Jewish Life under Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 21, 96; H. Inalcik, "L'empire ottoman", *Studies in Ottoman Social and Economic History* içinde (Londra: Variorum, 1985), II, 101; a.g.e., "Military and Fiscal Transportation in the Ottoman Empire, 1600-1700", a.g.e., II, 333-34. Tanım için, bkz. a.g.e. ve D. Quataert, ed., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 999.

49 İstanbul'da baş vergisinin hesaplanma ve toplanma şekli hakkında, bkz. bu kitapta s. 26-27. Kişi başı verginin hesaplanışı ve toplanması hakkında bilhassa bkz. Cohen, *Jewish Life under Islam*, 20-24.

50 Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 56-58.

51 Hacker, "The Chief Rabbinate," 241-42.

52 *Kâhyalık* mevkisi ve bu mevkideki kişi hakkında, bkz. bu kitapta, s. 70-74.

53 *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* (İstanbul), cilt 3/16: 58. Belgenin İbranice bir çevirisi Gerber tarafından yayımlanmış, Gerber, *Economic and Social Life*, 81.

54 Bkz. yukarıda, 50. referans.

55 Hacker, "The Chief Rabbinate," 241-42.

56 P. Konortas, "Considérations ottomanes au sujet du statut du patriarcat orthodoxe de Constantinople (XV^{e}-XVI^{e} siècles): quelques hypothèses," *Communications grecques présentées au VI^{ème} congrès international des études du sud-est européen, Sofia: 30 Août-5 Septembre 1989* (Atina: Comité national grec des études du sud-est européen. Centre d'études du sud-est européen, 1990), 214-26; aynı yazar, "Les rapports juridiques entre le patriarcat orthodoxe de Constantinople et l'empire ottoman (1453-1600): problèmes d'approche", *Questions et débats sur l'Europe centrale et orientale* 4 (Paris: Groupe de travail sur l'Europe centrale et orientale, Maison des sciences de l'homme, Décembre 1985), 149-87; aynı yazar, "Les contributions ecclésiastiques 'patriarchike zeteia' et 'basilikon charatzion': Contribution à l'histoire économique du patriarcat oecuménique aux XV^{e} et XVI^{e} siècles", *Acts du colloque international d'histoire: économies méditerranéennes, équilibres et intercommunications XIII^{e}-XIX^{e} siècles* (Atina: Centre de recherches néohelleniques. Fondation national de la recherche scientifique, 1986), 217-55. Fetihten hemen sonra Osmanlı yönetimi ile İstanbul Yahudi cemaati arasındaki ilişkiler hakkında kendisiyle yaptığım uzun tartışmalar yoluyla beni aydınlattığı için P. Konortas'a teşekkür borçluyum.

57 Konortas, "Considerations", 218-19; aynı yazar," Les rapports", 159-60.

58 Bkz., Hacker, "Chief Rabbinate", s. 241'de dile getirilen şüphe.

59 Hekim Yakub hakkında, bkz. bu kitapta, s. 200-203.
60 Birincisi baş vergisi.
61 Medina, *Responsa, Hoshen Mishpat*, 364:60a.
62 Konortas, "Considerations", 219.
63 Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 89, 92; aynı yazar, *Hicri On-Birinci Asırda İstanbul Hayatı* (İstanbul, 1933), 11.
64 Medina, *Responsa, Hoshen Mishpat*, 370: 62b-63a.
65 Gerber, *Economic and Social Life*, 120.
66 M. Rozen, "Strangers in a Strange Land: The Extraterritorial Status of Jews in Italy and the Ottoman Empire in the Sixteenth to Eighteenth Centuries", A. Rodrigue, ed., *Ottoman and Turkish Jewry* içinde (Bloomington IN: Indiana University Press, 1992), 126-36; Haham Mosheh mi-Trani, *Responsa* (Lvov, 1862), cilt 2, 21:7b-8a.
67 Rozen, "Strangers", 136; T. Gökbilgin, "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgeleri," *Belgeler* 2 (1964): 161.
68 Rozen, "Strangers," 136-37; E. Alberi, *Relazioni degli ambasciatori veneti al senato* (Floransa, 1840), cilt 1, 274. Osmanlı İmparatorluğu ile Venedik arasındaki ilişkilerde Yahudi tüccarların rolü ve ekonomik ve siyasi zemin hakkında, ayrıca bkz. B. Arbel, "Venice and the Jewish Merchants of Istanbul in the Sixteenth Century, a.g.e., *Trading Nations, Jews and Venetians in the Early Modern Period* içinde (Leiden: Brill, 1995), 13-28.
69 Rozen, "Strangers," 137-38; Gerber, *Economic and Social Life*, 91; Arbel, "Venice and the Jewish Merchants," 13-28; a.g.e., "The Pandora's Box of Hayim Saruq's Bankrupcy," *Trading Nations* (bkz. yukarıda 68. referans), 95-144.
70 Rozen, "Strangers", 141-43; G. Ruscelli, *Lettere dei principi* (Venedik, 1581), 177-78.
71 Rozen, "La vie économique", 331-32 ve notlar kısmındaki kaynakça. Bu ilişkiler hakkında daha fazla bilgi için bkz. bu kitapta, s. 98-99.
72 Bkz. J. R. Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", B. Braude ve B. Lewis, ed., *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içindeki kaynakça, cilt 1, 124, 1. referans. Ayrıca bkz. A. Levy, *The Sephardim in the Ottoman Empire* (Princeton: The Darwin Press, 1992), 19, 21; S. J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (New York: New York University Press, 1991), 25-36.
73 Hacker, "Ottoman Policy"; a.g.e., "The Sürgün System," 1-65.
74 Hacker, "Ottoman Policy"; a.g.e., "The Sürgün System," 17.
75 Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, ed. M. Benayahu, S. Simonsohn ve A. Shmuelevitz (Kudüs, Tel Aviv Universitesi & Ben-Zvi Enstitüsü, 1976), cilt 1, 213, 218, 239.
76 Haham Yosef Sambari, *Sefer Divrei Yosef*, der. S. Shtober (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1994), 248, 252-53, 257. Bkz. J. R. Hacker, "The Chief Rabbinate"teki tartışma, s. 227, 7-8. referanslar; a.g.e., "The Sürgün System", 6-8. *Sürgün* ve İspanyol göçmenlerin kabullenilmesi konusunda hem Capsali, hem de Sambari'nin görüşlerini devam ettiren tarihçiler için, bkz. A. Danon, *Yosef Da'at* (Edirne, 1888), cilt 1, 14; cilt 4, 57-58; Rozanes, *History of the Jews*, cilt 1, 21-22, 44, 60; Galante, *Les Juifs*, cilt 1, 119-20, 123; Levy, *The Sephardim*, 6. Her ne kadar *sürgün* ve onun olumsuz anlamı bu araştırmada hafifletilmişse de, yazar İspanyol sürgünler ile Osmanlı Devleti'nin karşılaşmasından ortaya çıkan ürünün, 19. yüzyılda netleşen şekliyle renkli bir tasvirini verir (a.g.e., 1-3) ve Yahudi-İspanyol yerleşimini daha dengeli bir biçimde değerlendi-

rir. Danon'un Rozanes'in ve Galante'nin üslubunda coşkulu bir tasvir, Shaw, *The Jews*, 29-34 içinde görülebilir.

77 Bkz., örneğin, Levy, *The Sephardim*, 21-28; Shaw, *The Jews*, 29, 31, 33; Benbassa ve Rodrigue, *Les juifs*, 66. İmparatorluğa Yahudi katkısının Batı Avrupalılar cephesinden değerlendirilmesine bir örnek olarak, bkz. Nicolaus de Nicolai, *Navigations et pérégrinations Orientales* (Lyon, 1568), 149. Karşılaştır: Capsali, *Seder Eliyau Zuta*, cilt 1, 240.

78 Medina, *Responsa, Yoreh De'ah* 124:6a. Ayrıca bkz. a.g.e., *Orah Hayim*, 5:2b. Medina'nın Osmanlı Devleti'yle ilgili yorumuna ilişkin bir tartışma için, bkz. Rozen, "Strangers," 125-26 ve 7. referans. Ayrıca bkz. Levy, *The Sephardim*, 19 ve referanslar.

79 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 40:108-109.

80 Milano'daki Ambrosia Kütüphanesi, 126 (SUP) (35), İbranice Elyazmaları Fotoğraflama Enstitüsü'nde mikrofilm, Kudüs Milli Üniversite Kütüphanesi, 12037. Daha fazla kaynak için, bkz. M. Z. Benaya, *Mosheh Almosnino of Salonika. His Life and Work* (İbranice) (Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, 1996), 150, 4. referans.

81 Üçüncü bölüm –*Extremos y Grandezas de Constantinopla*– için, bkz. bu kitapta s. 397, 8. not.

82 *History of the Ottoman Kings*, 1-50.

83 A.g.e., 51-164.

84 A.g.e., 1.

85 A.g.e., 32.

86 Haham Ya'aqov ben Asher, *Arba'at ha-Turim* (İstanbul, 1504), yayınevi amblemi-nde; Haham Yizhaq Alfasi, *Halakhot* (İstanbul, 1509), cilt 2, kitabın sonunda. Başka örnekler için, bkz. A. Ya'ari, *Hebrew Printing at Constantinople* (İbranice) (Kudüs, 1967).

87 Örneğin, bkz., Haham Yeshu'ah ben Yosef HaLevi, *Halikhot 'Olam* (İstanbul, 1510).

88 Bkz. H. Shirman, "A Collection of Poetry from Turkey in the National Library" (İbranice), *Qiriyat Sefer* 12 (1935-1936): 393; T. Be'eri, "Shelomo Mazal-Tov and the Beginning of Turkish Influence on Hebrew Poetry" (İbranice), *Pe'amim* 59 (1994): 68-69. Ayrıca bkz. bu kitap, s. 445, 22. not.

89 Bkz. bu kitapta, s. 98-99.

III GÖÇ VE BİR CEMAATİN DOĞUŞU ROMANİOTLAR (Sayfa 45-49)

1 İnalcık, *The Ottoman Empire*, 141-45; a.g.e., "L'empire ottoman," 85; *EI²*, "Istanbul" maddesi; *İslam Ansiklopedisi*, "Istanbul" maddesi. H. Lowry, "From Lesser Wars to the Mightiest War: The Ottoman Conquest and Transformation of Byzance Urban Centers in the Fifteenth Century", A. Bryer ve H. Lowry, ed., *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society* içinde, (Birmingham ve Washington: University of Birmingham ve Dumbarton Oaks, 1986), 261-74; Hacker, "Ottoman Policy", 118-21, 124-25; a.g.e., "The Ottoman System of Sürgün and Its Influence on the Jewish Society in the Ottoman Empire" (İbranice), *Zion* 55 (1990): 27-59 ve oradaki referanslar; a.g.e., "The Sürgün System", 1-23.

2 B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, 14, 43-44; R. Krautheimer, *Three Christian Capitals: Topography and Politics* (Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1983), 41-68. Ayrıca bkz. Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 152:48b: "Burada, Konstantiniye'deyiz: Roma'nın büyük bir metropolü."

3 Mizrahi ve Yeruşalmi isimleri Doğulu bir kökene işaret eder. Romaniotların *mazhor*'undaki Haham Eli'ezer HaQalir'in *piyutum*'u bir Aşkenazi etkisine işaret eder (D. Goldschmidt, "The *Mahzor* Romania" [İbranice], *Sefunot* 8 [1964]: 210). 15. yüzyıl İstanbul'unda İtalyan kökenli Yahudiler olduğunu bilsek de, Osmanlı sicilleri, Kovulma öncesinde böyle bir kongregasyonun varlığına dair hiçbir kanıt içermez. Karşılaştırın: Haham Yosef Colon, *Responsa* (Venedik, 1519), 83:84h, 86:88a ile Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 178-80 ve Hacker, *The Jewish Community of Salonika*, 81-84 içindeki tartışma. Epstein'ın kitabındaki listede, Aşkenaziler de dahil Kovulma-öncesi kongregasyonların üyelerinin *sürgün*ler arasında göründüğüne dikkat edin. Bu şunu gösterir ki, Kovulma'ya kadar, Romaniot olmayan diğer göçmenler var olan kongregasyonlara katılmış, ancak bazı sebeplerle kendi özgün kimliklerini korumuşlardır. Ayrıca bkz. Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali*, 27-30.

4 Haham Yosef Taitazaq, *Responsa*, ed. M. Benayahu (Kudüs, 1987), 57:219-22.

5 Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 111-14.

6 Haham Shelomoh ben Avraham HaKohen, *Responsa*, cilt 2 (Venedik, 1592), 145:103b-105b. *Avarız* olağandışı vergiler için kullanılan genel bir terimdir. Diğer *angaryalar* için, bkz. bu kitapta s. 32.

7 Kovulanların ilk dalgasının İstanbul'a yerleşimi hakkında, bkz. Rozanes, *History of the Jews*, cilt 1, 60-62. 1497 yılı boyunca şehre gelen kovulanların sayısı hakkında, bkz. a.g.e., 62, 55. referans. Rozanes'in hesaplamasına göre, bu dönemde imparatorluk topraklarına 7.000-8.000 göçmen girmiştir ki, İstanbul'a ulaşmış olanların sayısı için 2.000-3.000 makul bir tahmin olacaktır. Bunların kaçının şehirde kalarak oraya yerleştiklerini bilmiyoruz. Ayrıca bkz. bu kitapta s. 51-53. İber Yarımadası'ndan gelen Yahudilerin Osmanlı topraklarına kitlesel göçü hakkında, bkz. Haham Yizhaq Abravanel, *Commentary on the Book of Ezechiel* (İbranice) (Pesaro, 1520), 20. Bölüm ve Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 218. Göçebelikleri ve ailelerinin başlarına gelenler yüzünden çektikleri sıkıntılar hakkında, bkz. Shelomoh Ibn Verga, *Shevet Yehudah*, ed. A. Shohat (Kudüs: Bialik Enstitüsü, 1947), 120-25; J. R. Hacker, "Pride and Depression: Polarity of the Spiritual and Social Experience of the Iberian Exiles in the Ottoman Empire" (İbranice), M. Ben-Sasson, R. Bonfil ve J. R. Hacker, der., *Culture and Society in Medieval Jewry: Studies Dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben Sasson* içinde (Kudüs: Zalman Shazar Center, 1989), 2-68; a.g.e., "The Sephardim in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century: Community and Society" (İbranice), H. Beinart, ed., *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy* içinde (Kudüs: The Magnes Press, 1992), 472-73.

8 1492'de Portekiz'e giden sığınmacıların ve 15. yüzyılın son yıllarıyla 16. yüzyılın başlangıç yılları arasında diğer Portekiz Yahudilerinin başlarına gelenler hakkında, bkz. Hacker, "Pride and Depression," 543-44; I. Tishhi, *Messianism in the Time of the Expulsion from Spain and Portugal* (İbranice) (Kudüs: Zalman Shazar Center, 1985), 24-30; M. Benayahu, "The Sermons of Rabbi Yosef h. Meir Garson as a Source for the History of the Expulsion from Spain and the Sephardi Diaspora" (İbranice), *Michael* 7 (1981): 47-48, 132-33, 143, 180; Ibn Verga, *Shevet Yehudah*, 120, 125; Z. Baron, *The Expulsions from Spain and Portugal as Reflected in Rabbi Abraham Saba's Commentaries (1474-1516)* (İbranice) (Kudüs: The Biblical Institute for the Promotion of Original Scholarship of the Lifshitz College, 1993), 35-46, 56.

9 Benayahu, "Sermons of Rabbi Garson", 135, 143-44, 149-50, 192-93; Tishbi, *Messianism*, 33-52; Hacker, "Pride and Depression", 545; Ibn Verga, *Shevet Yehudah*, 122.

10 Portekiz'de Engizisyon'un kuruluşu hakkında, bkz. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, 318-27. Portekizli göçmenler ve zihniyetleri hakkında, bkz. M. Rozen, "Collective Memories and Group Boundaries: The Judeo-Spanish Diaspora Between the Lands of Christendom and the World of Islam," *Michael* 14 (1997): 35-52, özellikle 45-52.

11 Rozanes, *History of the Jews*, cilt 1, 238-62; Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali*, 26-41; Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 20-22.

12 Hacker, "Ottoman System," 69-72. Karşılaştırın: Bu kitapta s. 14-15 ve s. 49-53.

IV DEMOGRAFİ (NÜFUS BİLEŞİMİ) (Sayfa 51-56)

1 Ö. L. Barkan "Research on the Ottoman Fiscal Surveys", M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East* içinde (Oxford: Oxford University Press, 1970), 168, hane başına beş üye katsayısını kullanmıştır. L. Erder daha düşük rakamlar ileri sürerek, hane başına üç-dört kişi verir (a.g.e., "The Measurement of Preindustrial Population Changes: The Ottoman Empire from the Fifteenth to the Seventeenth Century", *MES* (1975): 284-301. A. Cohen ise 16. yüzyılda Kudüs'teki bir hane için altı katsayısını kullanmıştır, (a.g.e., *Jewish Life under Islam*) 15-16. H. İnalcık, belli bir katsayı ile çarpılmış hane halkı sayılarına dayanan hesaplamaların farazi niteliğini özetleyerek anlatır, H. İnalcık, *Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1600*, a.g.e. ve D. Quataert, ed., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde, vol. 1, 17-20. Karşılaştır: Yerasimos, "Book Review", 342-43.

2 Bkz. bu kitapta, s. 179.

3 A. Cohen, *Jewish Life under Islam*, 28-35, karşılaştırın: Barkan, "Ottoman Fiscal Surveys", 168.

4 Avigdor Levi'nin *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton NJ: The Darwin Press, 1992, 4'teki görüşü buna zıt, Akyalçın'ın "Jewish Communities in the Making," 4 ise bu görüşü destekler nitelikte.)

5 Yerasimos, "Book Review". 342-43.

6 Karşılaştırın; yukarıda, 4. Bölüm, s. 51, 14. dipnot. Akyalçın, ("Jewish Communities in the Making," 14-15) İstanbul'daki Yahudilerin sayısı konusunda Yerasimos ile aynı görüşü savunarak, Kovulma'dan sonra İspanya ve Portekiz'den yalnızca 900 ailenin başkente yerleşmiş olduğunu ekler. Akyalçın, Osmanlı kaynakları dışındaki kaynaklara referans veren araştırmacıların verdiği daha yüksek rakamları alıntılamasına rağmen, bunlar arasındaki çelişkileri çözme yönünde herhangi bir çaba göstermez.

7 M. Rozen, "Public Space and Private Space among the Jews of Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Turcica* 30 (1998): 336-37.

8 Örneğin, 1623 yılına ait *TCBA, MM* 286, pek çok girişin sonunda eklemeler ve eksiltmeler içerir. Değişikliklerin sonda yapılmış olması, nihai rakamların bir uzlaşmadan ortaya çıkmış olup, *defter*in gerçek bir düzeltmeden geçirilmesinden kaynaklanmadığına işaret eder. Aynı durum 1603 yılına ait *MM* 2060'ta da görülür. Sicillere yansıdığı kadarıyla, 17. yüzyılın ilk yarısında *kendi gelen*lerin sayısında yapılan azaltma, vergileri düşürme amacıyla yapılan bu tür "düzeltmelerle" açıklanabilir.

V CEMAATİN COĞRAFİ TARİHİ OSMANLI FETHİNDEN SONRA ROMANİOT YERLEŞİMİ
(Sayfa 57-62)

1 Yérasimos, "La communauté", 122.

2 Harap Pol Yaşan sinagogu (oranın yerlisi Yahudiler tarafından *Pulyasan* diye telaffuz edilir) Balat'ta hâlâ ayaktadır ve Pol Hadaş, oralı bir sanatkârın atölyesi olarak hizmet vermektedir. Pol Yaşan'ın avlusuna açılan kapının bulunduğu yerin bir resmi için, bkz. M. C. Varol, *Balat, faubourg juif d'Istanbul* (İstanbul: Editions Isis, 1989), 10. resim. Ayrıca bkz. Pervititch, *Plan d'assurance, Corne d'Or-Balat*, 27. ve 30. resimler.

3 Araştırmaların kaynaklarıyla ilgili ayrıntılar için bkz. Tablo 1 (a, b, c, d, e, f).

4 İnalcık, "Ottoman Galata", 48-49.

5 Bugün Yeni Cami-Eminönü'nün bulunduğu mahalledeki Karayim merkezi hakkında bkz. A. Danon, "Documents Relating to the History of the Karaites in European Turkey," *JQR* 17 (1926-27): 197-98, 252-55, 277-80; A. Galante, *Les juifs de Constantinople*, 1. basım. (İstanbul, 1941) *Histoire* içinde, cilt 1, 167-70. Galante, II. Mehmed döneminde oluşturulan ve 1495'te kopyalanan *vakıf* sicilinden alıntı yapar. Topkapı Sarayı arşivinde yer alan 16\1141 no. lu bu kayıt, T. Öz tarafından da değerlendirilmiştir, T. Öz, "Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmed II Fatih", *Istanbuler Mitteilungen* 4 (İstanbul, 1935): 25-28.

6 Bu yerleşimin varlığı hakkında kabullenilmiş görüşler için, bkz. İnalcık, "Ottoman Economy," 513; Heyd, "Jewish Communities," 311.

7 A.g.e. Ayrıca bkz. 15. yüzyıl sonlarının Osmanlı sicillerine dayalı olarak, şehirdeki Yahudi yerleşimine dair ayrıntılı bir tasvir, Akyalçın, "Jewish Communities in the Making," s. 70-71.

8 Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki (971-1003 /1563-1596)*, ed. M. İpşirli (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989), cilt 1, 217. Yerasimos ("Book Review", 344-345) benim Selaniki Mustafa Efendi'nin *History* adlı eserinde geçen yangını 1569 yangını olarak tanımlamama karşı çıkıyor ve bunun 1588 yangını olduğunu öne sürüyor. Ancak, Selaniki'nin yazdıkları dikkatle okunduğunda, onun *History* eserinin, kendisinin bürokraside çalıştığı dönem boyunca toplamış olduğu, bazıları baştan savma düzenlenmiş olan ve bazılarında, burada olduğu gibi, bir olayla ilgili ayrıntıların başka bir olaya atfedildiği kâğıtlar ve notları temel aldığı görülür. (Karşılaştırın: Minna Rozen ve Benjamin Arbel, "Great Fire in the Metropolis: The Case of the Istanbul Conflagration of 1569 and its Description by Marcantonio Barbaro", *Mamluk and Ottoman Societies: Studies in Honour of Michael Winter* içinde, ed. David Wasserstein ve Ami Ayalon (New York: Routledge, 2005) s. 138-139. Dahası, Yerasimos'un –benim 1569 yangınıyla karıştırdığımı iddia ettiği– yangının tarihini 19 Nisan 1588 olarak vermesi hatalıdır. Söz konusu yangın gerçekte 7 Nisan 1589'da çıkmıştır.

9 Bkz. Yérasimos, "La communauté", 121-25.

10 Bu mahalleler hakkında, bkz. Galante, *Histoire*, cilt 1, 25-27. (Balık Pazarı yakınında) Arabacılar Meydanı'nda oturan Yahudiler hakkında bkz. Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 74:39a. Bu mahalle hakkındaki daha sonraya ait kaynaklar için, bkz. John Sanderson, *The Travels of John Sanderson in the Levant 1584-1602*, ed. W. Foster (Londra, 1931), 81; Eremya Çelebi Kömürciyan, *Istanbul Tarihi* (İstanbul: Eren, 1988), 9, 11, 14-15, 91; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, cilt 1 (İstanbul, 1896), 413-14; karşılaştırın: A. Refik Altınay, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı* (İstanbul, 1930), 88.

11 Balat'ta hâlâ görülebilecek (çoğu harap haldeki) sinagoglar, yalnızca dış kapısı kalmış olan Kal de Selanik; hâlâ işlevini görse de çok kötü durumda olan Yanbolu; 1890'da yanarak yerle bir olan ve 1929'da yerine şimdi garaj olarak hizmet veren bir okul binasının yapıldığı Veria (Veroia Karaferye); 1992'de yeniden inşa edilen Okhrida (Okhri); harap durumdaki Çana; harap durumdaki Kastorya; harap durumdaki Iştipol (Iştip) sinagoglarıdır. Bazılarının resimleri, M. C. Varol, *Balat* içinde bulunabilir, resim 11, 18, 25-28, 35-36, 43-45, 52, 57-58. Ayrıca bkz. Pervititch, *Plan d'assurance*, 27., 30. resimler.

12 Yérasimos, "La communauté", 109.

13 A.g.e. bkz. makalenin sonundaki harita.

14 Samatya'daki Rum merkezi hakkında, bkz. D. Kuban, *Istanbul-An Urban History: Byzantion, Constantinopolis, Istanbul* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1996), 51, 98-99, 137, 151, 199, 305, 400. R. Janin (*Constantinople byzantine: Developpement urbaine et répertoire topographique* [Paris: Institut Français d'Études Byzantines] [2nci basım], 327) ve D. A. Miller (*Imperial Constantinople* [New York, NY: John Wiley & Sons, 1968], 77), erken Bizans dönemi Yahudi mahallesinin yerinin bugün Yedikule olarak bilinen bölgeyle bir olduğunu belirtirler, zira onlara göre, burası idam edilen suçluların gömüldükleri yerdi ve ipek boyama ve deri tabaklama işleriyle çevreyi kirlettiği düşünülen Bizans Yahudileri için buranın uygun bir yer olacağı düşünülmüştü. Ancak her iki yazar da bu varsayımlarını destekleyecek önemli deliller sunamıyorlar.

15 Diaspora Araştırma Enstitüsü, *Documentation Project of Turkish Jewry* [bilgisayara işlenmiş veritabanı] (Tel Aviv: Tel Aviv Universitesi) (aşağıda: *TAU Documentation Project*).

16 Galante, *Histoire*, cilt 1, 169.

17 Yérasimos, "La communauté", 111. İpsamodia'nın, Yahudilerin İstanbul'a nakledildikleri, bilinmeyen bir şehir olduğu şeklindeki Yerasimos tezine katılmıyoruz. (a.g.e., 113).

18 Bu kongregasyon 1688 sayımında görünüyor. Bkz. Heyd, "Jewish Communities", 301; Gerber, *Economic and Social*, 117-19.

19 Mahallenin gelişimi sırasında Yahudi mezarlığının yıkılması hakkında, bkz. Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 80-81, 85. Bizans dönemi boyunca Kasımpaşa'da bir Yahudi mahallesi bulunması olasılığı hakkında, bkz. Galante, *Histoire*, cilt 1, 25. Ayrıca bkz. Z. Ankori'nin, Pera, Galata ve Kasımpaşa isimlerinin yabancılar tarafından sık sık karıştırıldığı yönündeki tezi (*Karaites*, 146).

20 Danon, "The Karaites", 192-93, 282. Karayimin bu mahalledeki antik kökenleri hakkında, ayrıca bkz. a.g.e., 284-87, 291-92. P. G. İnciciyan, Karaköy semtinin, ismini, Yeni Cami inşa edildiğinde Hasköy'e nakledilmeden önce burada oturan Karayimden aldığını savunur (*18. Asırda İstanbul*, çev. H. D. Andreasyan [İstanbul, 1976], 23, 50). Öte yandan, Karayim de dahil Galata Yahudileri gerçekten de fetihten sonra başka yerlere nakledilmiş olsa da, İnciciyan'ın Eminönü'ndeki Yeni Cami ile Galata'dakini karıştırdığı anlaşılıyor: Dolayısıyla, bu son kullanım, Karayimin 15. yüzyıl ortasından beridir Hasköy'de yerleşik olduklarının bir kanıtı olamaz. Karaköy isminin kaynağı hakkında, bkz. bu kullanımın Türkçedeki Karaköy (kara köy) ile bağlantılı olan Pera'daki Karayim varlığının hatırasını yansıttığını savunan Ankori (*Karaites*, 144). Bir diğer tez için, bkz. C. A. Arseven, *Eski Galata ve Binaları* (İstanbul: İstanbul Kütüphanesi Yayınları, 1989), 44. 1595-97 sayımı Edirne Karayim kongregasyonunun büyükçe bir kesiminin Hasköy'de oturduğunu gösterir (Yérasimos, "La communauté", 114).

21 Bu döneme ait okunabilir ve üzerine tarih yazılı 805 mezartaşının 40'ında Aşkenazi soyadı vardır (*TAU Documentation Project*).

22 Bkz. Yérasimos, "La communauté", 124.

23 İnalcık, "Ottoman Economy", 514 ve ilgili referanslar; Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 178. Ayrıca bkz. Minna Rozen ve Benjamin Arbel, "Great Fire in the Metropolis: The Case of the Istanbul Conflagration of 1569 and its Description by Marcantonio Barbaro", *Mamluk and Ottoman Societies: Studies in Honour of Michael Winter* içinde, ed. David Wasserstein ve Ami Ayalon (New York: Routledge, 2005) s. 157.

24 Nicolaus de Nicolai, *Navigations*, 77. Karşılaştırın: bu kitapta, s. 58-61.

25 J. Chesneau, *Le voyage de Monsieur d'Aramon...*, ed. Ch. Schefer (Paris, 1887), 32.

26 1595-97 sayımı kayıtlarında, Kuruçeşme'de 27, Kuzguncuk'ta 3, Ortaköy'de 6 ve Arnavutköy'de 4 Yahudi aileden söz edilir. (Yérasimos, "La communauté", 119). Kuruçeşme hakkında, bkz. Haham Şemuel de Uzida, *Igeret Shemuel, a Commentary on the Book of Ruth* (İbranice) (İstanbul yakınında Kuruçeşme: Reina Nasi Printing House, 1597). Ayrıca bkz. Ya'ari, *Hebrew Printing*, 144-46. Belvédère'de basılan kitaplarda olasılıkla Ortaköy'ün adı geçer. Karşılaştırın: Yérasimos, "La communauté", 113 ve 125. S. 113'te Yerasimos Kuruçeşme ile Sırbistan'daki Bela Palanka'yı birbirine çok benzetir; s. 125'te, burayı Boğazdaki yeni yerleşim yeri olarak tanımlar. Eremya Çelebi de, 16. yüzyıl ortalarındaki Balat'ı anlatırken, İstanbul'daki diğer Yahudi yerleşim yerlerinden söz eder: Hasköy, Beşiktaş, Ortaköy, Kuruçeşme, Kuzguncuk, Üsküdar ve Çengelköy (Eremya Çelebi Kömürciyan, *İstanbul Tarihi*, 19). Ortaköy hakkında, bkz. a.g.e., 40-41. Ortaköy'deki en kayda değer yerleşim 17. yüzyılda gerçekleşti. Kuzguncuk'taki en eski hulgu, semt mezarlığındaki 1562 tarihinden kalma bir mezar taşıdır. (Galante, *Histoire*, cilt 1, 305).

27 Bkz. bu kitapta ss. 225-226. Ayrıca bkz. Hayim Sulam'ın 1619'da Ortaköy'de ölüm döşeğinde yazdığı, meşru *mülk* (özel mülk) statüsündeki büyük bir evden söz edilen vasiyeti; komşuları bir başka Yahudi olan Moşe İbn Yaiş ve Kostanda aslında bir Rumdu (Haham Yehiel Bassan, *Responsa*, 82:54a). Bir sayfiye yerindeki bir kongregasyon hakkında, bkz. Haham Eliyabu Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim* (Venedik, 1657), 70:119b (bu kitapta 12. belge). Evliya Çelebi, 17. yüzyılda Osmanlı ileri gelenlerinin kıyı sarayları arasında, şekerci Yahudi'nin ve Yahudi Yizhak'ın *yalı*larını sayar. (*Seyahatname*, cilt 1 [İstanbul, 1896], 451).

VI ÖRGÜTLENME MODELLERİ OSMANLI ŞEHRİ VE YAHUDİ CEMAATİ
(Sayfa 63-85)

1 Kent örgütlenmelerinin yapısı hakkında, bkz. İnalcık, *The Ottoman Empire*, 150-51; H. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt 1 (Oxford: Oxford University Press, 1969), 276-81; *EI*², "İstanbul" maddesi.

2 Karma mahalleler hakkında, bkz. Bassan, *Responsa*, 82:54a; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, cilt 1, 451; İhn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 74:39a; Haham Yosef Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1 (Kudüs, 1959), 122:280-81; Gerber, *Economic and Social Life*, 15-16, 94-95; Yérasimos, "La communauté", 118-20. Osmanlıların aynı coğrafi alandaki farklı dinsel gruplara birbirinden ayrı mahalleler muamelesi yaptığı, Yahu-

dilerin oturduğu kent birimlerini hem *mahalle* hem de *cemaat* diye adlandıran Osmanlı belgelerinden de anlaşılabilir. (bkz. aşağıda 11. not).

3 Gerber, *Economic and Social Life*, 15-16; *EI²*, "Istanbul" maddesi; Düzdağ, *Şehülislam Ebusuud Efendi Fetvaları*, 94-95; Habam Eliyabu HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 113:71a (bu kitapta 3. belge). Bkz., bu kitapta, s. 385, 8. not.

4 İnalcık, *The Ottoman Empire*, 150-62; Lewis, *Istanbul*, 115-27; Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, cilt 1, 281-90; G. Baer, "Guilds in the Middle Eastern History", M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East* içinde (Oxford: Oxford University Press), 11-30; a.g.e., "The Administrative, Economic and Social Function of Turkish Guilds", *International Journal of Middle Eastern Studies* 1 (1970): 28-50. Osmanlı döneminde Kudüs'teki lonca sistemi hakkında, bkz. A. Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 101-105; S. Faroqhi, "The Guilds as a Focus of Historiographical Debate", H. İnalcık ve D. Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 586-93. Ayrıca bkz. Y. Barnai, "Jewish Guilds in Turkey in the Sixteenth to the Nineteenth Centuries" (İbranice) N. Gross, ed., *Jews in Economics* içinde (Kudüs: Zalman Shazar Center, 1985), 133-46.

5 Barnai, "Jewish Guilds", 134-38; V. B. Mann, *A Tale of Two Cities* (New York, 1982), 134; H. Gerber, "The Jews in the Economic Life of the Anatolian City of Bursa in the Seventeenth Century: Notes and Documents" (İbranice), *Sefunot* 1 (1980): 257-70, özellikle s. 260'taki, İstanbul ipekçiler loncasının Müslüman başkan yardımcısı ve Yahudi *kethüda*'dan söz edilen 1634 tarihli 6. no.'lu belge.; a.g.e., "On the Jewish Community in Istanbul in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" (İbranice), *Pe'amim* 12 (1982): 34, 36-38; a.g.e., *Economic and Social Life*, 105-106.

6 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 67:50b.

7 16. yüzyıl İstanbul'undaki lonca sisteminin genel bir tasviri ve Yahudilerin katılımı hakkında, bkz. R. Mantran, "Le milieu urbain et social à Istanbul, les gens des corporations", *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs (XVI^e et XVII^e siècles)* içinde (Paris: Hachette, 1965), 119-21 (R. Mantran, *L'empire ottoman du XVI^e au XVIII^e siècles, administration, économie, société* [Londra: Variorum Reprints, 1984] içinde yeniden basıldı). Lonca sisteminde iç (Yahudi) ve dış (Müslüman) kurallar arasındaki ilişki hakkında, bkz. H. Gerber, "Enterprise and International Commerce in the Economic Activity of the Jews of the Ottoman Empire in the Fifteenth to Seventeenth Centuries" (İbranice), *Zion* 43 (1978): 45-47. 16. yüzyılda İstanbul'da bir Yahudi tüccar loncası hakkında, bkz. Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 37:105. Bassan'da (*Responsa*, 2:1b-2a) söz edilen kâr amacı gütmeyen dernek 16. yüzyılda kurulmuştu ve muhtemelen isimsiz bir Yahudi loncasının sosyal faaliyetlerini temsil ediyordu.

8 Haham Moshch Almosnino, *Extremos y Grandezas de Constantinopla* (Madrid, 1638), 57-58. Bu kitap, *History of the Ottoman Kings*'in birinci ve ikinci kısımlarının bir çevirisidir ve üçüncü kısmın birinci bölümünün başlığı *Extremos y Grandezas de Constantinopla* olup, kitabın ismi de buradan gelir. Ladino dilindeki metin İspanyolcaya, yazarın imzasının olmadığı daha sonraki bir elyazmasından çevrilmiştir. Çeviri Oran şehrinde, Ya'aqov Cansino tarafından yapılmıştır (bkz. Benaya, *Mosheh Almosnino*, 165-68). Karşılaştırın: Bu kitapta s. 391, 80. not.

9 1540 ve 1544'teki Romaniot kongregasyonlarının listesi için, bkz. S. Yerasimos, "La fondation d'Istanbul ottomane," Seven Centuries of Ottoman Architecture içinde,

ed. N. Akın, A. Batur, ve S. Batur (İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları, 2001), s. 207 (Tapu Tahrir sicilleri, TCBA Maliyeden Mudevver 210 ve 240 temel alınmış). Bunların İstanbul'a transfer sırası hakkında, bkz. Yerasimos, a.g.e., s. 212.

10 Bkz. Türkçe *mahalle* kelimesini İbranice metinde İbranice harflerle yazarak kullanmış olan Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 122:280. Ayrıca bkz. bu kitapta s. 211-212.

11 Bkz., örneğin, Tablo 1'de alıntılanan *cizye defterleri* ve *TCBA, MM* 14393 (1595), 14932 (1609), 3661 (1691-2) ve diğer pek çok örnek; bunların hepsinde, kongregasyonlardan *cemaat* ve Yahudi toplumunun tamamından *taife* (birlik) olarak söz edilir. Yahudilerin ikamet yerlerini belirten tek sicil olan 3661'in bile başında, "*Cemaat taife-i Yahudiyan nefer Istanbul zimre-i evlâ sakine-i Balat ma' Fener*" (Tavan vergi mükellefleri olarak sınıflandırılmış olup Balat ve Fener'de oturan Yahudi cemaatinin kongregasyonlarına mensup bireyler) sözleri yer alır. *Mahalle* ve *cemaat* arasındaki benzerliğe gönderme yapan önemli bir kaynak, Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 122:280'dir: Bu belge, bir cinayetin işlendiği yere yakın bir mahallenin sakinlerine verilen para cezasıyla ilgilidir: "Bu bölgede, [cesedin bulunduğu yerdeki] dükkânlara yakın olan iki *mahalle* vardır ve bu *mahalle*lerle Yahudilerin yaşadıkları diğer tüm mahalleler Türklerle karışıktır, zira *mahalle* denen şey kendi ibadetlerine göre bir araya geldikleri yerdir, buna *mahalle* derler ve bu topraklarda yaşayan tüm Yahudiler Türklerle karışık olup böyle bir şey olduğunda tüm *mahalle*yi, Yahudileri, Rumları ve Türkleri, o *mahalle*de yaşayan herkesi sorumlu tutarlar, burada *mahalle* dedikleri şeyin anlamı budur."

12 Bu memurların varlığına dair kanıtlar, Haham Eliyahu Mizrahi, *Responsa*, 15:32-35 (bu kitapta 5. belge); 57:176-92 (bu kitapta 12. belge); 82:261-62 (bu kitapta 6. belge); HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 158:81a (bu kitapta 2. belge); Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 72:126a, içinde görülebilir. Ibn Hayim her ne kadar İber Yarımadası kökenli olsa da, bu sorunun bir Romaniot kongregasyonu tarafından sorulmuş olduğu anlaşılıyor. Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 20:15b 16b; S. Assaf, "Addenda to the Instructions of Haham Mosheh Capsali" (İbranice), *Sinai* 5 (1939-1940): 485-86; Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 40:47a; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 1:1a; 128:60b (bu kitapta 17. belge).

13 Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 81-83, 219.

14 Haham David Conforti, *Qore ha-Dorot* (Berlin, 1845), 28b.

15 Haham Yosef Sambari, *Divrei Yosef*, Paris ms. *Alliance Israélite Universelle* H 130 A, 70b; *Sefer Divrei Yosef le-R. Yosef Sambari*, ed. S. Shtuber (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1994), 248-49; 385.

16 Hacker, "Chief Rabbinate", 228.

17 Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 84-85, 128-29. Bkz. Bu kitapta s. 275.

18 A.g.e., 219.

19 Hacker, "Chief Rabbinate", 230-31 (Mizrahi, *Responsa*, 66:214'ü temel alıyor). Burada eklemek gerekir ki, İstanbul cemaatinin Yahudi günahkârları hapse atma hakkı, 19. yüzyılın başında halen yürürlükteydi. *Casa Negra* (kara ev) denilen Yahudi hapishanesinin, erken 19. yüzyıl belgelerinde adı geçmektedir. Balat'ta o semtin hahamının evinin yakınına yer alan bu bina, bugün de hâlâ o şekilde tanıtılmaktadır. (Muhterem H. D. Leeves tarafından yazılmış mektuplardan alıntılar, 7. 11. 1826, *British and Foreign Bible Society Report* (1827), 60-61.

20 Bkz. bu kitapta s. 26-33.

21 Farklı bir yorum için, bkz. Hacker, "Chief Rabbinate", 239.

22 Bkz. bu kitapta s. 66.

23 Karşılaştırın: Hacker, "Chief Rabbinate", 229-30, 249.

24 S. Assaf, "Responsa and Letters from Haham Moshch Capsali" (İbranice), *Sinai* 3 (1939): 195-96.

25 Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 83, 129. Bkz. bu kitapta, s. 275.

26 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 150:83b-84a.

27 Bkz. Haham Eliyahu Capsali, *No'am ve-Hovlim, Wolves that Savage Benjamin: The Book "Beauty and Bands" by Rabbi Eliyahu Capsali* içinde (İbranice), ed. M. Benayahu (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1990), 77-78.

28 Haham Eliyahu Capsali'ye göre, daha önce adı geçen ulak, Moşe 'Esrim ve-Arba'a, söz konusu mektupları Haham Yosef Kolon'a getiren kişiydi; Haham Moşe Kapsali'nin bu ulak adına Haham Eliyahu Mizrahi'ye müdahale ettiğine bakılırsa, bu durum şaşırtıcı görünüyor. (A.g.e., 78).

29 Colon, *Responsa*, 83:88a.

30 Bkz., örneğin, Mizrahi, *Responsa*, 82:261 (bu kitapta 6. belge).

31 Bkz. bu kitapta s. 401, 55-57. notlar.

32 Haham Eliyahu Capsali, *No'am ve-Hovlim*, 78.

33 A.g.e., 78-80. Colon-Capsali sürtüşmesinin tamamı için, bkz. Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali*, 26-41. Ayrıca bkz., Hacker, "Chief Rabbinate", 245-46. Hacker, Moşe Kapsali'nin yalnızca İstanbul kongregasyonlarının hahambaşısı olduğu sonucuna varır. Tüm kaynaklar, sürtüşmeli durumlarda Kapsali'nin otoritesinin belirleyici olduğunu açıkça beyan ettiklerinden, Hacker'in söyledikleri okuyucu için biraz şaşırtıcıdır: "(pek çok kongregasyonda hahamlar olduğundan) onun nasıl olup da onların hepsinin hahamı olduğu ve görevinin ve otoritesinin mahiyetinin ne olduğu belirsizdir." (a.g.e., 246).

34 Bkz. bu kitapta s. 400, 44. not; s. 401, 58. not.

35 Tarihleri kesin olarak belirtmek güçtür. Bu olayları anlatan Haham Eliyahu Mizrahi, birkaç yıl sonra, kovulan cemaatlerden birçok bilginin şehre geldiğini yazmıştır. Ancak bu bilgi yalnızca bunların 1492 ile 1498-1500 yılları arasında bir tarihte (Haham Moşe Kapsali'nin öldüğü zaman) geldiklerini gösterir. Başka bir deyişle, bu olaylar 1490-91 ile 1497-99 arasındaki herhangi bir zamanda gerçekleşmiştir. Kapsali'nin ölümü hakkında, bkz. aşağıda 147. referans; karşılaştır: Mizrahi, *Responsa*, 57:192 (bu kitapta 12. belge).

36 Mizrahi, *Responsa*, 57: 176-92 (bu kitapta 12. belge); Yosef Beghi, *Igeret Qiryah Ne'emanah*, 308, 313-14. Haham Yeşaya Misini hakkında, bkz. bu kitapta s. 202.

37 Mizrahi, a.g.e.; Beghi, a.g.e., 308-15.

38 İnalcık, *The Ottoman Empire*, 152-53.

39 Moşe Kapsali'nin ölüm tarihi hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 55:214. Bu *responsum* Portekiz'deki zorla din değiştirmelerden geçmişteki bir olay olarak söz ediyor; buna göre *responsum*, en erken 1497'de yazılmış olsa gerek; Kapsali'den yaşayan biri değilmiş gibi söz edilmesi de Kapsali'nin ölüm tarihinin 1498 ile 1500 yılları arasında olduğuna işaret. Ayrıca bkz., Hacker, "Chief Rabbinate", 248, 108. referans. Haham Eliyahu Mizrahi'nin *rav ha-manhig* olarak görev süresi hakkında bkz. a.g.e., 251-52 ve karşılaştırın: Bu kitapta, s. 82-84.

40 *Kâhya* Şa'alti'el hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 15:32-35 (bu kitapta 5. belge); Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 62-66. Epstein, Şa'alti'el'in faaliyetini ta 1503'e dayandırır (a.g.e., 65). Şa'alti'el'in İber Yarımadası kökenli olduğu tezini de herhangi bir belgeye dayandırmaz (a.g.e., 62). On yıllık bir sürede İber Yarımadası'ndan gelen gruptan Türkçeyi o kadar akıcı kullanabilen ve Osmanlı sarayıyla o şekilde iş bağlantıları kurabilmiş birinin çıkması pek muhtemel görünmüyor.

41 1600/1 yılına ait bir belge, Rabinik cemaat adına bazı Karayimi Müslüman mahkemesine çağırmış olan Rabinitlerin *kâhyası* Şemuel ben Moşe'den söz eder. (Danon, "The Karaites", 264-65). 1690 tarihli bir belgede, kongregasyonlardan vergilerin toplanmasında *memunim*'e yardım etmekle görevli olan, İstanbul Yahudi cemaatinin *cemaat başıları* ve *kethüdalarından* bahsedilir. Bu tanım her ne kadar Sa'altiel'in işiyle bazı benzerlikler taşısa da, ikisi arasında çok büyük bir fark vardı. *Kethüdalar* kongregasyonlar arasında dağılmıştı ve seküler liderlerden daha alt mevkideydiler (Gerber, *Economic and Social Life*, 124-25). Kaynaklar, bunların Yahudi iltizamcıların defterlerini denetlemekle sorumlu olduklarına dair bir şey söylemiyor. Aslında, bunların görevinin Gerber tarafından yapılmış İbranice tercümesi *-shetadlanim* (arabulucular ya da lobiciler)–sözcüğün Türkçe karşılığı olan "idarecilerden çok daha yerindedir. Rabiniklerin *kâhyasının* 1747-8 yılları arasındaki faaliyeti hakkında, bkz. Danon, "The Karaites", 292-95.

42 Bkz., örneğin, Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 81-83.

43 Mizrahi, *Responsa*, 91:281 (bu kitapta 1. belge).

44 Bkz. aşağıda, 46. not. Hacker'in ("Chief Rabbinate", 243) bu mevkiye verilen imparatorluk onayıyla ilişkili olarak yalnızca Haham Moşe Kapsali'nin adı geçtiği iddiası da buna göre düzeltilmelidir. Bkz. Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 57-61; Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali*, 62-70; karşılaştırın Hacker, "Chief Rabbinate", özellikle 236-43. Ayrıca, Eliyahu HaLevi'nin unvanı ve mevkiinin Osmanlılar tarafından onaylanması hakkında, bkz. Haham Shemuel de Medina, *Responsa, Hoshen Mishpat*, 364:59b-61b. n.

45 Haham Moşe Kapsali'nin *sürgün*ler ve sonradan gelen Sefardiler üzerinde otorite kurma çabaları hakkında, bkz. Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali*, 26-61; Hacker, "Chief Rabbinate", 243-50. Haham Eliyahu Mizrahi'nin statüsü hakkında, bkz. a.g.e., 251-54; karşılaştırın: Bu kitapta s. 82-84-95. Hüküm vermesi için Mizrahi'ye başvuran Sefardiler ve Sicilyalılar hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 7:23, 13:29, 15:32 (bu kitapta 5. belge), 69:236, 81:260. Sefardilerin Karayime felsefe öğretme konusunda *hahamim*lerinin hükmüne uyma hakkı konusunda, bkz. a.g.e., 57:192 (bu kitapta 12. belge). Mizrahi'nin tüm cemaat adına yaptığı faaliyetler hakkında, bkz. a.g.e., 91:281 (bu kitapta 1. belge). Onun İspanyol sürgünler adına yaptıkları hakkında, bkz. a.g.e., 66:214.

46 Haham Eliyahu Mizrahi, 1521'de, *Tosafot 'Al SM"G* (Addenda to *Sefer Mizvot Gadol* [Büyük Emirler Kitabı]) adlı eseri yayımlandığında hayattaydı. (Ya'ari, *Hebrew Printing*, 84). *Sefer ha-Mispar* (Sayı Kitabı) adlı eseri, ölümünden sonra, 1533'te basıldı (a.g.e., 90). Karşılaştırın: Haham Benyamin ben Matatya, *Responsa, Benyamin Ze'ev* (Venedik, 1539) 248:346b; Haham Mosheh Alashqar, *Responsa* (Sabbioneta, 1554), 8:11a.

47 Haham Eliyahu HaLevi'nin görev süresi hakkında, bkz. Hacker, "Chief Rabbinate", 252-53; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, Önsöz (oğlu Benyamin tarafından yazılmış): "[Haham Eliyahu Mizrahi'nin] ruhu istirahate kavuştuktan sonra, hahamımızın güneşi göğe yükseldi ve şerefiyle yeryüzünü aydınlattı. Mevkii ve yetkisi ona bir imparatorluk emriyle verilmişti. Hahamın etüd evinde oturan yaşlı bir adam onun hukuki hükümlerini derleyerek bir araya topladı." Ayrıca bkz. a.g.e., 9:18a, 158:82b-83a (bu kitapta 2. belge); M. Benayahu, *Copyright Authorization and Imprimatur for Hebrew Books Printed in Venice* (İbranice) (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü & HaRav Kook Enstitüsü, 1971), 215-16; karşılaştırın: HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 168:92a; 217:113a (1533 tarihinden). 1511'de HaLevi İstanbul'da yayım-

lanan ilk Romaniot dua kitabını derledi. (Ya'ari, *Hebrew Printing*, 68.) Onun imzası, nişanlı kızlar ve danslarla ilgili 1534 nizamına imza atan hahamlar listesinin en başında yer alır. (Matatya, *Responsa, Benyamin Ze'ev*, 305:441a.) 1539'da aynı nizam, yalnızca Haham Menahem bakhar Şemuel Kabuli tarafından imzalanmıştır (a.g.e., 308:442a).

48 Matatya, *Responsa, Benyamin Ze'ev*, 308:442a. 1542'de ölülere okunan rahmet duasında, Kabuli'nin adı geçiyordu (Kapsali, *No'am ve-Hovlim*, 102).

49 Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 40:47a. Ayrıca bkz. Benayahu, *Copyright*, 215-17; Matatya, *Responsa, Benyamin Ze'ev*, 407:627a-629b.

50 Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 3:42b.

51 *Memunim*'in *kâhya* ya da hahambaşı karşısında yaşadığı serbestiye bir örnek olarak, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 15:32-35 (bu kitapta 5. belge); yine de, bu olaya mahsus olmak üzere, İber Yarımadası'ndan gelen cemaatlerin liderlerinin onlarla işbirliğine gitmiş olabileceği hesaba katılmalıdır. Ayrıca bkz. a.g.e., 57:176 (bu kitapta 12. belge).

52 A.g.e., 57:176-92; 66:214. Bkz. Hacker, "Chief Rabbinate", 246-47.

53 Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 1:1a (bu kitapta 7. belge). Ayrıntılar için, bkz. bu kitapta, s. 132-133.

54 Bkz. Tablo 1(c); Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 72:176-82; Haham Moşe mi-Trani, *Responsa*, 337:62b-63b; Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 40:46b.

55 Tablo 1(c); Mizrahi, *Responsa*, 13:29 (bu kitapta 4. belge).

56 Tablo 1(c); Mizrahi, *Responsa*, 81:260.

57 Tablo 1(c); Mizrahi, *Responsa*, 7:23. Hacker'ın, Messina adlı kongregasyonun aslında adını Trakya'daki Mesene'den (Misinli) almış bir Romaniot kongregasyonu olduğu iddiasına katılmıyorum. Kongregasyonun *kendi gelen*'lerin bir parçası olması, üyelerinin İstanbul'a fetihten sonra kendi özgür iradeleriyle gelmiş oldukları varsayımıyla açıklanamaz. *Kendi gelen*ler arasında hiçbir Romaniot kongregasyon bulunamaz. Öte yandan, Sicilyalı Yahudiler, Kovulma'dan da önce, fethedilmiş Osmanlı topraklarına yerleşmek üzere ferdi olarak göç etmişlerdir. Üstelik bu kongregasyonun adı *defter*lerde Arapça harflerle yazılıdır (مسينه) ki bu da spekülasyona yer bırakmamaktadır. (J. R. Hacker, "Some Letters on the Expulsion of the Jews from Spain and Sicily" (İbranice), E. Etkes ve Y. Salmon, ed., *Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and the Modern Period, Presented to Professor Jacob Katz on his Seventy-Fifth Birthday by his Students and Friends* içinde (Kudüs: The Magnes Press, 1980), 72-73; karşılaştırın: Heyd, "Jewish Communities", 303.

58 Tablo 1 (c); Mizrahi, *Responsa*, 69:236.

59 Tablo 1(c). Bkz. İber Yarımadası'ndan göçen ve İtalyan kongregasyonların yanı sıra Aşkenaziler: *sürgün*den *kendi gelen* kategorisine geçmiş olan Katalan, Calabria'lı ve Tchana da dahil, İstanbul'a kendi özgür iradeleriyle gelmiş olanların (*kendi gelen*) hepsinin eksiksiz bir listesi, (Haham Eli'ezer de Toledo, *Mishnat Rabbi Eli'ezer* [Selanik, 1852], 185b) ve sonradan onlardan ayrılan kongregasyonlar için alıntılanan kaynak.

60 *Kâhya* Şa'alti'el aforozunu hükümsüz kılmak için Eliyahu Mizrahi'nin hükmünü imzalayan hahamlar arasında belli ki, Romaniot olmayan kongregasyonların bazı hahamları ve yanı sıra, Mizrahi'nin öğrencileri de vardı. (Mizrahi, *Responsa*, 15:34-35 [bu kitapta 5. belge]). İmzacılardan biri olan Haham Avraham Ibn Ya'iş'in, aynı zamanda bir kongregasyon lideri olduğu anlaşılıyor; bunu, onun *sivlanot* (nişanlı bir erkeğin müstakbel nişanlısına yolladığı hediyeler) konusunda Mizrahi'ye sunmuş olduğu soruya dayanarak çıkarabiliriz. (Mizrahi, *Responsa*, 17:43-49). Ayrıca bkz. İspan-

yol *hahamim*'in Şabat gününde giydikleri bir tür eşarp olan *sudar*'ın giyilmesi konusundaki tartışma (Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali*, 46-54 ve kaynakça); Hacker, "Chief Rabbinate", 248-50. Sonraki kuşaklarda, Haham Yehoshu'a Zonzin, Mayor Kongregasyonunun *haham* and Haham Yosef Ibn Lev, Senyora Kongregasyonu hahamı olmuştu (Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 40:46b). Ayrıca bkz. HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 153:79a; Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 23:53a, 72:186a; Haham Moşe mi-Trani, *Responsa*, cilt 2, 337:62b.

61 Ailesi hakkında, bkz. bu kitapta, s. 35-36 ve s. 208, 232, 237.

62 Sicilya kongregasyonunda *nikhbadim* hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 69:236. Adı bilinmeyen bir İspanyol kongregasyonundaki *behirim* hakkında, bkz. Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 7:45a. Bir başka kongregasyondaki *nikhbadim* hakkında, bkz. a.g.e., 23:53a. Bir başka kongregasyondaki *nivrarim* hakkında, bkz. a.g.e., 63:104b. Mayor Kongregasyonu'ndaki *ma'amad* hakkında, bkz. Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 40:46b. Geruş Kongregasyonu'ndaki *ma'amad* hakkında, bkz. Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 72:182.

63 Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 20:15b, 22:17a; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 113:71a; Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 2:2a.

64 Mizrahi, *Responsa*, 9:24-25, 13:29 (bu kitapta 4. belge); Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 118:57a; Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 71:119b (bu kitapta 11. belge).

65 *Hazakot* hakkında, bkz. Rozanes, *History of the Jews*, cilt 3, 339-48; Benayahu, "Ascamot about Hezqat Hahazerot, "Habbatim vehahanuyot in Salonika and the Juridical Decisions of R. Yosef Taitazaq and his Contemporaries" (İbranice), *Michael* 9 (1985): 57, 62-64; Haham Avraham HaLevi, *Responsa, Ginat Veradim*, cilt 2 (İstanbul, 1716), *Hoshen Mishpat*, 6. 1:153a-154b. İber Yarımadası'ndan göçen kongregasyonların hahamlarının istişareleri hakkında, bkz. Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 40:46b.

66 Mizrahi, *Responsa*, 15:32-33 (bu kitapta 5. belge). Öte yandan, bundan da eski bir tarihte, *hazakot* çıkarıldığında var olan İspanyol kongregasyonlarının bir araya gelip mevzuat üzerinde fikir birliğine varmış olmaları zorunluydu. (Bkz. bu kitapta s. 21, yukarıda 64. not, bu kitapta s. 85).

67 1561 genel matrah değerlendirmesi hakkında, bkz. Haham Moshch mi-Trani, *Responsa*, cilt 2, 337:62b-63b; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 72:176-82. *Rav akçesi* ile ilişkili olarak matrah belirlenmesi hakkında, bkz. Medina, *Responsa, Hoshen Mishpat*, 364:59b-61b; karşılaştır: B. Lewis, "On a Historical Document in the Responsa of Haham Shemuel de Medina", (İbranice), *Melila* 5 (1955): 169-76; a.g.e., "The Privilege Granted by Mehmed II to His Physician", 550-63.

68 Bkz., örneğin, Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 83-85; karşılaştırın: Gerber, *Economic and Social Life*, 89-90; küçük farklar için, Danon, "The Karaites", 256-57, 264-65.

69 Rozanes, *History of the Jews*, cilt 1, 26-33; Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali*, 42-45; Hacker, "Chief Rabbinate", 246-47.

70 Tablo 1 (e, f).

71 İstanbul'daki Romaniot kongregasyonlar arasındaki iç çekişmelerin değinildiği kaynaklar için, bkz., Mizrahi, *Responsa*, 46:175; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 59:46a (bu kitapta 8. belge); 96:61b; 112:70b (bu kitapta 9. belge).

72 Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 40:46b ve bu kitapta s. 78-80.

73 Mizrahi, *Responsa*, 13:29 (bu kitapta 4. belge).

74 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 72:176-82; Haham Moshch mi-Trani, *Responsa*, cilt 2, 337:62b-63b.

75 Bu tür bölünmelerin örnekleri için, bkz. Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 2:2a ve yukarıda 71. not. İstanbul'da anonim bir kongregasyonun, taraf değiştirmelerini önlemek için üyelerini yalnızca kongregasyonun sinagogunda ibadet etmeye zorlama çabaları hakkında, bkz. Ibn Yahya, *Tumat Yesharim*, 86:45b. 1535 yılı civarında Aşkenazi kongregasyonu içindeki şiddetli ihtilaflar hakkında, bkz. a.g.e., 198:99a.

76 Bkz. yukarıda 72. ve 73. notlar. Ayrıca bkz. Ihn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 63:104b; Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 10:10h (bu kitapta 10. belge).

77 Yérasimos, "La communauté", 118.

78 Bkz. bu kitapta s. 72-76.

79 Mizrahi, *Responsa*, 15:32-35 (bu kitapta 5. belge); 57:176-92 (13. belge); 85:270 (19. belge).

80 Bkz. bu kitapta s. 76, 77, yukarıda 59. referans.

81 Yosef Hamon hakkında, bkz. bu kitapta s. 205-206, 208.

82 Mizrahi, *Responsa*, 24:63-74.

83 Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 71:119b (bu kitapta 11. belge).

84 Bkz., örneğin, bu kitapta s. 78-81'de alıntılanan kaynaklar.

85 Kordova Kongregasyonunun iskambil oyunlarına karşı çıkan sözleşmesinin yalnızca bu kongregasyonun üyeleri için geçerli olduğu hükmü hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 13:29-30 (bu kitapta 4. belge). Sefardi ve Romaniot âdetleri arasındaki farklılıkların tartışmalı olduğu kanuni düzenlemelerin etkililiği hakkında (hunlar İstanbul'daki tüm kongregasyonlar, hatta imparatorluktaki tüm cemaatler arasında bir uzlaşma sağlanmasına bağlıydı), bkz. Mizrahi, *Responsa*, 17:48-49. Ancona limanını boykot eden anlaşmanın geçerliliği konusunda çıkan şiddetli anlaşmazlık hakkında, bkz. Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 12:12b-17b; 39:44b; 40:45h-47a.

86 *Hazaqot* ve kuralları hakkında, bkz. bu kitapta s. 21.

87 Benayahu, "Ascamot", 57, 62-64; Haham Avraham HaLevi, *Responsa, Ginat Veradim*, cilt 2, *Hoshen Mishpat*, 6. 1:153a-154b.

VII ETNİK GRUPLAR ARASINDA İLİŞKİLER (Sayfa 87-99)

1 Hacker, "Pride and Depression", 571-79; M. Rozen, "Individual and Community in Jewish Society in the Ottoman Empire: Salonika in the Sixteenth Century", A. Levy, ed., *The Jews of the Ottoman Empire* içinde (Princeton: The Darwin Press, 1994), 217-20.

2 *Kendi gelen*lerin, *sürgün*lerin hareket özgürlükleri üzerindeki sınırlamalar yüzünden onlarla evlenmeye isteksiz davranmaları hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 1:1a (bu kitapta 7. belge).

3 İnalcık, "Ottoman Galata", 97. Söz konusu sayım döneminde burada hiçbir Yahudi olmadığından, Galata dikkate alınmamıştır.

4 R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle* (Paris, 1962), 44-47.

5 D. Panzac, *La peste dans l'empire ottoman, 1700-1850* (Louvain: Editions Peeters, 1985), 276.

6 Et tedariki konusundaki çekişme bakkında, bkz. Mizrabi, *Responsa, Mayim 'Anuqim*, 22:17a. Sefardi bilginlerin cumartesi günleri *sudar* (bir tür eşarp) takmaları konusundaki tartışma bakkında, bkz. Hacker, "Chief Rabbinate", 243-44, 248. İlk İber yerleşimciler Habam Kapsali'nin bunu yapmamaları yönündeki talebine uydular, ancak bu babamın ölümünün bemen öncesinde oldu (tabmini 1497); daba sonra gelenler bu talebi reddettiler. Habam Mizrabi'nin, İber bilginlerinin öğretileri onunkinden farklıysa, onların da onun bükümlerine boyun eğemeyecekleri gerçeğini kabullenmesi bakkında, bkz. Mizrabi, *Responsa*, 57:192 (bu kitapta 12. belge). Öte yandan, Sefardi babamlar işlerine geldiğinde onun görüşünü soruyor ve boşlarına giderse, büküm Sefardi âdetlerine aykırı da olsa –bir kadının, kocasından nefret ettiği beyanına (*mais 'alai*) dayanarak boşanmasının mümkün olup olamayacağı sorusundaki gibi– onu kabulleniyorlardı. İber âdetleri buna izin verdiği halde, Romaniot âdeti bunu yasaklıyordu ve yeni göçmenler yerel kuralı kabul ettiler (Mizrabi, *Responsa*, 28:77 ve bu kitapta, s. 164). Bkz. bu kitapta, Maskut Skandalı bakkındaki tartışma, s. 82-83, 162.

7 Halevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 38:36a.

8 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 68. Dua kitabı, el yazısıyla yazılmış önceki nüsbalar ve daba sonraki baskılar için ayrıca bkz. D. Goldsmitb, "Tbe *Mahzor* Romania" (İbranice), *Sefunot* 8 (1964), 205-236.

9 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 102-103.

10 İbn Lev, *Responsa*, cilt 2, 72:179.

11 *Hazakot*'un İstanbul nizamnamelerinde geçen yangın, 1539 yangını olsa gerek (Habam Avrabam Halevi, *Responsa, Ginat Veradim* [İstanbul, 1716], cilt 2, *Hoshen Mishpat*, 6. büküm, 1:153a-54b; karşılaştırın: Medina, *Responsa, Hoshen Mishpat*, 438:81b, burada yirmi altı yıl içinde (tabmini 1550-1580) üç büyük yangın olduğundan söz edilir. Ayrıca bkz. Benayabu, "Ascamot", 62-64. Yıllar içinde yangınlarla yerle bir olan bölgelerin baritaları için, bkz. N. Atasöy, "Tbe Survival of İznik Pottery in İstanbul", N. Atasöy ve J. Rabby, ed., *İznik* içinde (Londra: Alexandria Press & Thames and Hudson, 1989), 16-17.

12 *EI*[2], "İstanbul" başlığı altında; Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 91; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, cilt 1, 413-14; karşılaştırın: Danon, "Tbe Karaites", 277-80.

13 Romaniot-İber evliliklerindeki bu düşük oran, bu konuyla ilgili araştırmamın ileri safbalarında daba çok vurgulanmıştır (Bkz. *Encyclopedia of Hellenism*'de yayımlanacak yeni makalem "Tbe Jews of İstanbul in tbe Ottoman Era [1453-1923] from a Romaniot Perspective" [Atina: Tbe Foundation of tbe Hellenic World])

14 Bkz. Rozen, "Tbe Romaniot Perspective."

15 *TAU Documentation Project.*

16 Zonzin, *Responsa, Nafalah li-Yhoshu'a*, 40:46b.

17 A.g.e., 47a. Ayrıca bkz. bu kitapta, s. 98-99.

18 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Sefardi kültürü ve dilinin durumu bakkında, bkz. E. Benbassa ve A. Rodrigue, *Juifs de Balkans, espaces judéo-ibériques XIV^e-XX^e siècles* (Paris: Editions La Découverte, 1993), 174-98.

19 Mizrabi, *Responsa*, 47:123.

20 Matatya, *Responsa, Benyamin Ze'ev*, 78:141b. İlginçtir ki, Árta'da Romaniot bir babam olan Ze'ev ben Matatya, Habam Moşe Kapsali'nin ölümünden sonra onun *responsum*uyla karşılaşmış ve çelişkili bir fikir beyan etmiştir. O, yalnızca birbirleriyle evlenen, Şabat ve diğer emirlere olabildiğince uymaya çalışan Yeni Hıristiyanları Yabudilik dışında görebilenlere şaşırdığını ifade etmiştir. (74:140a; 75:141b-42b). Öte

yandan, Matatya daha sonra Putperestler Diyarında kalmış olan babaların oğullarına, Tevrat okumaya çağrıldıklarında ya da isimleriyle imza attıklarında ölmüş babalarının adlarını anmayı yasaklamıştır; böylelikle o da onlara karşı, Mizrahi ve Kapsali'ninkine benzer bir duygusal soğukluk sergilemiştir. (204:300a). Ayrıca bkz. Haham David Ha-Kohen mi-Qorfu, *Responsa* (İstanbul, 1537), 24:170a-80b; 9:87b-98b; 28:188a-94a.

21 Mizrahi, *Responsa*, 47:123-27.

22 Bu konuyla ilgili zengin kaynakça için, bkz., örneğin, A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre* (Madrid: Tauros, 1958); J. Hernández Franco, "Cultura de elites y estratificación social en la España Moderna. Aproximación metodológica a traves de los estatutos e informaciones de limpieza de sangre", a.g.e. (ed.), *Familia y poder. Sistemas de reproducción social en España (siglos XVI-XVIII)* içinde (Murcia: Universidad de Murcia, 1995), 81-100; A. Cabeza Rodriguez, "Grupos excluidos y formas de asimilación y reproducción social. El ejemplo de lá catedral de Palencia en la época moderna", a.g.e., 101-126; B. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition: Fifteenth Century Spain* (New York: Random House, 1992), 987-89; ayrıca bkz. dizindeki "racism" [ırkçılık] başlığı altında.

23 Medina, *Responsa, Orah Hayim*, 10:5b-7a.

24 Ayrıca karşılaştırın: Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 26:86-87.

25 Öte yandan, 1567'de Ferrera'da, Museviliğe yeni dönenlerin oluşturduğu bir cemaatin içinde bile, bir aile, nişanlısı İspanya'ya geri dönerek Hıristiyan bir kızla evlenmiş olan genç bir kızı azat etmesi için Fas hahamlarına başvurmuştu. (*Responsa, Matnot ba-Adam*, ed. Y. Boksenboim [Tel Aviv: Tel Aviv University, 1983], 132:205).

26 ZonZin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 39:45a.

27 Rozen, "Self-Definition"; a.g.e., "Collective Memories and Group Boundaries: The Judeo-Spanish Diaspora and the World of Islam," *Michael* 14 (1997): 35-52.

VIII TOPLUMSAL DAVRANIŞ KALIPLARI: AİLE (Sayfa 101-194)

1 H. Beinart, *The Expulsion of the Jews from Spain* (İbranice) (Kudüs: The Magnes Press, 1994), 232-40.

2 Beinart, *Expulsion*, 259-64; *Hashlamat Sefer ha-Qabalah le-Rabbi Avraham mi-Trutiel*, A. David, ed., *Two Chronicles from the Generation of the Spanish Exiles* içinde (İbranice) (Kudüs: The Zalman Shazar Center, 1979), 38-39; Haham Gedaliah Ibn Yahya, *Shalshelet ha-Qabalah* (Venedik, 1587), 115b, 116b; Haham Yosef ben Yehoshu'a HaKohen, *Divrei ha-Yamim le-Malkhei Zarfat u-Malkhei Beit Ottoman* (Sabionetta, 1554), 49a; Ibn Verga, *Shevet Yehudah*, 120-25.

3 II. Juan ile müzakereler ve Portekiz Yahudilerinin sonu hakkında, bkz. S. Usque, *Consolations for the Tribulations of Israel*, çev. M. A. Cohen (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1977), 200-201 (Portekizce orijinali, *Consolaçam as Tribulaçoens de Israel*, ilk olarak Ferrara'da, 1553'te basıldı); Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 221-23. Ayrıca bkz. A. David, "The Historiographical Work of Gedalya Ibn Yahya, Author of *Shalshelet ha-Qabalah*" içindeki tartışma (İbranice) (Doktora tezi, Kudüs İbrani Üniversitesi, 1976), 109-115; karşılaştırın: A. Marx, *Studies in Jewish History and Booklore* (New York, 1943), 86, 101; M. Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal* (Leipzig, 1867), 108-17; Z. Graetz, *History of the*

Jews (İbranice), çev. S. P. Rabinovitch (SPR), cilt 6 (Varşova, 1902-1908), 378-81; Tishbi, *Messianism*, 15-16, 25-36 ve referanslar. Ayrıca bkz. bu kitapta s. 392, 8.-10. notlar.

4 Çocukların São Thome'ye sürgün edilmesi hakkında, bkz. Ibn Verga, *Shevet Yehudah*, 125; Usque, *Consolations*, 201-202; Buaron, *Expulsions*, 38; Haham Avraham mi-Trutiel, *Hashlamat*, 37; Yosef HaKohen, *History*, 49a; Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 222; David, *Historiographical Work*, 111 ve referanslar.

5 Buaron, *Expulsions*, 38.

6 Usque, *Consolations*, 201-202; Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 222; R. J. Z. Werblowsky, "A Collection of Prayers and Devotional Compositions by Solomom Alkabetz" (İbranice), *Sefunot* 6 (1962): 152.

7 Haham Avraham mi-Trutiel, *Hashlamat*, 38-41; Buaron, *Expulsions*, 27-28, 35-43; Usque, *Consolations*, 200-201, 204; Haham Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, 223-29, 233-38; Gedalyah Ibn Yahya, *Shalshelet*, 115b; Tishbi, *Messianism*, 24-36; Benayahu, "Sermons," 143, 180.

8 Bkz. Buaron, *Expulsions*, 18.

9 Bkz., örn. Hacker, "Pride and Depression", 547-55; Benayahu, "Sermons", 202-203.

10 Bkz. bu kitapta s. 94-95; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 17:23b. Ayrıca bkz. S. Assaf, "The Marranos of Spain and Portugal in the Responsa Literature" (İbranice).

11 Bkz. bilhassa, Benayahu, "Sermons", 202-203'te alıntılanmış olan, Haham Avraham Şamsolo'nun Rumeli'de bir yerde verdiği vaaz.

12 Selanik'te geleneksel sosyal değerlerin sürdürülme çabaları hakkında, bkz. Rozen, "Individual and Community", 249-50. İstanbul'da aynı mesele hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 69:236; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 18:25a; Haham Yehoshu'a Zonzin, *Oznei Yehushu'a, Sermons*, (İstanbul, 1677), vaaz 59:91a-92b.

13 Hayatı ve eserleri hakkında, bkz. Haham Yizhaq Caro, *Sermons*, ed. S. Regev (Ramat-Gan: Bar Ilan University, 1995), 935. Ayrıca bkz. bu kitapta s. 440, 108. not.

14 A.g.e., *Sermons*, 1-10: 39-203.

15 Basit tefsir.

16 Ahlaki tefsir.

17 A.g.e., 11; karşılaştır: vaaz 11, "For Marriage, and also Dealing with Resurrection" (a.g.e., 204-213).

18 Benayahu, "Sermons", 180; Hacker, "Pride and Depression, " 547-64.

19 M. Rozen, "The Life Cycle and the Meaning of Old Age in the Ottoman Period", D. Porat, A. Shapira ve M. Rozen, ed., *Daniel Carpi Jubilee Volume* içinde (Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, 1996), 109-175. Araştırmalarını 18. yüzyıla girildiği dönemde Şam'da yaşayanların vasiyetleri konusunda yapan C. Establet ve J. Pascual da aynı sonuçlara varmışlardı ("Familles et démographie à Damas autour de 1700: quelques données nouvelles", D. Panzac, ed., *Histoire économique et sociale de l'empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)* içinde (Paris: Peeters, 1995), 436-37.

20 Gen. 2:18, 24; 1:28.

21 *Yevamot*, 62b.

22 A.g.e., 63b.

23 A.g.e., 63a.

24 Bkz. bu kitapta s. 104-105.

25 Tarihsel bir kaynak olarak homiletik Sefardi literatürü hakkında, bkz. J. R. Hacker, "The Sephardi Sermon in the Sixteenth Century-Between Literature and Historical Source" (İbranice), *Pe'amim* 26 (1986): 108-127.

26 *Berakhot*, 6b.
27 *Yevamot*, 63b-64a.
28 Haham Yizhaq Caro, *Sermons*, 11:204-13.
29 *Berakhot*, 6b.
30 *Yevamot*, 63b.
31 Haham Yizhaq Caro, *Sermons*, 15:242-52.
32 *Toledot Yizhaq, Exegesis on the Torah* (Kudüs: H. Vagshal Publishing, 1994), 45.
33 Evliliğin hedefi olarak üreme teması hakkında, ayrıca bkz. Haham Mosheh Almosnino, *Me'amez Ko'ah, Sermons* içinde (Venedik, 1588), 3:26a; Haham Yehoshu'a Benvenisti, *Oznei Yehoshu'a, Sermons* (İstanbul, 1677), 59:91a.
34 Bkz. örn., Haham Mosheh Almosnino, *Me'amez Ko'ah, Sermons*, 3:21-31 (Selanik); Haham Yehoshu'a Benvenisti, *Oznei Yehoshu'a, Sermons*, 59:91a (İstanbul'da basılmış, 1594) ve karşılaştırın: Rozen, "Life Cycle", 113.
35 16. yüzyıl Safed'inin en önemli çilecilerinden biri olan Haham El'azar ben Moşe Azikri, aslında İstanbullu bir ailedendi. Onunla aynı adı taşıyan ve aynı soydan olan bir akrabası 20 Kasım 1585'te İstanbul'da öldü ve Hasköy mezarlığına gömüldü. (*TAU Documentation Project*, Türkiye, Hasköy, mezartaşı 22MA, arazi 6-20B, film 565, 18. 1. 1989.) Azikri hakkında, bkz. *EJ*, "Azikri" maddesi ve orada aktarılan kaynakça; M. Benayahu, "The Repentance and Hasidic Societies in Safed Founded by Haham El'azar Azikri" (İbranice), *Ha-Arez Literary and Cultural Supplement*, 27. 3. 1964; M. Pachter, "The Life and Personality of R. El'azar Azikri According to His Mystical Diary" (İbranice), J. R. Hacker, ed., *Shalem* 3 (1981):127-48 içinde; a.g.e.; "The Land of Israel in the Homiletic Literature of Sixteenth-Century Safed" (İbranice), M. Halamish ve A. Ravitzky, ed., *The Land of Israel in Medieval Jewish Thought* içinde (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1991), 311-319.
36 Erkeği bu ölümcül günahtan korumanın bir yolu olarak erken evlilik hakkındaki kaynaklar için, bkz. Rozen, "Life Cycle", 113, 11. referans. Kişinin öz oğullarına saldırmak için bilhassa mezarlıklarda pusuya yatan kötü cinlerin yaratılmasında mastürbasyonun rolüyle ilgili olarak, bkz. M. Benayahu, *Ma'madot u-Moshavot, Studies in Memory of the Rishon le-Zion, R. Yitzhaq Nissim* (İbranice) (Kudüs: Yad ha-Rav Nissim, 1985), 65-104. Öteki taraftan gelen ve cenazeye katılanları yemek için pusuda bekleyen yedi kötü ruh inancıyla ilgili çok eski (MÖ 7. yüzyıl, hatta daha öncesine ait) kaynaklar için, bkz. D. Sperber, *The Customs of Israel* (İbranice) (Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1989), 29. bölüm, 217-21: "The Seven Bad Spirits and the Seven Stations in the Burial of the Dead."
37 Ruhun bedeni terk ederken içinden geçmek zorunda olduğu ateşten kapı. Haham Yizhaq ben Şelomo Ya'abez, *Torat Hesed* (Belvedere [İstanbul], 1593), Mezmurlar 127'de, 54b.
38 A.g.e., 15:12a.
39 Karşılaştırın: R. Lamdan, *A Separate People, Jewish Women in Palestine, Syria and Egypt in the 16th Century* (İbranice) (Tel Aviv: Bitan Publishers ve Tel Aviv Üniversitesi, 1996) 22-23. (İngilizce baskısında [Leiden: Brill, 2000], s. 16-17.)
40 Yahudileri desteklemenin ve güçlendirmenin bir yolu olarak Diasporadaki Yahudi eğitim sistemi için, bkz. S. Goldin, *Uniqueness and Togetherness: The Enigma of the Survival of the Jews in the Middle Ages* (İbranice) (Tel Aviv: Ha-Qibuz ha-Me'uhad ve Tel Aviv University, 1997), 44-66.
41 Ayrıca bkz. Almosnino, *Me'amez Ko'ah, Sermons*, 3:26a. Bkz. Rozen, "Life Cycle," içindeki tartışma ve kaynaklar, 114-15; karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 69-71. (İngilizce baskısında s. 24-27.)

42 Ayrıca bkz. bu kitapta, s. 102-106

43 Karşılaştırın: A. Duben, "Turkish Families and Households in Historical Perspectives", *Journal of Family History* 10 (1985): 81-88 ve ayrıca, C. Imber, "Women, Marriage, and Property: *Mahr* in the *Behcetu'l-Fetava* of Yenişehirli Abdullah", M. C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde (Leiden: Brill, 1997), 81-86. M. L. Meriwether yakın zamanda, 18. ve 19. yüzyıl Halep seçkinleri arasında şecere kavramının nasıl daha da güçlendiğini ve teoride (ve çoğu durumda pratikte de) esas olarak erkek soyunun önemli sayıldığını göstermiştir (*The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840* [Austin: University of Texas Press, 1999], 50-68).

44 G. Tillion, *The Republic of Cousins: Womens' Oppression in Mediterranean Society* (Londra: Al-Saqi Books, 1983). Karşılaştırın: Binyıllar perspektifinden Ortadoğu'da kadınların tarihine ilişkin yakın zamanlı bir araştırma (G. Nashat, "Women in the Middle East, 8,000 B. C. E. - C. E. 1800", a.g.e. içinde ve J. E. Tucker, *Women in the Middle East and North Africa: Restoring Women to History* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 5-72. Ayrıca karşılaştırın: J. E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1998), 150-51.

45 Bkz. örn. F. M. Göçek ve M. D. Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records", M. C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde (Leiden: Brill, 1997), 63; F. Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century", A. Al Azhary Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde (Syracuse NY: Syracuse University Press, 1996), 81-95; A. Abdal-Rahman Abdal-Rehim, "The Family and Gender Laws in Egypt During the Ottoman Period", a.g.e. içinde, 96-111; S. Ivanova, "The Divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Aga: Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia", a.g.e. içinde, 112-25; N. Hanna, "Marriage among Merchant Families in Seventeenth-Century Cairo", a.g.e. içinde, 143-54; Tucker, *In the House of the Law*. Şeriat mahkemesi ve onun erişilebilirliği çerçevesinde Osmanlı kadınına açık olanaklar hakkında daha fazlası için bu kitapta s. 114-115.

46 Erkekler için meşru evlilik yaşı hakkında, bkz. *Qidushin* 50b; Maimonides, *Yad ha-Hazaqah, Hilkhot Ishut*, 2:10, 4:7; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer, Hilkot Priyah u-Reviyah*, 1:3. Talmud'un kanonize edilmesinden sonraki evlilik prosedürlerinin genel bir incelemesi için, bkz. A. H. Freimann, *The Procedure of Betrothal and Marriage from the Canonization of the Talmud to Our Days* (İbranice) (Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1965).

47 *Qidushin*, 2a, 5b; *Ketubot*, 3a, *Tosafot "ada'ata"*; Maimonides, *Yad ha-Hazaqah, Hilkhot Ishut*, 3:2, 24; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer, Hilkhot Qidushin*, 27:1.

48 *Ketubot*, 7b, Rashi *"ve-asar lanu"*; 59a; Maimonides, *Hilkhot Ishut*, 10:1; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer*, 55:1, 6; *Mishnah, Ketubot* 4:5; *Ketubot* 48a-b; Maimonides, *Hilkhot Ishut*, 10:11, 12:1-4; *Shulhan 'Arukh* 55:1, 69:1-3.

49 Kız çocuklarının erişkinlik yaşı tanımı hakkında, bkz. Maimonides, *Hilkhot Ishut*, 2:2-3; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer, Hilkhot Me'un*, 155:12.

50 Ayrıca karşılaştırın: *Qidushin*, 64a; *Ketubot*, 22a.

51 *Qidushin*, 41a, ve bkz. Rashi, a.g.e.

52 Babası ya da velisi onun adına *kiduşin*'i kabul ettiği halde kendisini evlilikten kurtaran yaşı erişmemiş bir kızın durumu hakkında, bkz. *Gitin*, 64b; *Yevamot*, 107a-b; Maimonides, *Hilkhot Gerushin*, 11:1-4.

53 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 177; H. 'Abd al 'Ati, *The Family Structure in Islam* (Indianapolis IN: American Trust Publications, 1977), 62-63; R. Roded, *Women in Islam and the Middle East-A Reader* (Londra & New York: Tauris, 1999), 110-11. Ayrıca karşılaştırın: C. Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford CA: Stanford University Press, 1997), 175-78; İ. Ortaylı, "The Family in Ottoman Society", *Family in Turkish Society* içinde (Ankara: Turkish Social Sciences Association, 1985), 127-29; Imber, "Women, Marriage, and Property", 87-104; Abdal-Rehim, "The Family and Gender Laws", 98-100; Ivanova, "The Divorce", 114-116.

54 'Abd al 'Ati, *Family Structure*, 76-77; H. Motzki, "Child Marriage in Seventeenth-Century Palestine", M. K. Masud, B. Messick ve D. S. Powers, ed., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* içinde (Cambridge MA: Harvard University Press, 1996), 129-30.

55 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 161; Al-Marginani, *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, çev. Hamilton (Lahore, 1963), 36. Karşılaştırın: R. C. Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records-The Shari'a Court of Anatolian Kayseri, " *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975): 77-80; D. Ze'evi, *An Ottoman Century, The District of Jerusalem in the 1600s* (New York: State University of New York Press, 1996), 179-81; 'Abd al 'Ati, *Family Structure*, 76-78; a.g.e., 78, ayrıca karşılaştırın: Motzki, "Child Marriage", 139; Tucker, *In the House of the Law*, 47-51.

56 Imber, *The Islamic Legal Tradition*, 202.

57 Bkz. sonraki sayfalar. Karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 40-45 ve ilgili referanslar. İngilizce baskısında, 46-57. sayfalar ve ilgili referanslar.

58 Maimonides, *Hilkhot Ishut*, 3:19; *Hilkhot Isurei Bi'ah* 21:25; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer, Qidushin*, 37:8.

59 Rozen, "Life Cycle", 115, 118-19.

60 Bkz. örn. Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 40:43a.

61 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 10:18a, 169:93a; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 86:45b-46a, 130:61b; Haham Shelomoh ben Avraham HaKohen, *Responsa* (Selanik, 1586), cilt 1, 47: 72b; Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 40:42b; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 17:51, 43:123; Bassan, *Responsa*, 96:65b.

62 Lamdan, *A Separate People*, 40-45 ve ilgili referanslar. İngilizce baskısında, s. 46-57 ve ilgili referanslar.

63 H. Z. Raines, "Child Marriage in the Talmud" (İbranice), Z. Ravid, ed., *Z. Scharfstein Jubilee Volume* içinde (Tel Aviv: Scharfstein Jubilee Committee ve Hebrew Teachers Union in Israel, 1970), 191-200.

64 Bkz. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jewish People* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1952), cilt 3, 219.

65 R. S. Bagnall ve B. W. Frier, *The Demography of Roman Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 111-116; B. Shaw, "The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations", *Journal of Roman Studies* LXXVII (1987): 30-46; R. Katzoff, "The Age at Marriage of Jewish Girls During the Talmudic Period" (İbranice), M. A. Friedmann, ed., *Marriage and the Family in Halakha and Jewish Thought* içinde (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1997), 9-18.

66 W. Ward Fowler, *Social Life at Rome in the Age of Cicero* (Londra ve New York: Macmillan & St. Martin, 1965), 140; J. Gardner, *Women in Roman Law and Society* (Bloomington IN: Indiana University Press, 1986), 38-41; S. Treggiari, *Roman Marriage* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 39-42.

67 A. E. Laiou, "The Role of Women in Byzantine Society", a.g.e. içinde, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium* (Hampshire: Variorum, 1992), 235.

68 L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1992), 49, 71.

69 E. Power, *Medieval Women*, ed. M. M. Postan, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 23; S. Shahar, *The Fourth Order: A History of Women in the Middle Ages* (İbranice) (Tel Aviv: Tel Aviv University and Devir Publishing House, 1983), 121-22.

70 A.g.e., 161.

71 A. E. Kasdagli, *Land and Marriage Settlements in the Aegean: A Case Study of Seventeenth Century Naxos* [Venedik: Bizans ve Bizans Sonrası Araştırmalar İçin Hellenik Enstitüsü ve Kandiye Vikelea Belediye Kütüphanesi, 1999], 233-36.

72 S. D. Goitein bunun Yahudi aile formasyonunda marjinal bir özellik olduğu sonucuna varmıştır (*A Mediterranean Society* [Berkeley-Los Angeles-Londra: University of California Press, 1978], cilt 3, 76-79) ve M. A. Friedmann da aynı fikirdedir, M. A. Friedmann, "The Ethics of Medieval Jewish Marriage", S. D. Goitein, ed., *Religion in a Religious Age* içinde (Cambridge MA: Harvard University Press, 1974), 83-102; a.g.e., *Jewish Marriage in Palestine-A Cairo Geniza Study* (Tel Aviv and New York: Tel Aviv University, 1980-81), cilt 1-2, indeks, "Child Brides" maddesi; a.g.e., *Poligamy in Israel* (İbranice) (Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, 1986), indeks, "Nisuei qetinot" maddesi. Buna rağmen, A. Grossman tarafından bu konuda yapılan kapsamlı bir araştırma, bu tür evliliklerin tüm Yahudi Diasporasında baskın olduğunu kanıtlıyor ("Child Marriage in Jewish Society in the Middle Ages until the Thirteenth Century" (İbranice), *Pe'amim* 45 (1991): 98-107. Ayrıca bkz. I. A. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry* (New York: Yeshiva University, 1969), 278. J. Katz, alanında öncü çalışması "Marriage and Sexual Life among the Jews of the Close of the Middle Ages"de ([İbranice] *Zion* 10 [1945]: 21-54), 16. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna kadar Aşkenazi Yahudileri arasındaki evliliklerin *çok küçük* yaşta yapıldığını vurgulamıştır. Katz, Yahudi hukuk geleneğinde evlilik için ideal yaşın on üç ila on sekiz olduğunu belirtir, ancak bu iddiasını destekleyen belgeler sunmaz; erken yaşta evliliğin "herkesçe bilinen bir gerçek" olduğunu bildirir. (a.g.e., 22-23).

73 İslam hukukunda reşit olmayanların evliliği hakkında, bkz. 'Abd al 'Ati, *The Family Structure in Islam*, 76-78.

74 Grossman, "Child Marriage", 117; Lamdan, *A Separate People*, 45. (İngilizce baskısında s. 55.)

75 Ortaçağ Hıristiyan Avrupa'sında Yahudi toplumundaki çocuk evliliklerini sosyo-ekonomik bir temele dayandıran Grossman, Yahudi-Müslüman dünyasındaki çocuk evliliklerinin sıklığını, Müslüman toplumunun etkisine bağlamıştır (a.g.e., 117-18).

76 L. P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

77 Y. J. Seng, "Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul", G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety* içinde (New York: St. Martin's Press, 1999), 240-68; Zarinebof-Shahr, "Women".

78 İ. Ortaylı, "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı Araştırmaları* 1 (1980): 33-40.

79 Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records", 53-114.

80 H. Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa 1600-1700", *IJMES* 12 (1980): 231-44.

81 Ze'evi, *An Ottoman Century*, 173-90.

82 N. Hanna, "Marriage and Family Life in the 17th Century Cairo", D. Panzac, *Histoire économique et social de l'empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)* içinde (Paris: Peeters, 1995), 349-59; a.g.e., "Marriage among Merchant Families in Seventeenth-Century Cairo", A. Al Azhary Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde (Syracuse NY: Syracuse University Press, 1996), 143-54.

83 Establet ve Pascual, "Famille et démographie", 438-40. Suriye ve Filistin hakkında bkz. Tucker, *In the House of Law.*

84 M. Ertuğrul Duzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları* (İstanbul, 1972), s. 38, no. 38, 39, 40.

85 Bu konuda H. Motzki'nin gözlemlerini temel alıyorum ("Child Marriages", 129).

86 Roma döneminde kız çocuklarının evlendirilmesi, cinsel ilişkiyi ve doğumu erteleme amaçlı yapılıyordu (Suetonius, *Life of Augustus*, 34, L). Avrupalı soylular arasındaki çocuk evlilikleri feodal servetin istenmeyen taliplerden korunması amaçlıydı (Shahar, *The Fourth Order*, 121-22). 17. yüzyılda Naksos Adası'ndaki seçkin Yunan ailelerde çocuk evlilikleri de yine "doğru" eşi garantileme maksadıyla yapılırken (Kasdagli, *Land and Marriage*, 233-36), ortaçağ Aşkenazi Yahudileri arasında bu evlilikler erkeklerin uluslararası gezgin tüccarlar oldukları bir toplumda çocukların geçimini sağlamaya yönelikti (Grossman, "Child Marriage", 117-18). J. Katz, 16. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna dek Aşkenazi Yahudileri arasındaki erken evlilikleri ahlaki ideolojiye bağlayarak, günahtan kaçınmanın bir yolu olarak açıklar. Ona göre işlevsel etkenler önem bakımından ikincil konumdadır ("Marriage", 21-29).

87 Shahar, *The Fourth Order*, 160-61. Leon Battista Alberti, *Della famiglia* adlı risalesinde, bir erkeğin 25 yaşında evlenmesi gerektiğini söyler ve bunun için genç bir kız seçmesini tavsiye eder (G. A. Guarino, çev. ve ed. *The Albertis of Florence: Leon Battista Alberti's Della Famiglia* [Lewisburg: Bucknell University Press, 1971], 121-23).

88 Shahar, a.g.e.

89 Benzer bir eğilim 17. yüzyıl boyunca Naksos'un Yunan halkı arasında gözlemlenebilir. (Kasdagli, *Land and Marriage*, 232-33).

90 J. D. Chambers, "The Age at Marriage in England and Its Implications", V. C. Fox ve M. H. Quitt, ed., *Loving, Parenting and Dying: The Family Cycle in England and America, Past and Present* içinde (New York: Psychohistory Press, 1980), 127-28.

91 Karşılaştırın: P. Laslett, *The World We Have Lost Further Explored* (New York: Charles Scribner's Sons, 1984), 81-106.

92 Bkz. örn. A. Macfarlane, "The Informal Social Control of Marriage in Seventeenth-Century England: Some Preliminary Notes", Fox ve Quitt, *Loving, Parenting and Dying* içinde, 117.

93 Hıristiyan taşralı oğlanların sarayda hizmet etmeleri ya da devletin daimi ordusuna katılmaları için askere alınması. (Bkz. M. C. Varlık, "Ottoman Institutions of the XVI Century and Sultan Suleyman the Magnificent", *The Ottoman Empire in the Reign of Suleyman the Magnificent* içinde [Istanbul: Tarih Araştırmaları Vakfı, 1988], 17-19, 60-64).

94 J. Katz, *Tradition and Crisis-Jewish Society at the End of the Middle Ages* (Kudüs: Bialik Enstitüsü, 1978), 166-67.

95 Rozen, "The Life Cycle"; karşılaştırın: Katz, *Tradition and Crisis*, 166-67. 17. yüzyılda Naksos'taki Yunan ebeveynlerin çocuklarının evliliklerini düzenlerken güttükleri kaygılarla karşılaştırın (Kasdagli, *Land and Marriage*, 233-36).

96 Mizrahi, *Mayim 'Amuqim*, 40:42b-43a; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 153:48b-49a.

97 Haham Moshch Almosnino, *Me'amez Ko'ah, Sermons*, 3:21a-23a, 4:32a-39b; Haham Yehoshu'a Benvenisti, *Oznei Yehoshu'a, Sermons*, 59:91a-92b.

98 Haham Yizhaq 'Unqinicrah, *Ayumah ka-Nidgalot* (İstanbul, 1577), 20b.

99 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 82:43a-b; ayrıca bkz. *Responsa, Matnot ba-Adam*, ed., Y. Boksenbaum (Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, 1983), 163:455.

100 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 4 (Bnei Beraq, 1988), 23:58.

101 Rozen, "The Life Cycle", 115, 13. referans.

102 Ibn Hayim, *Mayim 'Amuqim, Responsa*, 40:42b-43a.

103 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 26:79.

104 Miras kanunları hakkında, bkz. No. 27:8-11; Mişna, *Bava Batra*, 8:a-b, Maimonides, *Hilkhot Nahalot*, Bölüm 1; A. Gulak, *The Elements of Hebrew Law* (İbranice) (Kudüs: 1923; yeni basım, Tel Aviv: Devir, 1967), cilt 2, kısım 3, 81-83; S. Assaf, "Concerning the Daughter's Inheritance" (İbranice), *Emet le-Ya'aqov: Ya'aqov Freimann Jubilee Book* içinde (Berlin, 1973), 8-13. Gerek İslam hukuku, gerekse Yunan toplumundaki âdetler, ailenin kadın üyeleri için, İbrani hukukundan daha avantajlıydı (ve hâlâ da öyledir) (Kasdagli, *Land and Marriage*, 266-887; N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

105 Kocanın karısının mirası üzerindeki hakkına dair, bkz. Mişna, *Bava Batra*, 8:a; Mişna, *Ketubot*, 9:a; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer, Ketubot*, 90:a. Bu haklarla ilgili hukuki kaynaklar üzerine bir tartışma için, bkz. Friedmann, *Jewish Marriage in Palestine*, 391, 2. referans. Kocanın karısının mirası üzerindeki hakkıyla ilgili farklı hukuki gelenekler hakkında, bkz. S. Assaf, "The Various Regulations and Customs Concerning the Rights of the Husband in His Wife's Inheritance" (İbranice), *Mada'ei ha-Yahadut* (1926): 79-94; Y. Cohen, "Congregational Regulations Concerning the Right of the Husband in the Inheritance of His Wife" (İbranice), *Shenaton ha-Mishpat ha-'Ivri*, 6-7 (1979-1980): 134-75. İspanya'dan Kovulma'dan sonra bu düzenlemeler ve âdetlerin Ortadoğu'daki gelişimi hakkında, bkz. Lamdan, *A Separate People*, 181-85 ve ilgili referanslar. (İngilizce baskısında, s. 232-43.)

106 Yunan ailelerde, gelin, evlendiğinde ailesinden hatırı sayılır miktarda servet alırdı ve gelinin çocuk doğurmadan, erken yaşta ölmesi durumunda, bu servet ailesine geri verilirdi (Kasdagli, *Land and Marriage*, 266-67). İslam kanunlarına göre, evli bir kadın çocuk doğurmadan ölürse, kocası mirasın yarısını alır ve geri kalanı, hepsi kadının ailesinden olmak üzere, Kuran'ın öngördüğü mirasçılar arasında pay edilirdi. Kadın geride bir çocuk bırakmışsa, koca kadının mirasının yalnızca dörtte birlik kısmını, çocuk yarısını alır ve mirasın kalanı, kadının ailesinden Kuran'ın öngördüğü mirasçılar arasında paylaştırılırdı (N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, 41, 45-46).

107 Bu kurallar hakkında, bkz. L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 2nci basım. (New York, 1964), 59-63, 218; karşılaştırın: M. Elon, *Jewish Law, History, Sources, Principles* (İbranice) (Kudüs: The Magnes Press, 1987) cilt 1, 632-40 ve referanslardaki zengin kaynakça.

108 İstanbul'daki miras düzenlemeleri hakkında eksiksiz ve çok ayrıntılı bir araştırma için, bkz. L. Bornstein-Makovetsky, "The Istanbul Regulations of Inheritance and their Expression in the Social Life in the Ottoman Period" (İbranice), A. Haim, ed., *Society and Community: Proceedings of the Second International Congress for Research of the Sephardi and Oriental Jewish Heritage* içinde, 1984 (Kudüs: Misgav Yerushalayim, 1991), 3-23 ve karşılaştırın: Ibn Lev, *Responsa*, cilt 4 (Bnei Beraq, 1988), 30:73, 67:105.

109 Bkz. bu kitapta, s. 128-131'deki tartışma.

110 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 48:175-177.

111 Nasi ailesi hakkında, bkz. bu kitapta, s. 207-211. Nasi ailesindeki evlilikler hakkında, bkz. C. Roth, *The House of Nasi-Doña Gracia* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1974), 12, 28, 116-17; J. Chesneau, ed., *Le voyage de Monsieur d'Aramon* (Paris, 1887, yeni basım. 1970), 48-49.

112 Kasdagli, *Land and Marriage*, 239.

113 Bkz. örn., Mizrahi, *Responsa*, 18:49 (bu kitapta 15. belge), 27:76; Ibn Yahya, *Tumat Yesharim, Responsa*, 153:48b; HaLevi, *Zeqan Aharon, Responsa*, 169:93a; Bassan, *Responsa*, 29:17b, 30:29b, 34:22a, 50:31a, 96:65b.

114 Mizrahi, *Responsa*, 19:53 (bu kitapta 16. belge).

115 Meriwether, *The Kin Who Count*, 113.

116 Örnek olarak, bkz. Yehuda Portugez ile evlenmeyi kabul eden, ancak onun kendisine nişan hediyesi olarak gönderdiği ucuz eşarpları görünce fikir değiştiren Cemile Siciliana vakası. Kadın, evliliğin, kendi kongregasyonunun (Sicilya) *menunim*'inin onayına bağlı olduğunu ve bu onayın verilmediğini bahane etmişti. (Mizrahi, *Responsa*, 69:236-39).

117 Bkz. bu kitapta, 132. referans.

118 D. B. Marqun, "The Book 'Songs, Lyrics and Praises'" (İbranice), *Devir, A Three Monthly Anthology for Jewish Studies* 1 (1923): 229-84.

119 A.g.e., "Songs from the 'Book of Songs, Lyrics, and Praises'" (İbranice), *Melila* 3-4 (1950): 262.

120 Y. Moskuna, *Spanish Pearls* (İbranice) (Tel Aviv, 1981); M. Attias, *A Spanish Romancero-Romanca and Folk-Songs in Judeo-Spanish* (İbranice ve Yahudi İspanyolcası) (Kudüs: Qiriyat Sefer, 1961). Bu *romans*ların çoğu Selanikli kaynaklardan kopya ediliyordu, ama en azından bazıları İstanbul'da da biliniyordu.

121 Örnek olarak, bkz., Mizrahi, *Responsa*, 18:49'da aktarılan müzakereler.

122 Galante, *Histoire*, cilt 1, 298-99; Attıas, *Romancero*, 207, 98 no.'lu şarkı.

123 *Bava Qama* 81a, 90a.

124 Haham Şelomo ben Avraham HaKohen'e dört kızı olan bir adam hakkında soru sorulmuştu. Bu adam, "onları Tanrı'nın kendisine bahşettiği bolluk ve onurla evlendirmişti. Ve her birinin evlilik çağı geldiğinde, babalarının onlara verdiği çeyizin dışında, anneleri, kendi iradesi ve arzusuyla, kızlarının her birine kendi çeyizinden nevresim vermeye razı oldu." (*Responsa*, cilt 2, 237:169a); karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 33-36. ve referanslar. (İngilizce baskısında, s. 29-36); E. Yuhasz, "Marriage-Objects and Customs", a.g.e., ed., *Sephardi Jews in the Ottoman Empire* içinde (İbranice) (Kudüs: The Israel Museum, 1989), 196-217. (İngilizce baskısında [Kudüs: İsrail Müzesi, 1990], 197-217).

125 İstanbullu bir kadın kimsesiz kız torununa çeyiz olarak 60,000 *akçe*lik devasa miktarda para bıraktı (Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 91:145a).

126 Bkz. Haham Mosheh mi-Trani, *Responsa*, cilt 2, 338:63b ve karşılaştırın: 344:65a (Safed'de); karşılaştırın: Yuhasz, "Objects and Customs", 197-98. (İngilizce baskısında, s. 197-200.)

127 Sonraki kuşaklarda bu âdetlerin durumunun bir tasviri için, bkz. Yuhasz, "Objects and Customs", 198 (İngilizce baskısında, s. 197-99); Bornstein-Makovetsky, "The Jewish Family". Hasköy Yahudi mahallesinde riayet edilen gelenekleri özetleyen ve evlilik sözleşmesinin maddelerini sıralayan bir belge için, bkz. *Register of Istanbul Community Rabbinical Court 1840-1847* (İbranice), 5a-b.

128 Bu isim ve alıntılanan vakadaki diğer tüm isimler, kalıplaşmış isimlerdendir ve de davada yer alan insanların gerçek isimleriyle hiçbir ilgileri yoktur.

129 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 153:48b.

130 Selanik'te söz kestiği ve sonradan İstanbul'a taşınan gelin adayına erkek tarafından yollanmış olan bir altın tarak, ayakkabı ve tatlı hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 18:49 (bu kitapta 15. belge); Sicilya kongregasyonundan bir dula *sivlonot* olarak yollanan iki çeşarp hakkında, bkz. a.g.e., 69:236. Nişanlı bir kızın ebeveynleri tarafından kızın müstakbel kocasına yollanan hediyeler hakkında, bkz. a.g.e., 16:35.

131 Freimann, *The Order*, 196-203.

132 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim* 142:69b; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 144:79a; *sivlonot*'un anlamının belirsizliği hakkında, ayrıca bkz. Freiman, *The Order*, 154-60.

133 İki tarafın birbirine karşı sorumluluklarının dile getirildiği bir sözleşme olan *ketuba* ile karıştırılmamalı; burada sözü edilen sözleşme bir satış senedidir.

134 *Qidushin*, 2a.

135 A. Schereschewsky, *Family Law* (İbranice) (Kudüs: Rubin Mass Publishers, 1958), 34-38.

136 Bir çiftin *kiduşin* ve *nisuin* törenlerinin her ikisini sayvan altında, tek seferde yapmak istemesini hayretle karşılayan İsatanbullu bir kantor ve nişanlıların medeni halinin muğlaklığı hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 4:16.

137 Bkz. örneğin, Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 1:1a (bu kitapta 7. belge); a.g.e., *Responsa*, 4:16; S. Assaf, "The Family Life of the Jews of Byzantium" (İbranice), a.g.e., *Be-Oholei Ya'aqov* içinde (Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1943), 99-102.

138 Kasdagli, *Land and Marriage*, 233.

139 Árta'daki nişanlılık kuralları hakkında, bkz. L. Bornstein-Makovetsky, "Life and Society in the Community of Árta in the Sixteenth Century" (İbranice), *Pe'amim* 45 (1990): 129-32, 143-46; Haham Eliyahu Capsali, *No'am ve-Hovlim*, 33-52, 164-75; Benyamin ben Matatya, *Responsa, Benyamin Ze'ev*, cilt 2 (Kudüs, 1959), 303-308:224-277; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 117:72a-73a; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 167-170: 81a-86a; Haham Yosef ben Şelomo Taitazaq, *Responsa*, 10:82-88; Haham Şemuel Kala'i, *Responsa, Mishpetei Shemuel* (Venedik, 1599), 26:21b. Matatya'nın Venedik'in Aşkenazi bilgeleriyle ilişkileri hakkında, bkz. M. Benayahu'nun Matatya'nın *Responsa*'sının fotoğraflı baskısına yazdığı önsöz (Venedik, 1539) *Prolegomenon to the Responsa 'Benjamin Ze'eb'* (Kudüs: Yad ha-Rav Nisim, 1989).

140 Matatya, *Responsa Benyamin Ze'ev*, cilt 2, 305:244.

141 Haham Yosef ben Şelomo Taitazaq, *Responsa*, 10:82-88. Selanik'in kongregasyonların serbestliğine yönelik yaklaşımı hakkında, bkz. benim "Individual and Community", 215-74.

142 Matatya, *Responsa, Benyamin Ze'ev*, cilt 2, 305:244.

143 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 169-170:83b-86a; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 119:73a-b.

144 Matatya, *Responsa, Benyamin Ze'ev*, cilt 2, 308:247.

145 Mizrahi, *Responsa*, 18:49-52 (bu kitapta 15. belge), 19: 52-53 (bu kitapta 17. belge). Karşılaştırın: s. 134.

146 Assaf, "The Family," 105-106 ve referanslar.

147 1988 senesinde, İstanbul'da on sekiz yaşında bir kızla yaptığım bir sohbeti kaydetmiştim. Kız, kimya alanındaki eğitimini sürdürememekten dolayı duyduğu hüsranı dile getirmişti. Eğitimini neden yarıda bıraktığını sorduğumda, bana şu yanıtı verdi: "Diploma alıp ne yapacağım? Erkek arkadaşım var." Ona yapmak istediklerini erkek

arkadaşıyla konuşmasını önerdim; eğer erkek arkadaşı buna karşı çıkarsa ve kendisi eğitimini devam ettirmeyi yine de çok isterse, o kişiden vazgeçebileceğini söyledim. Bana çok ilginç bir yanıt verdi: "Bunu nasıl yaparım ki? Aileler arasında çoktan anlaşma sağlandı [mali anlaşmanın yapıldığını söylemek istiyor] ve bana bu yüzük verildi!" Ne Türk, ne de Yahudi kanunlarına göre henüz evli olmadıkları halde, kız bu bağı fiili bir evlilik gibi nihai, bağlayıcı ve geri dönülmez olarak görüyordu.

148 Konstantiniye'de *sivlonot*'un kullanımı hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 17:43-49, 18:49-52 (bu kitapta 15. belge), 19:52-53 (bu kitapta 16. belge); Haham Mosheh mi-Trani, *Responsa*, cilt 2, 338:63b. *Sivlanot*'un İstanbullularca kullanımından doğan sorunlar ve ilkesel evlilik mutabakatı ile fiili nişan (İbranice *erusin*, Ladino *disposario*) arasındaki farklar hakkında, bkz. Bassan, *Responsa*, 30:29b. Karşılaştırın: Freimann, *The Order*, 156-60.

149 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 18:28; Medina, *Responsa, Even ha-'Ezer*, 36:20a-b.

150 Mizrahi, *Responsa*, 26:77.

151 Freimann, *The Order*, 160-64. Ayrıca bkz. Mizrahi, *Responsa*, 26:76; Şelomo ben Avraham HaKohen, *Responsa*, cilt 1, 3:4b ve karşılaştırın: cilt 1, 47:72b; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 18-19:59-72.

152 Assaf, *The Family*, 176.

153 Karşılaştırın: Mişna, *Sotah*, 9:14.

154 Zonzin, *Oznei Yehoshu'a, Sermons*, 59:91a.

155 Hem İspanyol hem Romaniot grupların nişan ve evlilik şarkılarından oluşan zengin bir derleme için bkz. Şelomo ben Mazal-Tov, *Songs and Lyrics, and Praises* (İbranice) (Istanbul, 1545). Bu kitapla ilgili olarak, bkz. s. 128-129. Ayrıca bkz. Lamdan, *A Separate People*, 37-40 ve referanslar. (İngilizce baskısında, s. 41-46 ve referanslar.)

156 Geniş bir ailenin hikâyesi için, bkz. Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 128:60b (bu kitapta 17. belge).

157 Bkz. örneğin, Medina, *Responsa, Even ha-'Ezer*, 27:15a-16b (bu kitapta 17. belge).

158 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 128:60b; Haham Mosheh mi-Trani, *Responsa*, cilt 1, 236:33b, babasının evinde yaşayan (onların tabiriyle, "onun sofrasına yaslanan") evli oğulun normal koşulları hakkında; Bassan, *Responsa*, 101:69b, yeni evlenen oğlu için bir ek oda inşa etmek amacıyla avlusundaki incir ağacını söken bir kişi hakkında; a.g.e., *Responsa*, 111:75b, iki katlı bir ev ve bir su sarnıcının bulunduğu bir bahçeyi ortaklaşa kullanan iki erkek kardeş hakkında.

159 Benim 17. yüzyıl Yahudi İstanbul'unun mahrem alanına ilişkin analizimle karşılaştırın: "Public Space and Private Space Among the Jews of Istanbul in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" içinde, *Turcica* 30 (1998): 343. Ayrıca bkz. A. Duben's 19. ve 20. yüzyıllarda Türk ailelere dair analizi ("Turkish Families", 91-94).

160 Erkeklerin ikinci evlilikleri hakkında, bkz., örn., HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 87:58a, 199:108a.

161 Bkz., örneğin, Mizrahi, *Responsa*, 29:77. Bir genç kızın bir kaza sonucu bekâretini yitirmiş olduğuna tanıklık eden "ehil kadınların" yeminli ifadesi ile karşılaştırın. (Zabah, *Tiqun Sofrim*, 41-43:55a-56b). (Karşılaştırın: *Yevamot* 59b-60b, *Ketubot* 11b:16a, etc.)

162 Mizrahi, *Responsa*, 69:236-39.

163 A.g.e., 22:60-61; HaLevi, *Responsa*, 40:37b.

164 Mizrahi, *Responsa*, 21:59-60.

165 A.g.e., 60:195, 100:288.

166 A.g.e., *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 10:9a.

167 Mizrahi, *Responsa*, 22:60-61. Yasak hakkında, bkz. Maimonides, *Hilkhot Isurei Bi'ah*, 21, 31; a.g.e., *Responsa*, cilt 1, 15; cilt 2, 218. Karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 160. (İngilizce baskısında, s. 200-201.)

168 Ayrıca bkz., HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 87:58a, 185:102a-b. Ayrıca bkz. Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 30:88 (yer belirtilmemiş); a.g.e., 67:167 (yer belirtilmemiş; İstanbul ya da Selanik).

169 R. C. Jennings, "Women in Kayseri", 92-93; a.g.e., "The Legal Position of Women in Kayseri, A Large City, 1590-1630", *International Journal of Women's Studies* 3 (1980): 576.

170 Bkz. bu kitapta, s. 104-112.

171 Laiou, "The Role of Woman in Byzantine Society", 235-36.

172 Bkz. örn. Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 1:3a.

173 A.g.e., 10:9a.

174 Bkz. bu kitapta s. 130-131.

175 Kadınların işçiliği hakkında, bkz. bu kitapta, s. 216-217, 434, 39. not.

176 I. C. Dangler, "Turkish Women in the Ottoman Empire-The Classical Age", N. Keddie ve L. Beck, ed., *Women in the Muslim World* içinde (Cambridge MA: Harvard University Press, 1978), 229-44.

177 Bkz., örn. Mizrahi, *Responsa*, 22:60.

178 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 66:34b-35a.

179 Haham Moshch Basola, (*Travels* [İbranice] A. Ya'ari, ed., *Travels to Erez Yisrael* içinde [İbranice] [Ramat Gan: Masada Press, 1973], 149), Kudüs'te 500 dulun ikamet ettiğini (yaklaşık 1523) ve bunların, Yahudi cemaatinin kasasına yatırdıkları paranın faiziyle epey rahat bir hayat sürdüklerini aktarır. O dönemde Kudüs'ün Yahudi cemaatinin tümü yaklaşık 2000 kişiydi.

180 I. Sam. 1:6: "Ama Rab Hanna'nın rahmini kapadığından, kuması Peninna Hanna'yı öfkelendirmek için ona sürekli sataşırdı."

181 *Yevamot*, 65a. Maimonides (*Hilkhot Ishut* 14:3) çokeşliliği kabul eden ekolün takipçisidir.

182 Bkz. özellikle Friedmann, *Polygamy in Israel*, 19 ve oradaki zengin kaynakça. Ayrıca bkz. Lamdan, *A Separate People*, 116 ve kaynakça. (İngilizce baskısında, s. 146-51.)

183 Rabenu Gerşom ek maddesi ve uygulanışı hakkında, bkz. A. Grossman, *The First Sages of Ashkenaz* (İbranice) (Kudüs: Magnes Press, 1981), 132-49; *Talmudic Encyclopedia* (İbranice), "HadRaG" maddesi; Finkelstein, *Jewish Self-Government*, 20-34, 111-47; Friedmann, *Jewish Polygamy in the Middle Ages*, 19-21; S. Z. Havlin, "The Regulations of Rabbenu Gershom Me'or ha-Golah in Matters of Family Law" (İbranice), *Shenaton ha-Mishpat ha-'Ivri* 2 (1975): 200-257.

184 Friedmann, *Jewish Polygamy in the Middle Ages*, 19, 26; Havlin, "Rabbenu Gershom's Regulations", 205; Y. 'Assis, "The 'Ordinance of Rabbenu Gershom' and Polygamous Marriage in Spain" (İbranice), *Zion* 46 (1981): 251-77; M. Litman, "The Jewish Family in Egypt" (İbranice), J. M. Landau, ed., *The Jews in Ottoman Egypt (1517-1914)* içinde (Kudüs: Misgav Yerushalayim, 1988), 230-33. 18. yüzyıl Kahire'sinin Müslüman mahkeme kayıtlarına geçen evlilik sözleşmelerine dahil edilmiş olan, kocanın ikinci bir kadınla evlenmesinin yanı sıra her inançtan zengin aileler arasında çokeşliliğin yaygınlaşmasını da engelleme amaçlı hükümler olduğuna dair, bkz. M. Afifi, "Mariage et vie sociale en Egypt au XVIIIe siècle", D. Panzac, ed., *Histoire économique et sociale de l'empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)* içinde (Pa-

ris: Peeters, 1995), 302-303; A. Abdal-Rahman Abdal-Rehim, "The Family and Gender Laws in Egypt During the Ottoman Period", 103.

185 Lamdan, *A Separate People*, 116-28. (İngilizce baskısında, s. 146-56). Lamdan'ın vardığı sonuç, M, Afifi'nin 18. yüzyıl Kahire'sindeki Müslüman hukuki kaynaklara ilişkin araştırmasına dayanarak vardığı sonuçla benzerdir ("Mariage et vie sociale," 303).

186 Bkz., bu kitapta s. 145.

187 Yalnızca bir örnek olarak, bkz., Medina, *Responsa, Yoreh De'ah*, 104:40a, 109:1b; *Even ha-'Ezer*, 71:42a, 119:57a-58b, 198:26b-27a.

188 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 84:45a.

189 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 82:25b.

190 Mizrahi, *Responsa*, 46:119-121. Ayrıca bkz. bu kitapta s. 166-168.

191 Muhtemelen 1408 civarı Mainz'de doğmuş, 1505'te Padua'da ölmüştür. Haham Yehuda Mintz hakkında, bkz. *EJ*, "Mintz, Yuda ben Eli'ezer Ha-Levi" maddesi.

192 Mintz, *Responsa*, 16:35a; Benayahu, *Prolegomenon*, 21-22.

193 Bkz. bu kitapta s. 415, 163. nnot.

194 Mizrahi, *Responsa*, 14:30-32.

195 A.g.e., 41:108; Rozanes, *History*, cilt 1, 206; Benayahu, *Prolegomenon*, 18-22; Westreich, "Be Fruitful", 205.

196 Mizrahi, 12. yüzyıla ait, Aşkenazi dilindeki bir emsali temel alıyordu (a.g.e.). Bkz. A. Aptowitzer, *Introduction to the Book of RaBiaH* (İbranice) (Kudüs: 1933 [tekrar basımı, 1984]), s. 203 içindeki hüküm; E. Westreich, "Polygamy and the Enforcement of Divorce on the Wife in Eleventh- and Twelfth-Century Ashkenaz" (İbranice), *Mehqerei Mishpat* 6 (1988): 154-55.

197 Haham Yehuda Mintz, *Responsa* (Venedik, 1546), 10.

198 Aşkenazi'nin *responsum*u hakkında, bkz. Havlin, "The Regulations, " 226-50.

199 S. Assaf, *Texts and Studies in Jewish History* (İbranice) (Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1946), 227. Karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 117-18 ve 13. referans (İngilizce baskısında, s. 144-46). Ayrıca bkz. Westreich, "Polygamy", 206-208. Westreich, Assaf'ın yayımladığı versiyonu kullanır. En önemli satırlar şöyledir ".... ve yüce Haham, öğretmenimiz Haham Eliyah Mizrahi ve İstanbul Kutsal Cemaati'nden anısı mübarek diğer Hahamlar, onun [yani Mizrahi'nin eliyle] İstanbul Kutsal Cemaatinin Kutsal Aşkenazi Kongregasyonu'na şöyle yazmışlardı:..." Westreich İbranicede sözcükleri *katvu 'alyadi* (benim elimden yazmışlar) diye okumuş, oysa ben başka türlü okunmasını öneririm: *katvu 'alyado* (onun eliyle yazmışlardı). İbranicede *yadi* (benim elim) ile *yado* (onun eli) arasında milimetrik bir fark var. 1529 yılında, Mizrahi'nin ölümünden üç yıl sonra, Yehiel Aşkenazi hâlâ Avusturya'da idi, dolayısıyla Mizrahi ve diğer Romaniot bilginlerin, İstanbul'daki Aşkenazi kongregasyonunun liderleriyle iletişim kurmak için Aşkenazi'ye arabuluculuk ettirmiş olmaları hiç olası görünmüyor. Yehiel Aşkenazi, Avusturya'dan ayrıldıktan sonra 1540'ların başlarında bir süre Patras'ta, sonra da Selanik'te yaşadı. Musevi Adar ayı 5324 tarihinde (1564 kışı) Aşkenazi İstanbul'daydı ve orada, bir kadının İstanbul dışında bir yerde boşanabilmesi için kendisini yetkili kılan ve kadının bir elçi aracılığıyla ona yolladığı bir senedi imzalamıştı (*Tiqun Sofrim* [İzmir, 1673], 81:29b). Bundan kısa süre sonra Filistin'e göç ederek Kudüs'e yerleşti ve burada önemli bir etüd evinin müdürlüğünü yaptı. 1565-1570 yılları arasında bir tarihte Kudüs'te öldü. Yehiel Aşkenazi'nin Mizrahi'nin hayatının son yıllarındaki bu olayda ve İstanbul cemaatinin hayatında oynadığı rolle ilgili olarak Westreich'ın anlattıkları epey ihtimal dışıdır. Yehiel Aşkenazi, ha-

yatı ve ailesi hakkında, bkz. A. David, "On the Ashkenazic Community in Jerusalem in the 16th Century" (İbranice), H. Z. Hirschberg ve Y. Kaniel, ed., *Vatiqin: Studies in the History of the Yishuv* içinde (Ramat Gan: Bar Ilan University, 1975), 25-34; a.g.e., "The Castelazzo Family" (İbranice), *Sinai* 64 (1969): 282-87; L. Bornstein-Makovetsky, *Index to the Responsa of Rabbi Shmuel de Medina* (İbranice) (Ramat Gan: Bar Ilan University, 1979), 45-46.

200 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 84:44b-45a.

201 A.g.e., 101:48a.

202 Bkz. bu kitapta, s. 153-162.

203 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 16:49-51.

204 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3 (Benei Beraq, 1988), 54: 151-54. İbn Lev, Mizrahi'nin meseleyle ilgili ikinci *responsumun*dan ya da Mintz'in Bonifatzio vakası hakkındaki responsumundan habersizdi.

205 Lamdan, *A Separate People*, 116-28. (İngilizce baskısında, s. 139-56.)

206 Bkz. bu kitapta s. 92-95.

207 Yasa'nın Tekrarı 25:5-10.

208 İbranicede sandaletini çıkardı anlamındaki H. L. Z. kökü, levirat fiilini anlatır olmuştur. Haham Şemuel Yafe Aşkenazi tarafından 16. yüzyıl sonunda derlenen ve İstanbul'daki uygulamaya referans verilen yorumlarla birlikte Halitza boşanmasının prosedürleri hakkında, bkz. *Tiqun Sofrim* (İzmir, 1673), 14a-15a.

209 Mişna, *Bekhorot* 1, 7.

210 Eski Ahit döneminde levirat evliliği hakkında, bkz. L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Cambridge, MA, 1942). Genel olarak levirat evliliği ve boşanması hakkında, ayrıca bkz. *EJ*, "Yibum" maddesi; Schereschewsky, *Family Law*, 212-20. Talmut sonrası dönemdeki levirat evliliği ile ilgili tartışma hakkında, bkz. J. Katz, "Levirate Marriage and Levirate Divorce in the Post-Talmudic Period" (İbranice), *Tarbiz* 51 (1982): 59-106. Katz'ın bu emrin kalıcı olmasının nedenlerine ilişkin savı hakkında, bkz. a.g.e., 60.

211 A.g.e., 103.

212 A.g.e., 94-95.

213 Lamdan, *A Separate People*, 169-77. (İngilizce baskısında, s. 211-223.)

214 *Tosefta Yevamot*, 7:1.

215 Mizrahi, *Responsa*, 22:60-61 ve *Tosefta Yevamot*, 2:5 ile karşılaştırın.

216 Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 7:7b-8a.

217 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 144:79a-b.

218 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 204:109a-205:109a-b.

219 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 13:44-46.

220 A.g.e., 16:49-51.

221 A.g.e., cilt 2, 11:35-39. İbn Lev, bu *responsum*da, hastalığından ve takatsizliğinden söz eder (s. 39). Bir sonraki soru ona İstanbul'da (12:39) 1560'ta sunulmuştu ve tespit edilebilir bir önceki soru 7:23 no.'lu soru olup, 1591 tarihlidir ve hepsi de onun İstanbul dönemine aittir..

222 Bu dava, büyük olasılıkla, 1580'de Safed'de ortaya çıkan, Haham Yosef Caro'nun gelininin davasıdır (bkz. Lamdan, A *Separate People*, 176 ve ilgili referanslar; İngilizce baskısında, s. 213-214.)

223 A.g.e., 18:56-59.

224 Bkz. bu kitapta s. 157-158.

225 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3 (Benei Beraq, 1988), 44:127-29.

226 Genel bir araştırma için, bkz. *EJ*, "Divorce" maddesi; Schereschewsky, *Family Law*, 250-316.
227 Yasa'nın Tekrarı 24:1.
228 *Gitin*, 90b.
229 Bu yasak ilk olarak 10. yüzyılda Rabenu Gerşom Me'or ha-Gola tarafından ilan edilmiş ve İstanbul da aralarında olmak üzere Aşkenazi olmayan cemaatlerde kabul görmüştü. Bunun sonucunda, her ne kadar bu anlaşmalar çiftin aktif katılımı olmaksızın evliliği bitirebilse de, karşılıklı rızayla boşanan taraflar arasında yapılanlar da dahil, her türlü boşanma anlaşmasının ehil bir mahkeme tarafından düzenlenmesi zorunlu hale gelmişti. Bkz. *Shulhan 'Arukh*, 119, 6 ve karşılaştırın: Schereschewsky, *Family Law*, 253.
230 *Ketubot*, 63b-64a, 77a; *Qidushin*, 50a; *Yevamot* 65a-b; Maimonides, *Dinei Ishut*, 25, 11; *Gerushin*, 2, 20; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer*, 154, 7. Bkz. Lamdan, *A Separate People*, 152, 5. referans (İngilizce baskısında, s. 172, 5. referans) içindeki kaynakça.
231 Karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 116-28 ve oradaki zengin kaynakça. (İngilizce baskısında, s. 139-56, 17. referans.)
232 Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 32:39a.
233 Bkz. bu kitapta s. 77.
234 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 33:22a.
235 A.g.e., 83:43b.
236 Mizrahi, *Responsa*, 26:76.
237 *Responsa, Tumat Yesharim*, 187:97a-b.
238 *Responsa, Zeqan Aharon*, 18:28a, 212:112a.
239 *Responsa, Zeqan Aharon*, 2:3a-4:14a, bilhassa s. 5a.
240 Karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 178-81 ve bilhassa s. 196, 12-13. referanslar (İngilizce baskısında, s. 224-32, 228, 14 ve 15. referanslar) Elon, *Hebrew Law*, cilt 1, 676-712.
241 Mizrahi, *Responsa*, 17:43, 18:49, 19:52; Zonzin, *Responsa, Nahalah Li-Yhoshu'a*, 32:37b; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 189:103a; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 43:123; cilt 4 (Benei Beraq, 1988), 29:71; Haham Moşe mi-Trani, *Responsa*, cilt 2, 338:63b-64a.
242 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 10:18a, 12:19a, 169:93a; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 100:47b, 130:61b, 211:104b; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 17:51.
243 A.g.e., 83:43b.
244 Mizrahi, *Responsa*, 84:203.
245 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 92:47a.
246 Mizrahi, *Responsa*, 27:76; a.g.e., *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 8:8a.
247 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 4:9.
248 Mizrahi, *Responsa*, 25:74-76.
249 A.g.e., 29:77.
250 A.g.e., 30:77.
251 A.g.e., 28:77.
252 Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 19:11b.
253 Ayrıca bkz. Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 22:70: "Ve Konstantiniye'de de [ikinci kadınla evlenmek için] iznin bir şart olarak yer almadığı, yalnızca erkeğin kadın yaşadığı sürece bir başka eş alamayacağını belirtmekle yetindikleri birkaç *ketubot* gördüm."
254 Bkz. bu kitapta, s. 147-148, 165.

255 Mizrahi, *Responsa*, 46:119-121.
256 Ihn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 21:35b.
257 *Ketubot* 110h.'ye göre, Ibn Yahya, yaptığı alıntı 13. bölümden olduğu halde, hatalı bir hiçimde traktatın B bölümünün sonuna refererans verir.
258 Ihn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 66:34b-35a.
259 A.g.e., 139: 67h-68h.
260 Ihn Lev, *Responsa*, cilt 3 (Benei Beraq, 1988), 102:327; karşılaştırın: a.g.e., 3:9-12.
261 Ihn Lev, *Responsa*, cilt 2, 22:70-72.
262 *Yevamot*, 76a.
263 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 51:30a, 212:105b.
264 Mizrahi, *Responsa*, 23:61, 31:77, 32:78; a.g.e., *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 30:16a.
265 A.g.e., 33:78.
266 Bkz. hu kitapta s. 93-94.
267 Mizrahi, *Responsa*, 68:230-236.
268 A.g.e., 71:240-41; karşılaştırın: a.g.e., 86:270-72, 87:272-277; karşılaştırın: Ihn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 31:38b-39a.
269 Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 5:6a.
270 *Responsa, Zeqan Aharon*, 58:45h.
271 *Responsa, Tumat Yesharim*, 142:69h-70a.
272 Ayrıca karşılaştırın: HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 16:22a-h.
273 Karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 15-16 içindeki (İngilizce baskısında yer almayan) önemli tartışma. Ayrıca karşılaştırın: J. Weinroth, "The Law of the Rebellious Wife" (Doktora tezi, Tel Aviv Üniversitesi, 1981), 3-4, 9.
274 Genel bir araştırma için, hkz. *EJ*, "Agunah" maddesi ve oradaki engin kaynakça; Y. Z. Kahana, *The Book of 'Agunot* (İbranice) (Kudüs, 1954); Schereschewsky, *Family Law*, 64-65; Elon, *Jewish Law*, indeks, bilhassa cilt 1, 428-34.
275 Bkz. örneğin, Mizrahi, *Responsa*, 71:240-41, 78:251-57; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 102:48a.
276 Bkz. bu kitapta, s. 120-122 ve Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 71:36b-38b.
277 Bkz. örneğin, Mizrahi, *Responsa*, 37:89-93; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 74:54a; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 74:39a-40a, 132:62a-135:66b, 151:74a-75a.
278 Bkz. bu kitapta, s. 169-171'deki tartışma.
279 Bkz. hu kitapta, s. 92-95.
280 Örneğin, Mizrahi, *Responsa*, 47:121-27, 48:127-130, 68:230-36; aynı yazar, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 32:19b, 33:20b-22a; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 17:23b-28a.
281 Bkz. hu kitapta, s. 153-162.
282 Bkz. hu kitapta, s. 92-95.
283 Bkz. bu kitapta, s. 93-94 ve karşılaştırın: Mizrahi, *Responsa*, 21:59.
284 Bkz. bu kitapta, s. 153-162.
285 Bkz. bu kitapta, s. 169-171.
286 Mizrahi, *Responsa*, 21:59-60, 68:230-31; aynı yazar, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 32:19b, 33:20b-22a; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 17:23h-28a. Bunlar belli bir çiftle ilgili olmayan teorik tartışmaları içermez; örneğin, Mizrahi, *Responsa*, 47:121-127, 48:127-30. Romaniot ve Sefardi dünyaları arasındaki hu sorunlu karşılaşmaya ilişkin genel bir tartışma için, hu kitapta s. 93-99 ile karşılaştırın.
287 Mizrahi, *Responsa*, 31:77-78, 32:78; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 75:54a, 76:54a.

288 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon,* 11:18b.

289 A.g.e., 58:45b ve bkz. bu kitapta s. 120-122.

290 Mizrahi, *Responsa,* 36:84-89, 37:89-93, 38:93-103, 78:251-57; HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon,* 74:54a, 103:65a-66a; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim,* 71:36b-38b, 132:62a-135:66b, 136:66a-b, 151:74a-75b; Ibn Lev, *Responsa,* cilt 3 (Benei Beraq, 1988), 4:12-15.

291 Mizrahi, *Responsa,* 36:84-89, 37:89-93, 38:93-106.

292 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim,* 74:39a-40a; Ibn Lev, *Responsa,* cilt 4 (Benei Beraq, 1988), 3:7.

293 Mizrahi, *Responsa,* 74-76:242-50.

294 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim,* 74:39a-40a.

295 Ibn Lev, *Responsa,* cilt 1, 1:7-11, 2:11-15, 3:16-21, 4:21-24, 8:32-36, 9:36-39; cilt 3 (Benei Beraq, 1988), 2:6-9, 51:184.

296 A.g.e., cilt 1, 5:24-27, 7:29-32, 60:148-50, 113:258-61; cilt 3 (Benei Beraq, 1988), 51:144.

297 A.g.e., cilt 1, 6:27-29; cilt 3 (Benei Beraq, 1988), 18:51-56.

298 Örneğin, Mizrahi ve Ibn Yahya (Mizrahi, *Responsa,* 37:89-89 ve 38:93-106); Mizrahi ve Ibn Haviv (a.g.e., 47:121-27 ve 48:127-130).

299 Mizrahi'nin (*Responsa,* 20:53-59) kocasının ölmüş olduğunu söyleyen ve ifadesini doğrulatmak için bir tanık getirdiği baldıe ifadesi kabul edilemez bulunan, yalancılığı meşhur bir kadına ilişkin Maimonides (*Hilkhot Gerushin* 20) tartışması ile, aynı eserde (*Responsa,* 21:59-60) her ikisi de din değiştirmiş bir adamla karısı hakkındaki kısmı karşılaştırın. Adam, Hıristiyan kanunlarına göre ilk evliliğin geçersiz olduğunu öne sürerek yeniden evlenmişti. Karısı da tekrar evlenmiş, ancak yeni kocası ölmüştü. Kadın tekrar Yahudiliğe döndü ve yeniden evlenmek istedi. İlk kocasının öldüğünü bildiriyordu; (ikinci evliliği sırasında din değiştirmesi nedeniyle) bu, yalancı addedilen bir kadın için çok rastlanır bir durum olduğu halde, ifadesi doğru kabul edildi.

300 Karşılaştırın: Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim,* 74:39a-40a ve a.g.e., 136:66a-b. İlk davada, doğrulanabilir pek çok ayrıntıya rağmen, deliller geçersiz sayıldı, zira tanıkların biri ölen gezgin kasabın cesedini gömmüş olduğuna dair tanıklık edemezken, ikinci tanık din değiştirmiş birisiydi ve dolayısıyla güvenilmezdi. İkinci davada, oradan geçen bir asker muharebe meydanında öldürülmüş olan iki Yahudinin cesetlerini gördüğünü bildirdi ve bunların isimlerini verdi. O meydanda başka Yahudiler de olduğundan hata olasılığı son derece fazla olduğu halde, İbn Yahya, asker tarafından verilen isimler sebebiyle cesetlerin gömülmesine ilişkin tanıklığa gerek görmedi ve bu kararına gerekçe olarak daha önceki vakaları gösterdi.

301 Mizrahi, *Responsa,* 37:89-93.

302 A.g.e., 71:240-41.

303 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim,* 102:48a.

304 İstanbul ve Selanik'teki verilerden çıkan tablo ile, aynı dönemde imparatorluğun Arapça konuşulan eyaletlerindeki bilge kişilerin açıkladığı kararları karşılaştırın. (Lamdan, *A Separate People,* 162-68 [İngilizce baskısında, s. 202-210]).

305 Mişna, *Yevamot,* 15:11, 16:7; Mişna, *'Eduyot* 1:11; *Tosefta, 'Eduyot,* 1:6; *Tosefta Yevamot* 14:7; *Yerushalmi, Yevamot,* 15:5; *Bavli, Yevamot,* 116b; Maimonides, *Hilkhot 'Edut,* 5:1-3; aynı yazar, *Hilkhot Gerushin,* 13:29, vd. ; ayrıca bkz. Elon, *Jewish Law,* 428-36'daki tartışma.

306 *Yevamot,* 88a; "Mi-tokh homer she-hehemarta 'alyeha he-sofah" sözleriyle başlayan *Tosafot*; ayrıca bkz. Elon, *Jewish Law,* cilt 1, 432-33.

307 Bkz. a.g.e., 401.
308 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 9:36-39.
309 Mizrahi, *Responsa*, 78:251-57.
310 Örneğin, Ibn Lev, *Responsa*, cilt 4 (Benei Beraq, 1988), 3:7-9.
311 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 194-95; Rozen, "Life Cycle", 120-21.
312 Mişna ve Talmud, emziren kadınlara, hamile kadınlara ve reşit olmayan (on bir-on iki yaşlarındaki) kızlara doğum kontrol yöntemleri kullanma izni verir. Emziren kadınlar için bu iznin verilmesindeki mantık, kadının hamile kalırsa çocuğunu emzirmeyi bırakmak zorunda kalabileceği düşüncesine dayanıyordu; hamile kadınlar için, kadının yeniden hamile kalabileceği ve böylelikle karnındaki cenini tehlikeye atabileceği düşüncesi vardı; on iki yaşını doldurmamış kızlar için ise, kızın hamile kalması durumunda hayatının tehlikeye girebileceğinin anlaşılmış olması, bu iznin verilmesinde etkiliydi (*Yevamot* 12b:100b; *Ketubot* 39a, vd.). Yaşı küçük kızların doğum kontrolü için pamuk kullanmasının caiz olup olmadığı konusunda hukukçular arasında bir tartışma vardı.
313 Ya'abez, *Torat Hesed*, Mezmurlar 15, sayfa 12a.
314 Almosnino, *History*, 194-95.
315 A.g.e. ve karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 74. (İngilizce baskısında, s. 87-88.)
316 Bkz. bu kitapta, 327. not ve *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer, Hilkhot Ishut*, 13:11.
317 Karşılaştırın: A. Giladi, "Breastfeeding in Medieval Islamic Thought", *Journal of Family History* 23 (1998): 114 ve orada alıntılanan kaynaklar.
318 İslam'da tavsiye edilen emzirme dönemi de yirmi dört aydır (a.g.e).
319 Bkz. bu kitapta, s. 121-124, 125-126.
320 Müslüman kanunlarında da durum böyledir. Bkz. Giladi, "Breastfeeding", 114; karşılaştırın: H. 'Abdal-'Ati, *The Family Structure in Islam* (Indianapolis IN: American Trust Publications, 1977), 246.
321 *Ketubot*, 102b; Maimonides, *Hilkhot Ishut*, 12:14, 21:17. Bunun nedeni, babanın çocukları altı yaşına gelene kadar geçindirmek zorunda olmasıdır; ayrıca bkz. *Ketubot* 65b; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer, Hilkhot Ketubot*, 77:1-4.
322 Bkz. s. 141, yukarıdaki 182. referans ve Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 77:188; cilt 2, 32:91; cilt 3 (Benei Beraq, 1988), 44:127.
323 *Ketubot*, 60a-b; *Yevamot*, 36b; 42a; *Sotah*, 26a; *Shulhan 'Arukh, Even ha-'Ezer*, 13:11.
324 Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 40:42b-43a.
325 A.g.e.
326 A.g.e.; Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 10:9a.
327 Karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 76. (İngilizce baskısında, s. 91.)
328 *Ketubot*, 59b.
329 Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 10:9a; Ibn Hayim, a.g.e., 40:42b; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 32:91.
330 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 32:91.
331 Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 10:9a.
332 Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 40:43a.
333 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 32:91.
334 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 77:188.
335 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 32:91.
336 *Ketubot*, 102b; Maimonides, *Hilkhot Ishut*, 12:14, 21:17.
337 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3, 98:91.

338 Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 5:31b.

339 Yahudi kanunlarında miras usulü hakkında, bkz. Num., 27:8-11; Mişna, *Bava Batra*, 8:1-2; Maimonides, *Hilkhot Nahalot*, Bölüm 1; Gulak, *The Elements of Hebrew Law*, cilt 3, 81-83 ve karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 181. (İngilizce baskısında, s. 232-34.) Burada, Yahudi miras kanunlarının, tektanrılı tüm hukuk sistemleri içinde, erkekler için en imtiyazlı kanunlar olduklarını belirtmek gerekir. Karşılaştırın: Bu kitapta s. 412, 104. ve 106. not.

340 Bkz. bu kitapta s. 180-183 ve bilhassa 323. not.

341 *Ketubot*, 59b; Maimonides, *Hilkhot ishut* 21:13; *Shulhan 'arukh, even ha-'ezer*, 82:1.

342 Yahudi toplumundaki eğitim hakkında genel bir araştırma için, bkz. *EJ*, "Education" maddesi. 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilerin eğitimi hakkında zengin bir kaynakça için, bkz. Rozen, "Life Cycle", 111, not 3.

343 *Torat Hesed*, 5a.

344 Ibn Lev, *Responsa*, cilt 1, 51:131.

345 Erkekler için tavsiye edilen en geç evlilik yaşı on sekizdi. (Rozen, "Life Cycle", 112, 117).

346 A.g.e., 110-112.

347 Anne-babasının tek oğlu anlamında.

348 Ölümü vahşi bir hayvanla kıyaslıyor.

349 Gregoryen takvimine göre 2 Eylül 1584. İbranicede 5344 tarihi, İbranice H'SH'M'D' harflerine eştir ve anlamları yıkmak, yok etmek ve yeryüzünden silmektir. Bkz. (t. s. 34MA, 4-1 no.'lu araziler, film no. 243, 10 Ocak 1989, 17 Mart 1989). Ayrıca bkz. Yizhaq Levi'nin mezartaşlarındaki yazılar (ölümü: 19 Mayıs 1583, t. s. 81L, 3-4 no. lu arazi, film no. 83, 18 Eylül 1987; 252*, 15 Ocak 1989); Barukh ben Yosef Aşkenazi (ölüm: 4 Şubat 1585, t. s. 26*MA, 4-2 no.'lu arazi, film no: 28, 24 Ekim 1988); Efraim ben Moşe Halilya (ölüm: 14 Temmuz 1597, t. s. 55L, 4-4 no.'lu arazi, film no. 54, 16 Sept. 1987); Yohanan ben Moşe Mazliyah (ölüm: 8 Haziran 1589, t. s. 85MA, 6-10B no.'lu arazi, film no. 575, 19 Ocak 1989); Toviya ben Elyakim Safami (ölüm: 2 Mart 1585, t. s. 8MA, 6-2 no.'lu araziler, film no. 2, 8 Ağustos 1988); Avraham ben David Pinto (ölüm: 31. 10. 1589, t. s. 25MA, 6-40B no.'lu arazi, film no. 579, 20 Ocak 1989); Moşe ben Yizhaq Toviyah (ölüm: 1585, t. s. 26, 12-6 no.'lu arazi, film no. 411, 20 Aralık 1988).

350 Moskuna, *The Pearls of Spain*, 107.

351 A.g.e., 90.

352 Karşılaştırın: *Sanhedrin*, 101a.

353 Galante, *Histoire*, cilt 1, 295.

354 P. Aries, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (Paris: Librairie Plon, 1960). Onun izinden giden yazarların eserleri için, bkz. I. Pinchbeck ve M. Hewitt, *Children in English Society* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1969); J. Demos, *Family Life in a Plymouth Colony* (Oxford: Oxford University Press, 1970); D. Hunt, *Parents and Children in History* (New York: Harper and Row, 1972); E. Shorter, *The Making of the Modern Family* (Londra: William Collins, 1976); L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1977); M. Tucker, "The Child as Beginning and End: Fifteenth and Sixteenth Century English Childhood", L. de Mause, ed., *The History of Childhood* içinde (Londra: Souvenir Press, 1976), 229-58; L. de Mause, "The Evolution of Childhood", a.g.e. içinde, 1-74; R. Thompson, *Women in Stuart England and America* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1974); M. Hoyles, *Changing Childhood*

(Londra: Writers and Readers Publishing Cooperative, 1979). Yukarıdakinin ve diğerlerinin detaylı bir incelemesi için, bkz. L. A. Pollock, *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-32.

355 Aries, *L'enfant*, 462-63.

356 Hoyles, *Changing Childhood*, 3; Shorter, *Modern Family*, 265.

357 E. Badinter, *L'amour en plus-Histoire d'amour maternel* (xvii^{e}-xx^{e} siècles) (Paris: Flammarion, 1981).

358 M. Rozen, *Hasköy Cemetery-Typology of Stones* (Tel Aviv: Tel Aviv Universitesi ve Pennsylvania Üniversitesi, 1994), 1. fotoğraf, s. 14, 45-46. fotoğraflar, s. 37, 57. fotoğraf, s. 41 ve dahası. Hasköy mezarlığında 1582-1600 dönemine ait, üzeri okunabilen 185 mezartaşının % 16, 2'si çocuklara aitti (kız çocukları 0-11; erkek çocukları 0-13 yaşlarında) (*TAU Documentation Project, Turkey*). Çocukların ardından yas tutmak Yahudi toplumuyla sınırlı bir durum değildi. A. Giladi, Ortadoğu'daki ortaçağ Müslüman toplumlarında, çocukların mezarları mezar taşıyla belirlenmese de, ailelerinin, aralarında güçlü duygusal bağların olduğunu kanıtlar biçimde, arkalarından yas tuttuğunu gösterir (A. Giladi, "Infants, Children, and Death in Medieval Muslim Society: Some Preliminary Observations", *The Journal of the Society for the Social History of Medicine* 3 içinde (1990): 360-67; aynı yazar, 'The child was small... not so the grief for him': "Sources, Structure, and Content of al-Sakhawi's Consolation Treatise for Bereaved Parents", *Poetics Today* 14 (1993): 367-85.

359 Rozen, "Life Cycle".

360 16. ve 17. yüzyıllar boyunca, mezarlıklardan elde edilen verilere dayanılarak, İstanbul Yahudilerinin yaşam sürelerine ilişkin bulguların, aynı dönemde, Antep'in (Güneydoğu Anadolu ile Kuzey Suriye arasındaki sınırda bulunan Gaziantep) şeriat mahkemesindeki Türkçe konuşan yerleşik Müslüman davacılarınki ile karşılaştırılması çok ilginç sonuçlar verir. (L. P. Peirce, "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Society", M. C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde [Leiden: Brill, 1997], 169-96). Peirce'in incelediği şeriat mahkemesi sicillerinde, altı ile on iki-on üç yaşları arasındaki eşik yer almaz. Ancak ergenlikten sonradır ki, cinsel olgunluk ile yetişkin topluma tam entegrasyon arasındaki fark gözetilerek, yaşam döngüsü çok daha ayrıntılı biçimde tasvir edilir. Öte yandan 17. yüzyıl Filistin ve Suriye hukuk literatürü üzerine J. Tucker tarafından yapılan araştırma, İstanbul Yahudilerininkine benzer bir tablo ortaya koyar (*In the House of the Law*, 115-23).

361 Karşılaştırın: Ibn Lev, *Responsa*, cilt 4 (Benei Beraq, 1988), 67:205. "Yeri gelmişken, 'Sahip olduğu her şeyi kızına vermek annelerin âdetidir,' denebilir."

362 Bkz. bu kitapta, s. 413, 125. not.

363 Karşılaştırın: Lamdan, *A Separate People*, 69-83. (İngilizce baskısında, s. 78-96.)

364 D. Barash, *Sociobiology and Behavior* (New York: Elsvier, 1977); W. D. Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour I", *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964): 1-16; aynı yazar, "The Genetical Evolution of Social Behaviour II, " 7 (1964): 17-52; D. Lack, *The Natural Regulation of Animal Numbers* (Oxford: Oxford University Press, 1954); R. Trivers, "Parent-Offspring Conflict", *American Zoologist* 14 (1974): 249-64; E. Wilson, *Sociobiology* (Cambridge MA: Belknap Press, 1975); Pollock, *Forgotten Children*, Aries'in eleştirilerinin kaynakçası için, bilhassa s. 34-43; Lamdan, *A Separate People*, 69-83. (İngilizce baskısında, s. 78-96.)

365 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 111:69a, 142:79a; Mizrahi, *Responsa*, 25:74, 26:76.

366 Bkz. bu kitapta s. 207.
367 A. G. Solalinde, ed., *Viaje de Turquia* (Madrid, 1956), 237.
368 Guillaume Postel, *De la République des Turcs* (Poitiers, 1552), 34.
369 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 28-29.
370 Bassan, *Responsa*, 34:22b; 109:75a.
371 16. yüzyıl Kudüs'ünde azat etme sürecine dair, bkz. A. Cohen ve E. Simon-Pikali, *Jews in the Moslem Religious Court: Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century, Documents from Jerusalem* (İbranice) (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1993), 392. Muhtemelen aynı model başka yerlerde de etkiliydi. İstanbullu din değiştirmiş bir kadın kölenin İbranice azat belgesi için (1622), bkz. *Tiqun Sofrim*, Kudüs Ulusal Üniversite Kütüphanesi, Heb. Ms. 8°958, 53a-54a. Moşe Almosnino'nun, kadın kölesi Luna için düzenlediği azat belgesi için bkz. a.g.e., 52b-53a. Bu belgeler mutlak ve koşulsuzdu.
372 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 82:56b-57a; Bassan, *Responsa*, 11:5b, 34:22a.
373 Mezar taşlarının en eskisi, 17. yüzyılın başında ölmüş olan, Yizhak Hamon'un karısı Lea'nınkiydi. Kesin ölüm tarihi mezar taşında belirtilmemiştir. Ailesi, Hasköy civarında bir konakları bulunan ünlü doktorlar ailesiydi. (*TAU Documentation Project*) (t. s. 76MA, 6-3-OB arazisi, film no. 562, 18 Ocak 1989). Diğerleri, a.g.e., İbrahim Baba'nın kızı ve Avraham Sovrado'nun karısı Sarah (ölümü: 18 Mart 1659, t. s. 8L, 5-4 no.'lu arazi, film no. 31, 10 Eylül 1987); "Kız" olarak tanımlandığı ve henüz evlenmemiş olduğundan, büyük ihtimalle on iki yaşından evvel ölmüş olan, İbrahim Baba'nın kızı Sarah; (ölümü: 17 Aralık 1732, t. s. 136MA, 5-11no.'lu arazi, film no. 68*, 9 Kasım 1988); Ya'aqov Finzakh [?] evinden, İbrahim Baba'nın kızı, Şelomo Aşkenazi'nin dul eşi Rivqah, (ölümü: 19 Ekim 1738, t. s. 122MA, 5-11 no.'lu arazi, film no. 67*, 9 Kasım 1988); Hayim Jorado evinden, İbrahim Baba'nın kızı Rahel (ölümü: 28 Eylül 1734, t. s. 149, 5-11 no.'lu araziler, film no. 125, 16 Eylül 1988) ve İbrahim Baba'nın kızı ve Avraham İbn Paran'ın karısı Sarah, (ölümü: 8 Haziran 1735, t. s. 25, 1-2 no.'lu arazi, film no. 121, 15 Eylül 1988). Böyle kadınların mezar taşlarının az sayıda olması, bu kölelerden hayatlarını Yahudi bir ailenin içinde noktalayanların fazla olmadığının göstergesi sayılabilir. Bir diğer olasılık, köle kökenli olmanın gurur verici bir şey olarak görülmemesi nedeniyle, bazı ailelerin, mezar taşlarında bu gerçeğe değinmemeyi tercih etmiş olabileceğidir. Her iki durumda da, 16. yüzyıl verilerinde böyle mezar taşlarının yokluğu, yalnızca bunun nadir rastlanan bir fenomen oluşundan değil, aynı zamanda o dönemden günümüze kalan taşların sayısının da azlığındandır.
374 Bkz. örneğin azat edilen ve muhtemelen efendisinin himayesindekilerden biri olan bir adamla (Şelomo Aşkenazi ile) evlenen Rivqah (*TAU Documentation Project*) (t. s. 122 MA, 5-11 no.'lu arazi, film no. 67*); Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 11:11a (bu kitapta 18. belge).
375 Bkz. bu kitapta, yukarıda 373. not.
376 Pierre Belon, *Les Observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie, etc.* (Paris, 1555), 181a.
377 Bassan, *Responsa*, 97:66b.
378 Mizrahi, *Responsa*, 25:74.
379 A.g.e., 26:76.
380 Gerber, *Economic and Social Life*, 14-16.
381 Gerber, *Economic and Social Life*, 82-83, 102-103, 120. Gerber tarafından alıntılanan ilk iki belge, 82-83 için, bkz. Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Ha-*

yatı, 65-67 içinde Türkçe orijinali. Burada dikkat edilmelidir ki, Gerber'in eserindeki, gayrimüslimlerin edindiği kölelerin kayıtlarını düzenleyen 2. belgenin (s. 82) tarihi Gerber tarafından 25 Safer 967 olarak belirtilmiş ve kendisi bunu doğru bir biçimde 26 Kasım 1559 olarak uyarlamıştır; Refik ise (s. 65) aynı belgedeki tarihi, hatalı bir biçimde, 1569 olarak uyarlamıştır. Belgenin orjinali olan *BBA, Muhimme*, cilt 3, no. 525, s. 189'da, bu tarih 21 Safer 967 olarak görünür ve karşılığı 22 Kasım 1559'dur. Cilt 3, no. 684, s. 239'da, gerek erkek gerek kadın kölelerin gayrimüslimler tarafından bir yerden bir yere nakledilmesini ve alıp satılmasını yasaklayan, 10 Rebiülevvel 976 (10 Aralık 1559) tarihli yarım kalmış bir kayıt vardır. Gerber, s. 82-83'teki (Refik, s. 66), gayrimüslimlerin sahip olduğu tüm kölelerin Müslümanlara satılmasını emreden 3. belge, 2 Cemaziyülevvel 967 tarihli olup, her iki araştırmacı tarafından 30 Ocak 1560'a uyarlanmıştır. Bu emirlerin tümü İstanbul kadısına yollanıyordu. *BBA Muhimme* cilt 3, no. 744, s. 257, padişahın Yahudi ve Hıristiyan tebaasının sahip olduğu ve Avrupa'nın Katolik devletlerinin tebaası olan (*Firenk*) Hıristiyanların sahip olduğu kölelerle ilgili olarak Galata kadısına yollanmış olan 2 Rebiülahir 967 (31 Aralık 1559) tarihli benzer bir emri belgeler. Bu kölelerin de Müslümanlara satılması emrediliyordu.

IX SOSYAL TABAKALAŞMA: ZENGİNLİK VE YOKSULLUK (Sayfa 195-218)

1 *Kul* hakkında, bkz. H. Inalcik, *The Ottoman Empire*, 65, 77, 84.

2 Türk-Müslüman şehri kavramı ve başkentin idaresi hakkında, bkz. D. Kuban, *Istanbul-An Urban History: Byzantion, Constantinopolis, Istanbul* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1996), 203-205; 17. yüzyıl dönemi için, bkz. R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle* (Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1962), 123-77.

3 Peirce, *The Imperial Harem*, 8.

4 B. Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 11-13, 22-23; Peirce, *The Imperial Harem*, 9.

5 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 182-85.

6 Bu dönemdeki imparatorluk haremi hakkında, bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, 28-91, 113-52.

7 Bkz. bu kitapta s. 202-204.

8 Rabbi Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 81-85.

9 Bkz. bu kitapta s. 66-74.

10 Hayim Nahum Efendi hakkında, özellikle bkz., E. Benbassa, *Une diaspora sephardade en transition: Istanbul XIX^e-XX^e siècles* (Paris: Editions Cerf, 1993).

11 Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, 85, 91-93, bkz. sonraki sayfalar.

12 Bkz. bu kitapta s. 201-202.

13 Hekim Yakub hakkında, bkz. F. Babinger, "Ja'qub Pascha, ein Leibarzt Mehmed's II", *Rivista degli studi orientali* 26 (1951): 82-113; B. Lewis, "The Privilege Granted by Mehmed II to his Physician", *Studies in Classical Ottoman Islam* içinde (Londra: Variorum Reprints, 1976) 13: 550-63 (ilk yayımlandığı yer *BSOAS* 14 [1952]: 551-63); a.g.e., "On a Historical Document in the Responsa of Rabbi Shemuel de Medina", (İbranice), *Melila*; E. Birenboim, "Hekim Yakub-Mehmed the Conqueror's Physician" (İbranice), *Ha-Rofe ha-'Ivri* 1 içinde (1961): 108-34. II. Mehmed tarafından ona tanı-

nan vergi muafiyetini anlatan, hem Lewis hem de Birenboim tarafından ele alınmış olan responsum için, bkz. Medina, *Responsa, Hoshen Mishpat,* 364:59b-61b.

14 Birenboim, "Hekim Yakub", 122.

15 Lewis, "The Privilege", 563.

16 M. T. Gökbilgin, *XV-XVI Asırlarda Edirne ve-Paşa Livası* (İstanbul, 1952), 305.

17 Lewis, "The Privilege", 562; Birenboim, "Hekim Yakub", 133-34. Ayrıca karşılaştırın: Levy, *The Sephardim,* 30-31. Karşılaştırın: Yosef Hamon'un Padişah I. Selim'le ilişkileri hakkındaki bilgiler, bu kitapta s. 205, 274-275.

18 Efraim Ibn Sançi ve oğlu Avraham hakkında, bkz. Eli'ezer ben Nisim Ibn Shanji, *Sefer Dat va-Din* (İstanbul, 1726), önsöz; Hacker, "Letters", 86 ve aynı sayfadaki ilgili referanslar; M. M. Weinstein, "The Correspondence of Dr. Abraham Ibn Sanchi", *Studies in Bibliography and Booklore* 20 (Washington DC, 1998), 145-76. Ibn Shanji'ler İstanbul'un şöhretli doktor sülalelerindendi. Hasköy mezarlığındaki mezar taşlarında aynı aileden başka altı doktora referans vardır (*TAU Documentation Project*): Doktor Yisrael Ibn Shanji'nin karısı Mevorekhet'in mezarı (ölümü: 8 Ekim 1665, t. s. 177, 8-6 no.'lu arazi, film no. 440, 27 Aralık 1988); doktor Nisim Ibn Shanji'nin kızı Lidisiah'nın mezarı (ölümü 3 Ekim 1692, t. s. 137, 9-12 no.'lu arazi, film no. 165, 12 Aralık 1988); doktor Mosheh Ibn Shanji'nin oğlu Yosef'in mezarı (ölümü: 1 Ağustos 1687, t. s. 18, 3-11 no.'lu arazi, film no. 337, 25 Ekim 1988; 593, 8 Mart 1989); doktor Mosheh Ibn Shanji'nin oğlu Nizim'in mezarı (ölümü: 6 Şubat 1735, t. s. 166, 166 no.'lu arazi, film no. 125, 28 Kasım 1988; 126, 28 Kasım 1988; doktor Mosheh Ibn Shanji'nin karısının mezarı (ölümü: 1712, t. s. 44, 3-11 no.'lu arazi, film no. 34, 25 Ekim 1988); önemli bir işadamı ve saray mensubu olan Yizhaq Ibn Zonanah'nın karısı ve doktor Şemuel İbn Şanci'nin kızı Rahel'in mezarı (ölümü 10 Eylül 1751, t. s. 149, 2-7 no.'lu arazi, film no. 118, 15 Eylül 1988; 617, 16 Mart 1989); doktor Ya'aqov İbn Şanci'nin karısı Zinbul'un mezarı (yaklaşık 1750, t. s. 7ma, 6-1 no.'lu arazi, film no. 2, 8 Ağustos 1988).

19 Yeşaya Misini hakkında, bkz. Hacker, "Letters", 72-73 ve karşılaştırın: Mizrahi, *Responsa,* 57:176 (bu kitapta 13. belge); Beghi, *Igeret Qiryah Ne'emanah,* 313-14. Misini'nin II. Mehmed'in sarayındaki statüsü hakkında, bkz. Rabbi Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta,* cilt 1, 120. Adından anlaşıldığı kadarıyla, kökeni Sicilya'daki Messina ya da Trakya'daki Misinli olabilir, ancak bu, Messina kongregasyonunun illa ki bu iki şehirden biriyle ilişkili olduğu anlamına gelmez. Öte yandan, kökeni Sicilyalı olsa bile, kendisi Romaniot gruba iyice asimile olmuştu. (Karşılaştırın: s. 401, 57. not ve s. 72-73).

20 Bkz. bu kitapta s. 73-76. Sa'altiel'in gerçek olabilecek bir teşhisi için, bkz. Weinstein, "Correspondence", 150-51. Eğer bu teşhis doğru ise, mektubuna göre, Abraham İbn Şanci gibi bir saray doktoru bile Sa'altiel'in iyi niyetine muhtaçtı.

21 Hafsa Sultan ve onun haremdeki ve Osmanlı siyasetindeki yeri hakkında, bkz. Peirce, *The Imperial Harem,* 18, 40, 59, 121, 126, 62-63, 78-79, 230, 277.

22 (İbranice harflerden aktarıldığı haliyle) Qirah ismi, bir kadın adı olarak, 18. yüzyıl ortalarında, on altı yaşındayken doğum sırasında ölen ve Hasköy'deki Karayim mezarlığına gömülen, Eliyahu Hilel'in kızı ve Eliyahu Zadik'in karısı olan Qirah diye birinin mezar taşında görülür (*TAU Documentation Project, Hasköy Karaite Cemetery* [t. s. 4, 14-4 no.'lu arazi, film no. 105, 8 Kasım 1989]). Bu isme ilişkin etimolojik sorunlar ve farklı açıklamalar hakkında, bkz. Galante, "Esther Kyra d'après de nouveaux documents", a.g.e., *Histoire des juifs de Turquie* içinde, cilt 9, 16-18; Rozanes, *History,* cilt 3, 364; J. H. Mordtmann, "Die judischen Kira im Serai der Sultane", *Miteillungen des Seminars für orientalischen Sprachen zu Berlin,* 32/II (1929): 1-38.

23 Robert Withers, "The Grand Signiors Seraglio", S. Purchas, *His Pilgrims* içinde (Glasgow, 1905), cilt 9, 346-47. Alıntılandığı bir başka yer, Roth, *Doña Gracia*, 104.

24 Bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, 223, 225-26.

25 Galante, "Rapports de grands juifs avec le palais", *Histoire des juifs de Turquie* içinde, cilt 5, 145-47; a.g.e., "Esther Kyra d'après de nouveaux documents", a.g.e., cilt 9, 16-18.

26 Danon, "The Karaites", 246. Danon, Strongila'nın baba adı konusunda tereddütlüydü, ancak Gibor'lar Hasköy'ün Karayim mezarlığında bir aile mezarlığına sahiptir ve 1638-1822 arasında dokuz kayıtlı mezarları bulunmaktadır. Erkeklerin adları, Ye'udah, Ya'aqov, Yosef ve David'dir; kadınlar, ikisi dışında (Sultana ve Mercada) ender bulunan Yunan ismi Panorea'yı (mükemmel güzellik) taşırlar (*TAU Documentation Project, Karaite Cemetery*). Bu dokuz kişi, Ye'udah Gibor'un karısı, Şelomo Beni'nin kızı Panorea, (ölümü 9 Haziran 1638, t. s. 17, 15-1 no.'lu arazi, film no. 77, 3 Kasım 1989); Ye'udah ben Ya'aqov Gibor (ölümü: 21 Eylül 1649, t. s. 13, 15-1 no.'lu arazi, film no. 77, 3 Kasım 1989); Ya'aqov ben Ye'udah Gibor'un kızı olan bir kız çocuğu (ölümü 30 Eylül 1666, t. s. 16, 15-1 no.'lu arazi, film no. 78, 3 Kasım 1989); David Gibor'un karısı Mercada (ölümü: 7 Eylül 1738, t. s. 45, 14-11 no.'lu arazi, film no. 62, 1 Kasım 1989); Ye'udah Gibor'un karısı Panorea (ölümü: 15 Kasım 1801, t. s. 4, 15-1 no.'lu arazi, film no. 76, 2 Kasım 1989); Ya'aqov Gibor'un kızı Panorea, (ölümü: 20 Kasım 1705, t. s. 14, 15-1 no.'lu arazi, film no. 77, 3 Kasım 1989); Yosef Gibor'un karısı Sultana, (ölümü: 1 Ocak 1793, t. s. 44, 15-1 no.'lu arazi, film no. 79, 3 Kasım 1989); Ye'udah Gibor (ölümü 30 Ağustos 1822, t. s. 50, 15-1 no.'lu arazi, film no. 80, 3 Kasım 1989).

27 Karşılaştırın: Tablo 1'de adı geçen kaynaklar.

28 Karşılaştırın: Haham Avraham Zakut, *Sefer Yohasin* (İstanbul, 1566), Şemu'el Sulam'ın önsözü. Esther Handali, Busbecq'in, Rüstem Paşa'nın karısının arkadaşı diye söz ettiği, onun Haziran 1560'ta tanıştığı kadın olabilir. Rüstem Paşa'nın karısı Mihrimah, Kanuni Sultan Süleyman ile Hürrem Sultan'ın kızıydı; dolayısıyla II. Selim'in de kız kardeşiydi ve Nur-Banu onun yengesiydi. (Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbeq: Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*, çev. E. S. Forster (Oxford: The Clarendon Press, 1968), 147.

29 Nur-Banu, Venedik'te Ester'in oğlu için kura düzenleme hakkı elde etmek için Venedik hükümetiyle Esther adına arabulucuk yaptı. (S. A. Skilliter, "The Letters of the Venetian 'Sultana' Nur-Banu and Her Kira to Venice," A. Gallotta ve U. Marazzi, ed., *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata* içinde (Napoli, 1982) 515-35, 3, 6, ve 8. belgeler.

30 Zakut, *Sefer Yohasin*, Şemu'el Sulam'ın önsözü.

31 *Three Exegesises on Song of Songs* (İstanbul, 1575-78), kitabı yayımlayan Yizhaq ben Avraham 'Aqrish'in önsözü. Karşılaştırın: Ya'ari, *Hebrew Printing*, 123.

32 Zakut, *Sefer Yohasin*, Önsöz.

33 Roth, *Doña Gracia*, 107-108; Peirce, *The Imperial Harem*, 223-28; S. A. Skilliter, "The Letters of the Venetian 'Sultana' Safiye to Queen Elizabeth I", S. M. Stern, ed., *Documents from Islamic Chanceries* içinde (Columbia, SC, 1965), 119-57.

34 Rozanes de (*History*, cilt 3, 364-76), Galante da ("Rapports de grands juifs avec le palais," *Histoire des juifs de Turquie* içinde, cilt 5, 145-7; a.g.e., "Esther Kyra", 1-18) üçünü bir araya getirmiştir.

35 Mordtmann, "Die judischeen Kira".

36 Haham Shelomoh ben Avraham HaKohen, *Responsa*, cilt 2 (Venedik, 1592), 129-130: 93b-94b, "Bu korkutucu ve tehditkâr hanım, hükümdar saraylarında ve şatola-

rında güç ve nam sahibidir ve küçük bir sözü, bedenen ya da maddi bakımdan olsun, istediği her şeye zarar vermesine yeter." Karşılaştırın: Medina, *Responsa, Even ha-'Ezer*, 214: 33b-34a.

37 Kendisi de başkentten sorumlu olan başvezirin vekili. Malki'nin ölümü hakkında, bkz. Galante, "Esther Kyra", 8-14; Rozanes, *Histoire*, cilt 3, 367-74; J. Sandersohn, *The Travels of John Sandersohn in the Levant*, ed. W. Foster (Londra: The Hakluyt Society, 1931), 85, 201, 203-204. Karşılaştırın: Levy, *The Sephardim*, 29-30.

38 Galante'ın ima ettiğine göre, "Esther Kyra", 6.

39 Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki (1003-1008/1595-1603)*, ed. M. İpşirli (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989), 857.

40 Benayahu, "Sermons", 124-31.

41 Haham Yosef Hamon ve Hamon ailesi hakkında, bkz. U. Heyd, "Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Suleyman the Magnificent", *Oriens* 16 (1963): 152-70; A. Galante, *Médecins Juifs au service de la Turquie* (İstanbul, 1938), 1. basım, *Histoire des Juifs de Turquie* içinde, cilt 9, 85, 89; A. Dannon, "Mosheh Hamon and his Family", *Yosef Da'at* içinde (İbranice) (Edirne, 1888), 118-20, 130-34, 146-47, 162-67, 178-83, 194-95; M. Benayahu, "The House of Abravanel in Salonika" (İbranice), *Sefunot* 12 (1971-78): 42-52; a.g.e., "Sermons", 124-31, 192-96; Levy, *The Sephardim*, 31; H. Gross, "La famille juive des Hamons", *REJ* 56 (1908): 1-26; 57 (1909): 55-78; Rozanes, *History of the Jews*, cilt 1, 93; cilt 2, 85-86; cilt 3, 244-68, 275; Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 86-88, 184-85; L. Bornstein-Makovetsky, "The Jewish Community in Istanbul in the Mid-Seventeenth Century: Its Sephardi and Romaniot Personalities and Sages", *Michael* 9 (1985): 27-54. Hamon sinagogu mahalli, Hasköy semtinde hâlâ görülebilir ve Hamon *cemaat*inin adı 1603 (Tablo 1, 18. referans), 1608-09 (*TCBA, MM* 14932) ve 1623'ten (a.g.e., *MM* 286) kalma vergi sicillerinde geçer. Hamonlara tanındığı iddia edilen vergi muafiyeti tartışmalıdır; bkz. Rozanes, *History of the Jews*, cilt 2, 286-88; Lewis, "Privilege"; aynı yazar, "On a Historical Document." Ayrıca bkz. Heyd, "Jewish Communities", 303. Heyd'in Hamon ailesinin vergilerden muaf kılındığına ikna olması, 1603 sicilinde bu aileye herhangi bir vergi sınıflandırması yapılmamış olmasını dayanak alır; ancak, diğer sicillerin hepsinde bu aile derecelendirmeye tabi tutulmuştur.

42 1514'teki saray doktorları hakkında, bkz. Inalcik, "Ottoman Economy", 531, ref. 42. 16. yüzyılın başlangıcındaki diğer saray doktorları hakkında, bkz. Rozanes, *History of the Jews*, cilt 2, 57; Nicolaus de Nicolai, *Navigations*, 105; M. İzzet Kumbaracızade, *Hekim-Başı Odası İlk Eczane, Baş-Lala Kulesi* (İstanbul, 1933); B. Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 129-30 ve s. 214'teki 27. ve 29. referanslar.

43 Hamon ailesi hakkında, bkz. yukarıda 425. referans; Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinople und Kleinasien (1554-1555)*, ed. F. Babinger (Münich and Liepzig, 1923), 113; Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish Letters*, 243. Ayrıca bkz. Rozanes, *History of the Jews*, cilt 2, 289-96; cilt 3, 354-56. 1703'te, Hamonlar hâlâ İstanbul'un en zengin dört ailesinden biri sayılıyordu. (Y. Ben-Zvi, "The Travels of Sasson Hai from the House of Qastiel" (İbranice), *Studies and Documents* içinde (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1966), 469.

44 Benayahu, "House of Abravanel", *tümüyle.*

45 Nasi ailesi konulu zengin literatür dışında, (aşağıda, 440. referans), bkz. Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 15:16a, 58:31a, 91:46b-47a.

46 Dernschwam, *Tagebuch*, 106.

47 Nasi ailesi konulu literatürün bolluğu, konuyla ilgili tüm eksikleri karşılamaz. Venedik ve Osmanlı arşivlerinin, hiç kuşkusuz, ailenin faaliyetleri ile ilgili henüz ortaya çıkmamış olan ek bulguları bünyesine kazandırması gerekmektedir. Şimdilik, bkz. C. Roth, *The House of Nasi: Doña Gracia* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1947); aynı yazar, *The House of Nasi: The Duke of Naxos* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1947); P. Grünbaum-Ballin, *Joseph Naci, duc de Naxos* (Paris: Mouton, 1968); Y. Braslavski, *The Research of our Country: Past and Remnants* (İbranice) (Tel Aviv, 1954) 180-215; A. Arce, "Espionaje y ultima aventura de Jose Nasi (1569-1574)", *Sefarad* 13 (1953): 257-86; M. Benayahu, "Rabbi David ben Ban Venest of Salonika and his letter to Rabbi Abraham Ibn Yaish in Bursa" (İbranice), *Sefunot* 11 (The Book of Greek Jewry I, 1971-1977): 267-98; U. Heyd, "Turkish Documents on the Rebuilding of Tiberias in the Sixteenth Century" (İbranice), *Sefunot* 10 (1966): 193-210; Ya'ari, *Hebrew Printing*, 29, 32-40.

48 Almosnino, *Me'amez Ko'ah*, 7a.

49 Arbel, *Trading Nations*, 19, 21, 80, 99-100, 104-105, 107, 109, 118-57.

50 Mizrahi, *Responsa*, 24:63. Bkz. bu kitapta, s. 82-84.

51 Weinstein, "Correspondence", 149.

52 A.g.e., 151-54, 173-74.

53 U. Heyd, "Blood Libels in Turkey in the Fifteenth and Sixteenth Centuries" (İbranice), *Sefunot* 5 (1961): 135-89; Ibn Verga, *Shevet Yehudah*, 144; Sambari, *Divrei Yosef*, 303-306; Danon, *Yosef Da'at*, 148-50.

54 Danon, *Yosef Da'at*, 119-20.

55 A.g.e., 164-66, 178-82.

56 Bkz. bu kitapta s. 428, 36. not.

57 Medina, *Responsa, Hoshen Mishpat*, 327-332: 47b-49b; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 23:72-74.

58 Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 12:12b-17b.

59 Bkz. bu kitapta s. 79-81.

60 Bkz. bu kitapta s. 97-99; Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 39:44b, 40:45b-47a; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 2, 115:263; Rabbi Mosheh mi-Trani, *Responsa*, cilt 1, 237:33b-34a; Rozen, "Self-Definition."

61 Bkz. yukarıda 56. not.

62 İbn Lev, *Responsa*, cilt 1, 122:184.

63 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 80:56b.

64 Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 87-91, 96; Salomon Schweigger, *Reyssbeschreibung auss Deutschland nach Constantinopel und Jerusalem* (Nürmberg, 1608) (tıpkıbasım), ed., Rudolf Neck (Graz, 1964), 104-107; Benedetto Ramberti, *Libri tre delle cose de Turchi* (Venedik, 1539), 239; *Chesneau, Le voyage de Monsieur d'Aramon*, 25.

65 Kireçin az bulunurluğu hakkında, bkz. *TCBA*, Mühimme, 52, s. 276, 734, referans 25 Safer 992 (5 Mart, 1584) talimatı. Galata'da kireçle inşaat yapılması talimatı hakkında, bkz. a.g.e., *Mühimme*, 3, s. 272, 788. referans, 17 Cemaziyelevvel 967 (1559) talimatı; ayrıca bkz. Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 89.

66 Inalcik, "Galata", 103.

67 Bkz. Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 87-92, 96.

68 Hasköy'deki Hamon konağı hakkında, bkz. bu kitapta, s. 429, 41. not. İbrahim Paşa ve diğer Osmanlı ileri gelenlerinin konakları hakkında, bkz. M. And, *Istanbul in the Sixteenth Century: The City, the Palace, Daily Life* (İstanbul: Akbank, 1994), 16.

69 A.g.e., 16-17.

70 Boğaz kıyılarındaki yerleşim bölgeleri hakkında, bkz. Pierre Belon, *Les Observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie, etc.* (Paris, 1555), 127a.

71 Evliya Çelebi'nin Hasköy tasviri için, bkz. *Seyahatname*, cilt 1, 413-15.

72 Bkz. bu kitapta, s. 60-62.

73 Bu tasvir, Eminönü'ndeki büyük 1660 yangınından ve o bölgedeki Yahudilerin Hasköy ve Balat'a nakledilmelerinden sonra yaratılmış olan semtin yoğun yerleşimli kısımlarıyla ilgili Evliya Çelebi'nin tasvirinden farklıdır. Karşılaştırın: *Seyahatname*, cilt 1, 413-14. Hamonların ikametine ilişkin bulgular için, bkz. Dernschwam, *Tagebuch*, 85.

74 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 188.

75 Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 87-89.

76 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 188-89.

77 Bkz. örn. Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 99.

78 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 188-94.

79 A.g.e., 191-92.

80 Müslüman Osmanlı hanımlarının âdetleri hakkında, bkz. Batılı seyyahların izlenimleri: Dernschwam, *Tagebuch*, 130; Wenceslas Wratislaw von Mirowtiz, *Das Freyherrn von Wraitslaw Merkwurdige Gesandschaftsreise von Wien nach Konstantinopel* (Leipzig, 1786), 227-29. Ayrıca bkz. bu kitapta s. 289, şekil 7.

81 Bkz. yazlık bir yerdeki bir sinagoga yapılan referans, Ibn Hayim, *Responsa Mayim 'Amuqim* içinde, 70:115b.

82 16. yüzyılda İstanbul'da Müslüman kadınların yaşamı hakkında, bkz. s. 420, 280. not ve M. And, *Istanbul*, 222-28, 246-49; Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 57-64.

83 Bir müstakbel damat annesinin müstakbel gelinine yaptığı ziyaret hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa*, 18:49 (bu kitapta 15. belge). Palomba hanımın, müstakbel damadın yolladığı *sivlonot*'u götürmek için (Camila) Siciliana hanımı ziyareti hakkında, bkz. a.g.e., 69:236. Bkz. daha sonraki dönemlerden tasvirler, Yuhasz, "Marriage", aynı yazar, ed., *Sephardi Jews in the Ottoman Empire* içinde, 201, 204-205; M. Russo Katz, "From Pregnancy to Redemption of the First Born Son", a.g.e., 256 (İngilizce baskısında, s. 201, 205-206, 256). Karşılaştırın: Peirce, *The Imperial Harem*, 6-7.

84 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 192-93. İstanbul'daki Yahudi evlerinin yapısı hakkında, bkz. Rozen, "Public Space, Private Space", 367, 344.

85 A.g.e., 193. 17. yüzyılın başlangıcında İstanbullu bir işkadını hakkında, bkz. Bassan, *Responsa*, 38:24a. Pazarlarda dolaşarak elişleri satan Yahudi kadınlar hakkında, bkz. aşağıda 313. referans. Bir Türk düğününde Yahudi müzisyenler ve Yahudi dansözler hakkında, bkz. Stephan Gerlach, *Tagebuch* (Frankfurt, 1674), 157. Yaşadığı evin erkeklerinden birini çocuğunun babası olmakla suçlayan bir Yahudi sütanne hakkında, bkz. bu kitapta s. 425, 377. not.

86 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 192.

87 A.g.e., 182.

88 Selanik kaynaklı bir Ladino deyim, bu süreci fevkalade esprili bir dille ifade eder: "Basta mi nombre Abravanel, alevanto la colcha y me echo sin comer"! (Adım Abravanel bu bana yeter, yorganı çeker kafama aç acına uyurum!) (I. S. Emmanuel, *Precious Stones of the Jews of Salonika* [İbranice] [Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1968], cilt 1, 423-24).

89 Selanik'teki sosyal ve siyasi çekişmeler ve Almosnino'nun bu olaylardaki rolü hakkında, bkz. Rozen, "Individual and Community", 215-73, özellikle de 253-60.

X EKONOMİK HAYAT
(Sayfa 219-240)

1 Bkz. bu kitapta, s. 18-19.

2 H. İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, cilt 1 *(1300-1600)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 44-64, 77-178; aynı yazar, *The Ottoman*, 67-68.

3 A.g.e., 65-67 ve bkz. bu kitapta, s. 18-19.

4 S. Faroqhi, "Long-Term Change and the Ottoman Construction Site: A Study of Builder Wages and Iron Prices", aynı yazar, *Making a Living in the Ottoman Lands 1480-1829* içinde (İstanbul: Isis, 1995), 153, 15. referans; aynı yazar, "Merchant Networks and Craft Production (Sixteenth-Seventeenth Centuries)", a.g.e., 177.

5 Bu durum, mültezimin sözde taahhütlerini yerine getirememesi durumunda geçerliydi ki, bu zaman zaman farklı yorumlara açık bir meseleydi. O zaman, o kişi dolandırıcılık ve *reayayı* gasp etmekle suçlanırdı (bkz., örneğin bu kitapta s. 435'te 53. not ve ayrıca, İnalcık, *Economic and Social History*, s. 212 [1578'de idam edilen] Michael Cantacuzenus konusu; Don Yosef Nasi'nin mülkü ve diğerleriyle ilgili olarak, bkz. a.g.e., 213. Mahmud Paşa (1474) ve İbrahim Paşa (1536) gibi ünlü ve nüfuzlu başvezirler gözden düştükleri zaman idam edilmişler ve mülklerine devlet el koymuştu.

6 İnalcık, *Economic and Social History*, 179-87; Mantran, *Istanbul*, 267-348.

7 Şehirlere et tedarikinin düzenlenmesi ve bunun içerdiği cebri unsurlar hakkında, bkz. Mantran, *Istanbul*, 194-96; B. Cvetkova, "Les celep et leur rôle dans la vie économique des Balkans à l'époque ottomane, XV^{e}-XVII^{e} siècles", M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day* içinde (Londra, New York, Toronto: Oxford University Press, 1978), 172-92; aynı yazar, "Les registres des celepkeşan en tant que sources pour l'histoire de la Bulgarie et des pays balkaniques", *Hungaro-Turcica, Studies in Honour of Julius Nemeth* (Budapeşte, 1976), 325-35; S. Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting (1520-1650)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 228-33. Metalurji endüstrisinde (Balkanlardaki gümüş madenleri için) cebir kullanılması hakkında bkz., R. Anhegger, *Beitrage zur Geschichte des Bergbaus im osmanischen Reich*, cilt 1 and 2 (İstanbul, 1943); N. Beldiceanu, "Rapport sur l'ancien règelement en viguer à la mine de Sidreqapsa 1451-1478/79", *Les actes des premiers Sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*, cilt 2, *Règlement miniers 1390-1512* (Paris-Le Haye, 1964); H. Jacobson, *Jews in the Caravan Routes and the Silver Mines of Macedonia: The Communities of Serres and Siderokapısı in the Fifteenth through Sixteenth Centuries* (İbranice) (Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, 1984), 63-95; M. Rozen, "The Corvée of Operating the Mines in Siderokapısı and Its Impact on the Jewish Society of Salonika in the Sixteenth Century" (İbranice), aynı yazar, ed., *The Days of the Crescent: Chapters in the History of the Jews in the Ottoman Empire* içinde (İbranice) (Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, 1996), 13-38. İstanbul darpanesinin ve yerel rafineri tertibatının işleyişi hakkında, bkz. bu kitapta, s. 223-224. Selanik'teki Yeniçerilere giyecek tedariki angaryası hakkında, bkz. Rozen, a.g.e., G. Veinstein, "The Clothes of Salonika: A Reassessment of Nehama's Views" (İbranice), Rozen, *The Days of the Crescent* içinde, 39-48; B. Braude, "International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire 1500-1600", *Review, Fernand Braudel Center*, Binghamton, NY 2 (1979): 437-54.

8 İnalcık, *Economic and Social History*, 47.
9 Kuban, *Istanbul Urban History*, 213-86.
10 Geçim sağlamanın en cazip yolu olarak, kutsal savaş, *gaza* hakkında, bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, 85-88.
11 İnalcık, *Economic and Social History*, 44-45.
12 A.g.e., 48. Bankacılık hakkında, bkz. Ö. L. Barkan, "Caractère religieux et caractère seculier des institutions ottomanes", *Collection Turcica III: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* (Louvain: Editions Peeters, 1983): 31-45.
13 İnalcık, *Economic and Social History*, 45.
14 İnalcık, "Ottoman Economy", 515-24; aynı yazar, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea, I, The Customs Register of Caffa, 1487-1490* (Cambridge, MA: Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1995), 70-74, 117, 136.
15 A.g.e., 524-26; aynı yazar, *Economic and Social History*, 210; Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 107-20.
16 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 158:81a (bu kitapta 2. belge).
17 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 128:60b-61a (bu kitapta 17. belge).
18 Bassan, *Responsa*, 81:52b-53a.
19 A.g.e., 23:14a-14b.
20 H. İnalcık, "The Hub of the City: The Bedestan of Istanbul", *International Journal of Turkish Studies* 1 (1980): 7; Dernschwam, *Tagebuch*, 93.
21 Yérosimos, "La communauté", 117.
22 *TCBA, MM*, 286.
23 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, cilt 1, 413-14; Eremya Çelebi, *İstanbul Tarihi*, 41.
24 M. Rozen, "La vie économique des Juifs du bassin méditerranéen de l'expulsion d'Espagne (1492) à la fin du XVIII^{e} siècle", S. Trigano, ed., *La société juive à travers l'histoire* içinde (Paris: Fayard, 1993), cilt 3, 298-301 ve referanslar. Ayrıca bkz. Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 14:18b (peynir imalatı için Mitilen adasına giden İstanbullu bir Yahudi, 16. yüzyıl ortası); Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3, 40:19b (Adalarda İstanbul Yahudileri tarafından üretilen ve Yahudi olmayanlar tarafından şehre nakledilen peynir).
25 Rozen, "La vie économique", 298 ve referanslar; Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 37:34b; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3, 60:31b (bu soruda İstanbul'un mu, yoksa Selanik'in mi kastedildiği belirsizdir).
26 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 49; aynı yazar, *Extremos y Grandezas*, 78; A. Galante, "Documents officiels turcs concernant les Juifs de Turquie", aynı yazar, *Histoire des Juifs de Turquie*, cilt 5, 4-5. belgeler, s. 152-54; Roth, *Duke of Naxos*, 46-48; Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 89-91; İnalcık, *Economic and Social History*, 212.
27 Bkz. bu kitapta, s. 432, 7. not; Rozen, "La vie économique", 299-301 ve notlardaki kaynakça. 16. yüzyıl başlangıcındaki prosedürler hakkında, bkz. Mizrahi, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 20:16b. 1593'te İstanbul kadısına gönderilen bir emirde yer alan, Fatih Sultan Mehmed'in zamanında Yahudilerin kasaplık yapmasına izin verilmediği açıklaması (A. Refik Altınay, *Hicri On-Birinci Asirda İstanbul Hayatı* [İstanbul, 1933], 1), bize göre, Fatih Sultan Mehmed döneminin koşullarını yansıtır; Yahudi kaynaklar da bunu destekler nitelikte (karşılaştırın: Gerber, *Economic and Social Life*, 100-101). 16. yüzyılın ikinci çeyreğinde, aynı zamanda öküz ticareti yapan ve onları İstanbul ile (günümüzde Bulgaristan sınırları içinde olan) Plovdiv arasında getirip götüren Yahudi bir kasap hakkında bkz. Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 74:39a.

28 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 178-81.
29 Haham Yom Tov Zahalon, *Responsa* (Venedik, 1694), 213:165a.
30 Rozen, "La vie économique", 301-307 ve referanslardaki kaynaklar.
31 Hallevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 158:81a (bu kitapta 2. belge). 16. yüzyılın ikinci çeyreğinde Yahudilerin İstanbul *sarraflığı*ndaki önemli rolü hakkında, ayrıca bkz. Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 102.
32 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 194:99a.
33 Rozen, "La vie économique", 311 ve referanslardaki kaynaklar. Ayrıca bkz. Dernschwam, *Tagebuch*, 107-113.
34 Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 61:33a.
35 Rozen, "La vie économique", 313-15 ve referanslardaki kaynaklar.
36 Dernschwam, *Tagebuch*, 107-113; Nicolaus de Nicolai, *Navigations*, 149; Bassan, *Responsa*, 3:2b.
37 Pierre Belon, *Les observations*, 182a-b; Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 203:102; M. And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey* (Ankara: Forum, 1964), 22.
38 Yérosimos, "La communauté", 130.
39 Rozen, "La vie économique", 326-27 ve referanslar. Belon, *Les observations*, 182a-b. Evlerinden mal satan Yahudi kadınlar hakkında, bkz. Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 117:57a.
40 İnalcık, "Hub of the City", 4-12. Yérasimos'a göre ("La communauté", 129) *Bedesten*'deki dükkânlardan yalnızca on altısı Yahudilere aitti. Ayrıca bkz. Bassan, *Responsa*, 82:54a; burada, adı geçen şahsa, yani Hayim Sultan'a ait bir dükkân değil, onun *Bedesten*'de bir sandıkta *emanet* olarak depoladığı değerli mallar kastedilmiş olabilir.
41 İnalcık, "Hub of the City", 11; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, cilt 1, 615. Evliya, ipek sektöründe Yahudilerin varlığından söz etmez; bunun nedeni, Yahudilerin onun sözünü ettiği mesleklerde olduğu kadar bu alanı kontrollerinde tutmamaları olabilir. Bkz. Gerber, "The Jews of Bursa", s. 260'ta 5. belge; Ibn Hayim, *Responsa, Mayim 'Amuqim*, 92:147b.
42 Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 42:48a.
43 Mantran, "Le milieu", 140-43; Fisher, "Muscovy", 47. Devletin bu işle uğraşan Yahudilere yönelik tavrı dikkate alınırsa, Mantran'ın, *Esir Pazarı*'nda Yahudilerin rolü ile ilgili çıkarımının abartılı olduğu anlaşılır. Ayrıca bkz. bu kitapta s. 24-25.
44 Yérasimos, "La communauté", 130.
45 Bkz. bu kitapta s. 196; Mantran, "Le milieu", 178-81; Arbel, *Trading Nations*, 14, 15.
46 Rozen, "La vie économique", 328-41; İnalcık, "Hub of the City", 8-9; aynı yazar, "Capital Formation in the Ottoman Empire", *Journal of Economic History* 24 (1969): 115, 124-32; aynı yazar, *Economic and Social History*, 215.
47 İstanbul'da Venedikli ticaretinin gerilemesi hakkında, bkz. Bernardino Navagero (1553), Alberi, *Relazioni* içinde, cilt 1, 53, 101; Marino Cavalli (1560), a.g.e., cilt 2, 275.
48 Rozen, "Strangers", 126-44; Arbel, *Trading Nations*, 13-28; S. Preto, *Venezia e i Turchi* (Floransa, 1927). Ayrıca bkz. bu kitapta s. 33-37, 44, 97-99.
49 Rozen, "La vie économique", 335-36 ve referanslar. Ayrıca bkz. Benayahu, "House of Abravanel", tamamı.
50 M. Rozen, "The Fattoria: A Chapter in the History of Mediterranean Commerce in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (İbranice), *in Miqqedem Umiyyam, Studies in the Jewry of Islamic Countries* (Hayfa: Hayfa Üniversitesi, 1981), 101-132.

51 Nicolaus de Nicolai, *Navigations*, 149, karşılaştırın: Chesneau, *Le voyage de Monsieur d'Aramon*, 31.

52 Rozen, "La vie économique", 339-40 ve referanslar; E. Bashan, "Diaries of European Travelers as Historical Sources of Jewish Economic Life in the Ottoman Period" (İbranice), I. Ben Ami, ed., *Sephardi and Oriental Jewish Heritage Studies* içinde (Kudüs: The Magnes Press, 1982), 448-51; Ibn Lev, *Responsa*, cilt 4, 3:1b.

53 Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, 123-24.

54 Kovulmadan sonra iltizamcılık ve gümrük vergileri kiralama hakkında, bkz. a.g.e., 125-42; *Ottoman Documents on Balkan Jews*, ed. S. Andreev (Sofia: Cibal, 1990), 17, belge. I. Karşılaştırın: Ibn Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 207:102b-103a (aşağıda belge 20).

55 Arbel, *Trading Nations*, 19, 100, 107, 177. Karşılaştırın: S. Faroqhi, "Alum Production and Alum Trade in the Ottoman Empire (about 1560-1830)", aynı yazar, *Peasants, Dervishes, and Traders in the Ottoman Empire* içinde (Londra: Variorum Reprints, 1986), VI, 161. Faroqhi, 1575-76 yıllarında bu madenlerde şap üretildiğine dair kanıtları müzelik sayar; öte yandan, bu madenlerin iltizamı için Nasi-de Segura ortaklığına dair bulgular, bu açıklamanın yeniden değerlendirilmesini gerektiriyor.

56 Don Yosef Nasi'nin İstanbul'daki Fransız Elçiliği ile ilişkileri ve onun Fransa'da tutulan aile servetini yeniden sahiplenme çabaları hakkında, hkz. Chesneau, *Le voyage de Monsieur d'Aramon*, 48 ve referanslar; Charrière, *Négociations de la France dans le Levant*, cilt 3, 65-71, 80-81, 83-90; Roth, *Don Yosef Nasi*, 23-32, 62-74; Grünhaum-Ballin, *Don Yosef Naci*, 121-22, 131; Arbel, *Trading Nations*, 56-69. Kıbrıs savaşının arifesinde yollanan Venedik ve Fransız raporları aslında Nasi'nin mali durumunu iflasın eşiğinde olarak tanımlar ki, bu da Osmanlı'nın onun adına seferber olmasını açıklayabilir. (A.g.e., 58; S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, cilt 18 [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983], 104). Bu vakayı, İstanbullu Tüccarın Dış Ülkelerdeki Konumu başlıklı bölümle karşılaştırın. (bu kitapta, s. 33-37).

57 P. Curtin, *Cross Cultural Trade in World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 1-14; karşılaştırın: S. Faroqhi, "Merchant Networks and Ottoman Craft Production (Sixteenth-Seventeenth Centuries)", aynı yazar, *Making a Living in the Ottoman Lands 1480-1820* içinde (İstanbul: Isis, 1995), 172-73.

58 Bkz. bu kitapta s. 33-37.

59 Rosen, "Strangers in a Strange Land".

XI SEÇKİN KÜLTÜR VE POPÜLER KÜLTÜR SEÇKİNLERİN KÜLTÜRÜ MÜ, SEÇKİN KÜLTÜR MÜ? (Sayfa 241-272)

1 *EJ*, 33-37, 44, 97-99 "Kahhalah" maddesi; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Kudüs: Schoken Publishing House, 1977), 40-79.

2 İspanya'da *'Kabala*'nın gelişmesi hakkında, hkz. *EJ*, "Kahbalah" maddesi; Scholem, *Major Trends*, 119-244; M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1988), 250-53.

3 Maimonides'in yazdıklarıyla ilgili tartışmalar hakkında, hkz. C. Sirat, *Jewish Philosophical Thought in the Middle Ages* (İbranice) (Kudüs: Keter Publishing House,

1975), 213-99; C. Touati, "La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques", *REJ* CXXVII (1968): 31-37; Idel, *Kabbalah*, 253.

4 Sirat, *Philosophical Thought*, 314-52; Baer, *History*, 369-72 (İngilizce baskısında, s. 240-42).

5 Baer, *History*, 141-67, 464-67 (İngilizce baskısında, s. 240).

6 Scholem, *Major Trends*, 248-50; Y. Dan, "The Historical Perception of the Late Professor Gershom Scholem" (İbranice), *Zion* 47 (1982): 169; H. H. Ben Sasson, "Exile and Redemption through the Eyes of the Spanish Exiles" (İbranice), S. W. Baron, B. Dinur, S. Ettinger ve I. Halpern, ed., *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume* içinde (Kudüs: İsrail Tarih Derneği, 1960), 216-27; Tishbi, *Messianism*, 66-67; aynı yazar, "Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century", *REJ* 145 (1986): 35-49.

7 M. Idel, "Sephardic Kabalah after the Expulsion" (İbranice), H. Beinart, ed., *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy* içinde (Kudüs: The Magnes Press, 1992), 503-512; aynı yazar, *Kabbalah*, 264-67.

8 Mizrahi, *Responsa*, 57:180 (bu kitapta 12. belge).

9 Bu isim Trakya'daki Komotini kasabasından gelir. Haham Komotiyano hakkında, bkz. Hacker, "Jewish Community of Salonika", 83, 88. referans; A. David, "Rabbi Mordekhai Komotiyano, the teacher of Rabbi Eliyahu Mizrahi" (İbranice), *Qiriyat Sefer* 45 (1970): 299; J. C. Attias, "Intellectual Leadership: Rabbanite-Karaite Relations in Constantinople as Seen through the Works and Activity of Mordekhai Comtino in the Fifteenth Century", A. Rodrigue, ed., *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde (Bloomington IN: Indiana University Press, 1992), 67-86; aynı yazar, *Le commentaire biblique, Mordekhai Komtino ou le hermeneutique du dialogue* (Paris: Editions du Cerf, 1991).

10 Attias, "Intellectual Leadership", 68.

11 18. yüzyıla kadar gemiciler tarafından gemi seyrinde yardımcı olarak kullanılan bir açıölçer.

12 A.g.e., 76-80 ve referanslar; Rozanes, *History*, cilt 1, 28-30.

13 L. J. Weinberger, *Anthology of Hebrew Poetry in Greece, Anatolia and the Balkans* (Cincinnati, OH: Hebrew Union College, 1975), 25.

14 Mizrahi, *Responsa*, 57:180 (bu kitapta 12. belge).

15 A.g.e., 192.

16 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon*, 25:30a.

17 J. R. Hacker kitabın yazılış ve yayımlanış yılını 1575 olarak verir ("Agitation against Philosophy in Istanbul in the 16th Century-Studies in Menachem de Lonsano's *Derech Hayyim*" (İbranice), J. Dan ve J. R. Hacker, ed., *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby on his Seventy-Fifth Birthday* (İbranice) (Kudüs: The Magnes Press, 1986), 533-36; aynı yazar, "The Sephardi Sermon", 119-20.

18 A.g.e., 507-23.

19 A.g.e., 514.

20 A.g.e., 516.

21 A.g.e., 518.

22 A.g.e., 521 ve özellikle 58. not.

23 Kendisi ayrıca inananla yaratıcısı arasındaki ilişkileri bedeni şehvetin küstah terimleriyle anlatan dünyevi metaforlar kullandığı için, büyük şair Haham Yisrael Najara'yı da şiddetle eleştirmişti. Bkz. M. Benayahu, "Rabbi Yisrael Najarah" (İbranice), *Asu-*

fot 4 (1990): 221-27. Ayrıca bkz., bu kitapta, onun İstanbul Yahudilerinin okuma alışkanlıklarına getirdiği eleştiri.

24 Bkz. bu kitapta, s. 250-252.

25 İstanbul'da İbrani matbaacılığı hakkında, bkz. A. Ya'ari, *Hebrew Printing at Constantinople* (Kudüs: The Magnes Press, 1967), 17-32, 59-126.

26 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 59, no. 2.

27 A.g.e., 59, no. 1.

28 A.g.e., 70, no. 24.

29 A.g.e., 70, no. 25.

30 A.g.e., 84, no. 95.

31 A.g.e., 61, no. 5

32 A.g.e., 63, no. 6

33 A.g.e., 66, no. 8.

34 *Midraş*, hem Kutsal Kitap yorumları, hem de halka verilmiş vaazlardan alınan nasihatlerin yanı sıra, efsaneler (*agadot*) ve *halakot*'u da kapsayan bir derleme ve Kutsal Kitabın belli kitaplarına dair sıralı bir tefsir oluşturan, rabinik literatürün türlerinden biridir. Bkz., *EJ*, "Midrash" maddesi.

35 A.g.e.

36 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 67, no. 14.

37 A.g.e., 68, no. 19.

38 A.g.e., 70, no. 26.

39 A.g.e., 76, no. 53.

40 A.g.e., 76, no. 54.

41 A.g.e., 77, no. 61.

42 A.g.e., 77, no. 62.

43 A.g.e., 78, no. 66.

44 A.g.e., 83, no. 91.

45 A.g.e., 83, no. 92

46 A.g.e., 68, no. 17.

47 A.g.e., 73, no. 45.

48 A.g.e., 87-88, no. 107.

49 A.g.e., 69, no. 21.

50 A.g.e., 87, no. 105.

51 A.g.e., 90, no. 114.

52 A.g.e., 82, no. 86.

53 A.g.e., 83, no. 88.

54 A.g.e., 94, no. 123.

55 A.g.e., 61, no. 4.

56 A.g.e., 83, no. 90.

57 A.g.e., 98, no. 132.

58 A.g.e., 71, no. 32.

59 A.g.e., 87, no. 104.

60 A.g.e., 100, no. 137.

61 A.g.e., 66, no. 11.

62 A.g.e., 71, no. 35.

63 A.g.e., 94, no. 121.

64 A.g.e., 98, no. 131.

65 A.g.e., 68, no. 15.

66 A.g.e., 90, no. 115.
67 A.g.e., 102-103, no. 144.
68 A.g.e., 98, no. 130a.
69 A.g.e., 79, no. 73.
70 A.g.e., 87, no. 103.
71 A.g.e., 90-91, no. 117.
72 A.g.e., 84, no. 94. Eseri hakkında, bkz. A. Lazaroff, *The Theology of Avraham Bibagi: A Defense of the Divine Will, Knowledge, and Providence in Fifteenth Century Spanish Jewish Philosophy* (Tuscaloosa AL, 1985).
73 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 106, no. 149.
74 A.g.e., 112, no. 164.
75 A.g.e., 104, no. 146.
76 A.g.e., 113, no. 167.
77 Sirat, *Philosophical Thought*, 360-76.
78 Bkz. a.g.e., 314-22.
79 A.g.e., 339-46.
80 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 122-24, no. 187.
81 Sirat, *Philosophical Thought*, 325-36.
82 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 90, no. 116.
83 A.g.e., 66-67, no. 12.
84 Haham Avraham HaLevi ve *Meshare Qitrin* kitabı hakkında, bkz. Perugia'lı Haham Yisrael'in Perugia'lı Avraham'a mektubu (1517-1523) Ya'ari, *Letters* içinde, 176-77; D. Tamar, "The Kabalist Rabbi Abraham HaLevi and his times" (İbranice), aynı yazar, *Essays and Criticism in Judaica* içinde (İbranice) (Kudüs: Rubin Mass, 1973), 13-25; G. Scholem, "The Kabbalist Rabbi Abraham ben Eli'ezer HaLevi" (İbranice), *Qiriyat Sefer* 2 (1925-1926): 101-141; aynı yazar, *Abraham ben Eliezer Ha-Levi, Ma'amar Meshare Qitrin (Constantinople, 1510)* başlıklı eserin önsözü, (Kudüs: Yahudi Ulusal Üniversite Kütüphanesi Yayınları-New York: Arno Press, 1977), 9-42.
85 *EJ*, "Gabbai, Meir ben Ezekiel Ibn" maddesi; Idel, "Sephardic Kabalah", 506-509.
86 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 109, no. 157.
87 A.g.e., 109, no. 158.
88 A.g.e., 110, no. 159.
89 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 112, no. 163.
90 A.g.e., 77, no. 59.
91 Bkz. bu kitapta, s. 104-105.
92 Aralarında şu incelemelerin bulunduğu bir derlemenin önsözü: 1. *The Dispute between the Poor and the Rich*; 2. *A Song on What is Needed in a Woman to be Called Beautiful*; 3. *Words of the Physicians*; 4. *The Widow's Vow*; 5. *The Book of Amusements*: yazarı Haham Yosef Ibn Zabarah; 6. *Bustenai's Story*; 7. *The Kuzari*; 8. *The Book of Mevaser Tov* (Predicting Good) (İstanbul, 1575-1578), Ya'ari, *Hebrew Printing*, 119-22, no. 186.
93 A.g.e., 107, no. 152. David Tamar eserinin yayımlandığı yerin Selanik, yayımlandığı yılın ise 1551 olduğunu belirtti. ("The Expectation of the Year of Redemption SH. L. H. in Italy" (İbranice), aynı yazar, *Studies in the History of the Jews in Erez Yisrael and Italy* (Kudüs: Reuven Mass, 1973), 68, 43. not.) Ancak, Tamar açıklamasını doğrulamasa da, Ya'ari'nin tespiti sağlam temellere dayanır. Kitabın müteveffa Gershol Scholem'e ait bir kopyasının sayfa kenarlarında, Scholem'in şu notu vardı: "Ya'ari'ye göre, İstanbul'da basılmış." HaKohen'in kitabıyla ilgili olarak edindiğim bilgi ve

"SH. L. H [5335] yılı beklentisi"yle bağlantısı nedeniyle Hayfa Üniversitesi'nden arkadaşım Prof. Mordekhai Pachter'a teşekkür borçluyum.

94 HaKohen, Ruth 4:6'nın sözlerindeki İbranice karakterlerin nümerik değerlerini hesaplamıştı: "Ge'al lekha atah et ge'ulati" (bana düşen akrabalık görevini sen yüklen): Bu karakterlerin hepsinin toplamı 1000+335'ti ve son sayı SH. L. H.'ye denk geliyordu.

95 İtalya'daki 1575 yılıyla ilişkili mesih heyecanı hakkında, bkz. Tamar, "The Expectation", 11-38.

96 Bkz. *EJ*, "Elkabez" maddesi; R. J. Z. Werblowsky, "A Collection of Prayers and Devotional Compositions by Solomon Alkabts" (İbranice), *Sefunot* 6 (1962): 135-82; M. Benayahu, "Devotion Practices of the Kabbalists of Safed in Meron" (İbranice), a.g.e., 14-17; R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 19-20, 51, 99-111, 119, 142.

97 Hacker, "Jewish Community of Salonika", 83, 88. referans; Weinberger, *Anthology*, 25-26, 202-205; aynı yazar, *Poetry*, 30-32.

98 Hacker, "Jewish Community of Salonika", 80-82, addenda 2, 26-29; Rabbi Efrayim ben Gershon, *Sermons* (İbranice), British Museum, MS 370, Margolioth Kataloğu içinde.

99 Sambari, *Divrei Yosef*, 390 (Eğriboz kongregasyonu hahamı); Hacker, "Jewish Community of Salonika", addenda 3, 3, 21-24; Weinberger, *Poetry*, 31, 364-67.

100 Hacker, "Jewish Community of Salonika", 85, dipnot 95; 88, dipnot 100; A. M. Haberman, "The Poems of Rabbi Eliya bar Shemuel from Stipo" (İbranice), *Studies in Honor of Hanokh Albek* (İbranice) (Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1963), 160-76; Weinberger, *Poetry*, 320-26.

101 Hacker, "Jewish Community of Salonika", 90, 106. referans; Weinberger, *Anthology*, 25, 205-207.

102 Bkz. bu kitapta, s. 66-74.

103 Bkz. bu kitapta, s. 76-77; Weinberger, *Poetry*, 34-35.

104 Bkz. bu kitapta, s. 245.

105 1488'de İstanbul'da öldü. *Shalshelet ha-Qabalah* adlı kitabı 1587'de Venedik'te basıldı. (Montefiore MS 362, 16b). Ibn Yahya ve kitabı hakkında, hkz. A. David, "Gedalia Ibn Yahia, auteur de *Shalshelet ha-Qabbalah*", *REJ* 153 (1994): 101-32.

106 J. R. Hacker, "R. Yosef Hayyun and the Generation of the Expulsion from Portugal" (İbranice), *Zion* 48 (1983): 281-314; karşılaştırın: Hacker'in ailenin kronolojisi ile ilgili savına karşı çıkarak, (kendinden öncekilerin yaptığı gibi) 1497'den önce Portekiz'den ayrılan ve İstanbul'da ölenin Yosef olduğunu savunan Tishbi (*Messianism*, 39). Yosef Hayun'un (*Milei de-Avot* |Tractate Avot| Tefsiri [İstanbul, 1587|) adlı kitabına yazılan son nottan, zorunlu din değiştirmeden önce Portekiz'den ayrılan, 1500'de İstanbul'da ölen kişinin, Yosef Hayun'un bir akrabası olan Avraham Hayun olduğu açıkça anlaşılır. Ayrıca bkz. Hacker, "Letters on the Expulsion", 68, 88-95. Hayun's book, *Amarot Tehorot*, İstanbul'da 1515-1518 yılları civarında yayımlanmıştı (Ya'ari, *Hebrew Printing*, 79, no. 67).

107 Onun dilbilgisi kitapları hakkında, bkz. bu kitapta, s. 243-244. Diyet kuralları ile ilgili bir başka kitap, *Hilkhot Trefot*, İstanbul'da yaklaşık 1515-1518 yıllarında yayımlanmıştı (Ya'ari, *Hebrew Printing*, 79, no. 71). Diğer eserleri hakkında, bkz. Rozanes, *History*, cilt 1, 89-90. Onun 1500 yılı civarında Romaniot *gevir*, Haham Yesha'ayah Misini'ye yazdığı bir mektup, *Bibliothèque Nationale*'de saklanmaktadır, |Paris|, Hebrew MS 1202, 149a-b. Ayrıca bkz. Mizrahi, *Responsa*, 37-8:89-102; Hacker, "Jewish Community of Salonika", addenda 19, 89-90; aynı yazar, "Letters on the Expulsion", 71-72, 95-97.

108 Bkz. bu kitapta, s. 104-105, 107-111 ve daha fazlası için, Rozanes, *History*, cilt 1, 95-100; A. David, "Rabbi Yizhaq Caro" (İbranice), *Sinai* 66 (1970): 367-71. Varsayım akla yatkın olsa da, Rozanes'in, Caro'nun erkek kardeşi Efrayim ve yeğeni Yosef'in İstanbul'da onun yanına geldikleri savını destekleyecek bulguya rastlamadım (bkz. Rozanes, a.g.e., 69, 96). Rozanes'in savına dayanak gösterdiği Haham Yosef Sambari'nin *Divrei Yosef*'inde, bu noktayı destekleyecek bir kanıt bulunmuyor (karşılaştırın: S. Shtober nüshası [Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1994], 256).

109 Rozanes, *History*, cilt 1, 100.

110 Mizrahi, *Responsa*, 15:34; 92:282.

111 1550'de öldü. Tahsil yolları konusundaki *Kelal Qazar* (1532) dışında (bkz. bu kitapta, s. 249), *Sermon for Passover* adlı eseri 1524'te basılmıştı (Ya'ari, *Hebrew Printing*, 86, no. 99); ayrıca bkz. Mizrahi, *Responsa*, 15:34, 92:282; Y. S. Spiegel, "Something on the Work of Rabbi Yehudah Ibn Bulat" (İbranice), *'Alei Sefer* 9 (1982): 168-72.

112 Rozanes, *History*, cilt 1, 122; Rabbi Shelomoh 'Atiya, *Exegesis on the Book of Psalms* (Venedik, 1549), önsöz; Sambari, *Divrei Yosef*, 257.

113 Rozanes, *History*, cilt 1, 122; Yahya, *Responsa, Tumat Yesharim*, 146:71b, 176:91a-92b; Sambari, *Divrei Yosef*, 257, 390.

114 Mizrahi, *Responsa*, 10:25.

115 Hacker, "Letters on the Expulsion", 76-77, 86.

116 Rozanes, *History*, cilt 1, 100-101; bkz. bu kitapta, s. 249-251.

117 16. yüzyılın ilk onyıllarının en önemli bilginlerinden biri. Kendisi de önemli bir bilgin olan Davıd Ibn Yahya'nın (1470-1542) oğlu ve Kanuni Süleyman'ın doktorlarından biriydi. Eseri hakkında, bkz. Rozanes, *History*, cilt 2 (Sofia, 1937-38), 6-8. Tam Ibn Yahya'nın *Responsa, Oholei Tam*'ı, oğlunun *responsa*sı ile birlikte, *Tumat Yesharim* adıyla yayımlandı (Venedik, 1622).

118 Hacker, "Jewish Community of Salonika", 90, 106. referans. Ayrıca bkz. S. Assaf, "Responsa and Letters of Rabbi Mosheh Capsali" (İbranice), *Sinai* 5 (1935): 150-55; Rabbi Yosef Colon, *Responsa* (Venedik, 1517), 83-87; Rabbi David Conforti, *Qore ha-Dorot* (Berlin, 1845), 28b.

119 Hacker, "Jewish Community of Salonika", 74-76; Danon, "The Karaites," 168-69; J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1935), cilt 2, *Karaitica*, 297, 78. not; P. F. Frankl, "Karaitische Studien", *MGWJ* 31 (1882): 270-72.

120 Bkz. bu kitapta, s. 72-73; Attıas, "Karaites".

121 Bkz. bu kitapta, s. 72-73, 76.

122 Hacker, "Jewish Community of Salonika", 90, 106. referans.

123 Rabbi Eliyahu Mizrahi, "Sermon" (İbranice), Columbia, MS X893D443, 6a, 9a; Hacker, "Jewish Community of Salonika", addenda 7, 51-53; Mizrahi, *Responsa*, 57:176 (bu kitapta 12. belge).

124 Bkz. yukarıda, 123. referans; Mizrahi, "Sermon"; Rabbi Menahem Tamar, *Exegesis on the Book of Esther*, Bodleyian Library, Oxford MS 353 in Neubaur Catalogue, 64b; Hacker, "Jewish Community of Salonika", 148.

125 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 17-21.

126 A.g.e., 19.

127 Nahmias kardeşler tarafından basılan ilk kitap, *Arba'at ha-Turim*, Romaniyot Hahambaşı Eliyahu ben Binyamin HaLevi tarafından desteklenmiş, kendisi kitabın düzeltmelerini yapıp bitiş sözlerini yazmıştı. Ya'ari, a.g.e., 59, no. 1.

128 A.g.e., 17-21.

129 A.g.e., 21-24.
130 A.g.e., 103; Spiegel, "Yehudah Ibn Bulat", 169.
131 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 122-24, no. 187.
132 Rabbi Yosef Taitazaq, *Responsa*, önsöz, 22.
133 Bkz. *EJ*, "Lev" maddesi; Rozanes, *History*, cilt 2, 77-78, 80, 82, 89-91.
134 Bkz. bu kitapta, s. 79-81, 97-99.
135 Katz, *Tradition and Crisis*, 169-70; aynı yazar, "Marriage", 32-34.
136 Bkz. bu kitapta, s. 119-127.
137 Romaniot liturjisi, L. J. Weinberger tarafından iki önemli eserde toplanıp incelenmiştir: *Poetry* ve *Anthology*.
138 Bkz. bu kitapta, s. 128. Tova Be'eri, kökenlerinin güneydoğu İtalya'daki Trani'de olduğunu ileri sürer; dolayısıyla, eski Bizans Yahudilerine mensuptur, ancak şiirindeki güçlü Sefardi etkileri nedeniyle, Sefardi şairler arasında gösterilmiştir. (Bkz. T. Be'eri, "Shelomo Mazal-Tov and the Beginnings of Turkish Influence on Hebrew Poetry" (İbranice), *Pe'amim* 59 (1994): 65-76, ve bilhasssa s. 68-70 ve oradaki ek kaynakça.
139 Najarah ve eserleri hakkında, bkz. bu kitapta s. 436, 23. not ve A. Tieze ve J. Yahalom, *Ottoman Melodies Hebrew Hymns: A 16th Century Cross-Cultural Adventure* (Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1995).
140 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 75, no. 51.
141 J. Dan, *The Hebrew Story in the Middle Ages* (İbranice) (Kudüs: Keter Publishing House, 1974), 137-41.
142 A. Jelinek, *House of Study* (İbranice) (Kudüs: Bamberger and Wahrmann, 1938), room no. 1, 21-22, 115-29; room no. 2, 7-10; room no. 6, 21-23, 71-78; H. Schwartzboim, "The Falasha Legend on Moses's Death and its Hebrew, Arabic and Slavic Parallels" (İbranice), *Yed 'a 'Am* 11 (1966): 51-57.
143 Jelinek, *House of Study*, room no. 1, 19, 91-95.
144 Kutsal kitaplarda Septuagint ve Vulgata'da yer verilmiş olan apokrif bir kitap. Bkz. *EJ*, "Tobit, Book of" maddesi.
145 *EJ*, "Enoch" maddesi.
146 9. yüzyılda yaşamış bir efsanevi seyyah ve masalcı. Bkz. Dan, *Hebrew Story*, 47-61. Shelomoh Morag, kökenlerinin Yemen'deki Nagaran'a dayandığını gösterir. Bkz. aynı yazar, "Eldad Haddani's Hebrew and the Problem of his Provenance" (İbranice), *Tarbiz* 66 (1997): 223-46; ayrıca bkz. buradaki geniş kaynakça.
147 Dan, *Hebrew Story*, 113-21.
148 Bkz. A. M. Haberman, "Set a Riddle and Set a Fable" (İbranice), *Sinai* 26 (1950): 311-59 ve kaynakça, s. 359, 2. referans.
149 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 77, no. 60.
150 Dan, *Hebrew Story*, 69-78.
151 A.g.e., 61 ve kaynakça, s. 268.
152 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 80, no. 75.
153 A.g.e., 107-108, no. 153.
154 Sözgelimi, Siena Katedrali'nin mermer zemini üzerinde Judith ve Holophornes'in olduğu sahne.
155 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 76-77, no. 57.
156 A.g.e., 80, no. 74.
157 Dan, *Hebrew Story*, 29.
158 *Lilith* ve onun popüler Yahudi literatürü ve Luriacı *Kabala*'daki rolü üzerine, bkz. Ya'abez, *Torat Hesed*, Mezmurlar 127, 54b; ayrıca bkz. bu kitapta, s. 407, 36. not; Lamdan, *A Separate People*, 25-26. (İngilizce versiyonunda, 19-23); Scholem, *Ele-*

ments of the Kabbalah and Its Symbolism (İbranice) (Kudüs: Bialik Enstitüsü, 1980), 149, 152, 297, 302-303, 386, 403; G. Scholem, "New Chapters on the Subjects of Ashmedai and Lilith" (İbranice), *Tarbiz* 10 (1958): 160-75. Ayrıca bkz. J. Dan, "Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah", *AJS Review* 5 (1980): 17-40.

159 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 96, no. 128. İspanyolca versiyonu için, bkz. Arturo Souto nüshası, *Amadis de Gaula* (Meksiko: Porrua, 1969). İngilizce bir akademik nüshası B. Behm ve H. C. Behm tarafından yayımlandı (Lexington: University Press of Kentucky, 1975). İbranice bir akademik nüshası Z. Malakhi tarafından basıldı (Tel Aviv: Papiros, 1981).

160 M. Attias, *Spanish Romancero* (İbranice) (Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1961), 94: *Arboleras*; 114-116: Ay buen Conde, ay buen Conde; 142-143: Entrar quiere el mes de Mayo; Y. Levi, *Romances and Spanish Folk Songs* (İbranice) (Kudüs: Yazarın nüshası, 1959-1973), cilt 1, 10; cilt 2, 14; cilt 4, 12.

161 Efsanevi bir Britanyalı şövalye. Bkz. aşağıda 163. referans.

162 *Tovah Tokhahat* (İbranice) (Venedik, 1618), 135; karşılaştırın: Malakhi nüshası, 25; A. L. Frumkin ve E. Rivlin, *History of the Scholars of Jerusalem* (İbranice) (Kudüs: Solomon Printing, 1929), cilt 1, 134-45 ve özellikle, 143-44; J. R. Hacker, "Agitation", 533-36.

163 Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de Lamancha* (Madrid: Espasa-Calpe, 1967), cilt 1, 55.

164 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 93, no. 119.

165 A.g.e., 101, no. 142 ve bkz. bu kitapta s. 128-129.

166 A.g.e., 99, no. 133.

167 A.g.e., 99, no. 134.

168 A.g.e., 100, no. 135.

169 A.g.e., 113, no. 169. Zakut ve kitabı hakkında, bkz. *EJ*, "Zacuto, Abraham ben Shemuel" maddesi ve girişin sonunda kapsamlı bir kaynakça.

170 Ya'ari, *Hebrew Printing*, 106, no. 150.

171 A.g.e., 73, no. 43.

172 Sözgelimi 1539'da Kanuni Süleyman'ın oğullarının sünneti şerefine düzenlenen bir tören alayına, Yahudi sanatçılar, yedi başından alevler fışkırtan dev bir ejderle katıldılar (I. Başgöz, "The *Waqwaq* Tree in the Turkish Shadow-Play Theatre: Karagöz and the Story of Esther", A. Levy, ed., *The Jews of the Ottoman Empire* içinde (Princeton: The Darwin Press, 1994), 549.)

173 İtalyan Yahudileri'nde sahne sanatları hakkında, bkz. B. C. Roth, *The Jews in the Renaissance* (İbranice) (Kudüs: Bialik Enstitüsü, 1962), 223-74; S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua* (Kudüs: Qiriyat Sefer, 1977), 656-77; M. Rozen, "La vie économique", 319-20 ve ilgili referanslar.

174 Leon Modena, *Life of Judah*, çev. ve ed. M. Cohen (Princeton: Princeton University Press, 1988), 103.

175 Bkz. Belon, *Les observations*, 199b-200a.

176 İnalcık, *Economic and Social History*, 44-45.

177 Gerlach, *Tagebuch*, 157.

178 Guillaume Postel, *De la république des Turcs: et là où l'occasion s'offrera, des meurs et loys de tous Muhamedistes* (Poitiers, 1552) 17-19, 23-24. İstanbul'da dans eden Çingene kız resimleri için, bkz. M. And, *Istanbul in the Sixteenth Century*, 276-77; aynı yazar, *History of Theatre*, 26.

179 HaLevi, *Responsa, Zeqan Aharon,* 213:112a-b.
180 17. yüzyılda İstanbul'daki Yahudi sahne sanatçıları için, bkz. örneğin, Evliya, *Seyahatname,* M. And, *History of Theatre,* 130-34 içinde alıntılanmış; aynı yazar, *Culture, Performance and Communication in Turkey* (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987), 106-11, 125-26, 151-56.
181 Kapsali, *Seder Eliyahu Zuta,* cilt 1, 91.
182 J. Redhouse, *Redhouse Yeni Türkçe İngilizce Sözlük* (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1968), "Santur" maddesi; "Santur," Microsoft@Online Encyclopedia 2000, http://encarta. msn. com.
183 Bkz., örneğin, Annibale Carraci'nin (1560-1609) "Sonatore in Piazza" gravürü, Kenneth Sparr koleksiyonundan, Nynasbmn, İsveç, http://home3.swipnet.se/~w~39526/carracci. htm.
184 Capsali, *Seder Eliyahu Zuta,* cilt 1, 90-93 ve bkz. bu kitapta s. 275.
185 Salomon Schweigger, *Reyssbeschreibung aus Teuschland nach Constantinopel und Jerusalem* (Nürnberg, 1608 [tıpkıbasım: Graz: Rudolf Neck, ed., 1964]), 207-208.
186 Gerlach, *Tagebuch,* 157.
187 Bkz. bu kitapta, s. 127- 128 ve s. 279.
188 Almosnino, *History of the Ottoman Kings,* 187-88.
189 A.g.e.
190 A.g.e., 177-79, 187.
191 A.g.e., 178.
192 Bkz. Lonzano, *Tovah Tokhazat,* 135.
193 Almosnino, *History of the Ottoman Kings,* 177-78, 188.
194 A.g.e., 170-74, 178.
195 A.g.e., 177.
196 Mizrahi, *Responsa,* 13:29-30 (bu kitapta 4. belge).
197 Purim, kumarın serbest olduğu, hatta kutlamanın geleneksel bir parçası olarak kabul edildiği –ki bu kutlamaya alkol içip çakırkeyif olmak, süslü püslü kıyafetler giymek de dahildir– tek Yahudi bayramıdır.
198 *Aviner ben Ner* (Rozanes tarafından St. Petersburg kütüphanesinde görülmüş olan, yayımlanmamış elyazması) ayrıca *Sefer Orah ve-Sinhah* içinde de (Livorno, 1786) yer aldı ve Rozanes tarafından, *History,* cilt 1, 50'de alıntılandı.
199 Bu kutlamalarla ilgili çeşitli âdetler için, bkz. Attias, *Romancero,* 38-47; D. Benvenisti, *The Jews of Salonika in the Last Generations* (İbranice) (Kudüs: Qiriyat Sefer, 1973), 50-64.
200 Sözcüğün kökeni belirsizdir. Bir açıklamaya göre, Arapçadaki *al-musam*'dan (şölen gecesi) gelir. Diğer teze göre, "kızlar orada" anlamına gelen İbranice *'Alamot Shamah* sözcüklerinden bozularak türetilmiştir. /ş/ve /s/, Ladino konuşanlar tarafından sık sık birbirinin yerine kullanılırdı (bkz. Benvenisti, *The Jews of Salonika,* 53).
201 Ruso-Katz, "From Pregnancy to Redemption of the Firstborn Son", Yuhasz, ed., *Sephardi Jews in the Ottoman Empire* içinde, 256 (İngilizce baskısında, s. 256).
202 Bkz. bu kitapta, s. 216-217.
203 Almosnino, *Extremos Y Grandezas de Constantinopla* (Madrid, 1638), 57-58; M. And, *Istanbul in the Sixteenth Century,* 157-67; aynı yazar, *History of Theatre,* 118-30.

XII OSMANLI TOPLUMUYLA İLİŞKİLER (Sayfa 273-298)

1 Osmanlı hoşgörüsü hakkında, bkz. İnalcık, *The Ottoman Empire*, 150-51; Levy, *The Sephardim*, 14-19. Pratik kaygılar yüzünden artan Osmanlı hoşgörüsü hakkında, bkz. Lewis, *Jews of Islam*, 135-42; Benbassa ve Rodrigue, *Juifs des Balkans*, 58-60. Hoşgörü amaçlı ayrımcılık hakkında, bkz. Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, cilt 2, 206-33. Bir arada yaşamanın temeli olarak ayrımcılık hakkında, bkz. Shaw, *The Jews*, 43-44.

2 Ladino'nun kullanımı hakkında, bkz. Benbassa ve Rodrigue, *Juifs des Balkans*, 133-36. Türkçenin Yahudiler tarafından kullanımı, yalnızca nadiren konuşulduğundan değil, aynı zamanda Yahudiler arasında muteber sayılmadığından da, çok az belgelenmiştir. Bkz. örn. Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3, 4:3a. Ayrıca bkz. Bir Türk denizci ile olan bir konuşmayı "Türkiye'nin dilini bilmediği için" Yahudi bir kadına tercüme eden bir Yahudinin belgelerini içeren 1619 tarihli *responsum*, Haham Yosef ben Moşe mi-Trani, *Responsa* (Lvov, 1861), cilt 2, 244:46a. Karşılaştırın: a.g.e., 33:51b.

3 Benayahu, "Sermons," 192-93.

4 Almosnino, *History of the Ottoman Kings*, 178.

5 Bkz. Rabbi Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 90-98.

6 Mizrahi, *Responsa*, 57:176 (12. belge).

7 Rabbi Eliyahu Kapsali, *Seder Eliyahu Zuta*, cilt 1, 82-83.

8 Bkz. bu kitapta s. 216-217 ve aşağıda 12. not.

9 Bkz. bu kitapta s. 202-204.

10 Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish Letters*, 145.

11 Bkz. bu kitapta, s. 202-204.

12 Bkz. bu kitapta s. 211-212. Ayrıca bkz. Ibn Lev, *Responsa*, cilt 3, 4:3a-b; burada, muhtemelen Edirneli bir Yahudi aile Gelibolulu Müslüman bir aile ile olan samimi ilişkilerini anlatır. Buna göre, kadınlar arasındaki sohbetler Türkçe yapılıyordu. Rivayete dayalı bu tanıklık, Türklerle Yahudiler arasındaki böyle yakın ilişkilere dair elimizdeki neredeyse tek belgelenmiş kanıttır.

13 Bassan, *Responsa*, 23:14a-b.

14 1582-1647 yılları arasında Hasköy mezarlığına gömülmüş 354 kadından beşinin ismi Kadın, altısının Sultana ve üçünün ismi Cemile idi.

15 Türk erkek isimleri hakkında, bkz. İnalcık, "Ottoman Economy", 514. 1582-1647 yılları arasında Hasköy mezarlığına gömülen erkeklerin bir tekinin bile mezartaşında Türkçe önad yoktur. İncelediğimiz 17. yüzyıl vergi sicillerinde, her Yahudi erkeğin (Kutsal Kitap'ta yer alan isimlerde yer yer yanında Türkçe okunuşu verilmiş olarak) İbranice bir önadı vardı.

16 Mizrahi, *Responsa*, 82:261 (bu kitapta 6. belge).

17 Bkz. Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı* içindeki bir örnek, 83, 155, 57 ve s. 51, Tablo 1'de alıntılanan *tahrir defterleri*nin herhangi biri.

18 Bkz. bu kitapta s. 41-42.

19 Bodleian Kütüphanesi, İb. mss. 63; anlatan: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library* (Oxford, 1906), 357; H. Ethe, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library* (Oxford, 1930), cilt 2, 1355. Ayrıca bkz. F. Babinger, "Altosmanische Anonyme Chronik in Hebraischer Umschrift (Mit zwei Abbildungen)", *Archiv Orientalni* 4 (1932), 108-

111. Bu elyazması U. Marazzi tarafından Latin harflerine çevrilmiştir, *Tevarih-i Al-i Osman: Cronaca anonima ottomana in trascrizione ebraica* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1980).

20 Bkz. Marazzi, *Tevarih-i Al-i Osman*, ix.

21 Weinberger, *Poetry*.

22 Bkz. bu kitapta s. 127-128 ve Marqun, "The Book 'Songs, Lyrics and Praises,'" 241: "Ve Haham Şelomo Mazal-Tov'un Yişmaelitlerin [Türklerin] ezgileri ve başka ezgiler için yazdığı şarkılar şunlar: no. 233 'Müzisyenlerin ardından bir şarkı okuyacağım', basit bir Türkçe ezgi için; no. 234: 'Uyan benim güzel güvercinim', basit bir ezgi için; no. 235: 'Âşık geyik için bir şarkı', farklı bir Türkçe ezgi için bir başka şarkı; no. 236: 'Kayadan Çık Güvercinim', başka bir Türk ezgisi için; no. 237: 'Güller için bir şarkım var', yine farklı bir Türk ezgisi için; no. 238: 'Tanrı dostu Bizaron'a geri dön', farklı bir Türk ezgisi için; no. 239: 'Mor entarili mahkûm, kalk güzelim', farklı bir Türk ezgisi için; no. 240: 'Sultan Süleyman'a', farklı bir Türk ezgisi için; no. 241: 'Dinle sana bir şarkım olacak ve dalgalarla uyanacağım', Türk ezgisi için deniz konulu bir başkası; no. 242: 'Senir Dağı ve Tavor Dağı ve Hermon', bir Türk ezgisi için; no. 243: 'Tanrım yoksulun sesini duy', bir Türk ezgisi için; no. 244: 'Salome, geri gel', farklı bir basit Türk ezgisi için karşılaştırın: Be'eri, "Şelomo Mazal-Tov" 70-75.

23 Şiirleri hakkında, bkz. bu kitapta, s. 259.

24 Bkz., örneğin, Haham David Ibn Zimrah, *Responsa* (Varşova, 1882), cilt 4, 1137:14a. Ibn Zimra, seyahat sırasında bile beyaz başlık giyilmesini kesin olarak yasaklamıştı. Kendisi, bir Yahudinin Tanrı'ya itimat etmek zorunda olduğunu bildirmişti. Ayrıca bkz. Zonzin, *Responsa, Nahalah li-Yhoshu'a*, 18:24a-b.

25 Nicolai'nin Müslümanları kastetmek için kullandığı "Türk" tanımını örnek alıyoruz: Bu tanım yalnızca o zamanın Avrupalıları tarafından kullanılıyordu.

Kim Kimdir?

Bu leksikon, İstanbul Yahudi cemaatinin tarihi ile doğrudan ilişkili olmayan, veya öyle olduğu halde hayat hikâyelerinin ayrıntıları bu kitap içinde yer almayan, ancak kitapta adı geçen önemli kişilerin kısa biyografilerini içeriyor.

'Akriş, Avraham: Âlim, kitap koleksiyoncusu ve editör; tahminen 1489'da İspanya'da doğdu; 1578'den sonra İstanbul'da öldü. İspanya'dan (1492'de) sürgün edildi, Napoli'ye yerleşti ve oradan da ayrılmak zorunda kaldı (1495). İki ayağı da topal olduğu halde, tüm hayatı göçebelikle geçti. Yorucu yolculukları sonunda onu Mısır'ın Kahire şehrine ulaştırdı. Burada Haham David İbn Zimra'nın evine kabul edildi. Yaklaşık on yıl boyunca (1543-53 yılları civarı) 'Akriş, David'in çocukları ve torunlarına özel hocalık yaparak Kahire'de yaşamını sürdürdü, ta ki hamisinin Filistin'e göçmesi nedeniyle yeniden göç yollarına düşene dek. Muhtemelen oradan İstanbul'a ulaşma düşüncesiyle Girit'e gitti. Kandiye'de bulunduğu sırada, Venedik yönetimi tarafından kitaplarına yakılmak üzere el konuldu (1553'ün ikinci yarısı). Venedik hükümdarı ile yoğun müzakerelerden sonra, kitaplığını kurtarmayı başardı ve İstanbul'a gitti. Burada, tüm Yahudi mahallesini yutan büyük Konstantinopolis yangınından sonra (1569) Ester Kira onu himayesine aldı. 'Akriş, daha sonra Don Yosef Nasi'nin evine kabul

edildi; araştırma ve yayıncılık çalışmalarını burada sürdürdü. Ya'akov Katalani Şem-Ṭov'un onun için Hasday İbn Şaprut'un tartışmalı eseri "Even Bohan"ı (Kıstas) kopyaladığı bu evde, 'Akriş'in 1578'e dek kaldığına dair kayıtlar mevcuttur. 'Akriş, elden geçirmek ve yayımlamak suretiyle önemli birçok tarih hazinesini korumayı başardı. Konstantinopolis'te bulunduğu sırada, yaklaşık 1577'de, on belgeden oluşan (sonradan "Kovetz Vikuhim" [Bir Polemikler Derlemesi] adını alan) ve bilhassa Profiat Duran'ın (Efodi) hiciv yazısı "Al tehi ka-Avotekha"yı (Babalarınıza Benzemeyin) (takriben 1396) kapsaması bakımından önemli sayılan bir derleme hazırladı. Ardından (yaklaşık 1577'de) büyük ölçüde tarihsel nitelikte ikinci bir belgeler derlemesi oluşturdu. Bunun ilk bölümünün başlığı "Ma'ase Bet David" idi ve Babil Yahudilerinin sürgün lideri Bostenai'nin hikâyesini içeriyordu; ikincisi, "Kol Mevaser", Hasday İbn Şaprut ve Hazarların kralı arasındaki mektuplaşmalar; Ali isimli bir Müslümanın Sambatyon Nehri yakınlarında yaşayan Yahudiler hakkında aktardığı, İbraniceye Giritli Moşe Aşkenazi tarafından tercüme edilen bir hikâye ve başka eserlerden oluşuyordu. Ayrıca, Şarkıların Şarkısı üzerine bir üçlü tefsiri yayına hazırlamıştır.

Albalag, İtzhak: 13. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir Yahudi düşünür olan Albalag ömrünü muhtemelen kuzey İspanya ya da güney Fransa'da geçirdi. Özgürlükçü fikirleri, özellikle de Aristoteles'in dünyanın sonsuzluğu teorisinden yola çıkarak Kutsal Kitap'taki Yaratılış anlatısıyla ilgili yaptığı yorumlar, pek çok kişinin gözünde mutezil* olarak damgalanmasına yol açmıştır. En özgün çalışması, El Gazali'nin *Makatzid al-Falasifa* (Filozofların Temayülleri) eserinden yaptığı kısmi tercümedir; bu tercüme asıl eserin yalnızca iki bölümünü, mantık ve metafizik bölümlerini içerir. Albalag bu kısımlarda kendisini çevirmenlik işiyle sınırlamayıp, sık sık, El Gazali'nin başka düşünürlerin görüşlerine dair kuramlarındaki hatalara dikkat çekmişti. El Gazali'nin *Tahafut al-Falasifa* (Filozofların Yıkımı) adlı daha sonraki eseri de Albalag'ın bu eleştiri-

* Sapkın, heretik. ç. n.

lerini çürütme amaçlıydı. Albalag, El Gazali'nin, bilgileri Aristoteles'in kendisinden değil, İbn-i Sina (Avicenna) gibi onu yorumlamış filozoflardan almakla düştüğü kendi hatalarını çürüttüğünü söylüyordu. Albalag'a göre, bu suçlama, mesela dünyanın sonsuzluğu konusunda Aristoteles'i çürütmeye çalışan Maimonides için de geçerliydi. Albalag'ın asıl hedefi, felsefenin dinin temelini oyduğu yönündeki yaygın önyargıyı geçersiz kılmaktı.

Alfasi, İtzhak ben Ya'akov (Diğer adları **İtzhak HaKohen Alfasi** ya da **Rif** [Rabbi İtzhak al-Fasi'nin kısaltması] (Cezayir(?) 1013 -Lucena, İspanya 1103): Bir Talmud âlimi ve Yahudi hukukuyla ilgili meselelerde bir otoriteydi. Adını ailesinin memleketi olan Fas'ın Fez şehrinden almıştır ve kimilerine göre esas ikamet ettiği ve faaliyet gösterdiği yer de bu şehirdir. En bilinen eseri, bir *alaha* çalışması olan *Sefer Ha-Halakhot* kanunnamesi olup, Yahudi hukukunun ilk temel eseri kabul edilir. Bu eser ilk olarak İstanbul'da 1509'da basıldı. Maimonides ve Haham Yosef Karo'nun büyük *Kanunlar*'ına temel oluşturan bu kitap, gündelik Talmud eğitim planının bir parçası kabul edilip düzenli olarak okundu. Eser, Talmud dünyasını halkın geneline açması bakımından, eğitimli Yahudi halkının öğrenim pratiklerinde derin bir değişim yarattı. Kısa süre sonra bu eser *Talmud Katan* (Küçük Talmud) diye anılmaya başlandı. 1553'ten sonra, Talmud İtalya'da yasaklandığında, Alfasi'nin kanunnamesi yasaktan muaf tutuldu, dolayısıyla 16. yüzyıldan itibaren onun eseri İtalyan Yahudi cemaatinin başlıca öğrenim konusu oldu. Alfasi'nin ayrıca Talmud öğreniminde Sefarad yönteminin gelişmesinde büyük payı vardır. Aşkenaz yaklaşımından farklı olarak, Sefaradlar, Talmud'u basitleştirmeye ve onu kuralcı detaylardan arındırmaya çaba gösterdi. Alfasi, Arapça olarak pek çok *Responsa* yazdı. Bunlar daha 12. yüzyılda İbraniceye çevrildi, ancak yayımlanmaları ilk kez "She'elot u-Teshuvot ha-RIF" adıyla Livorno'da 1881'de gerçekleşti.

Alvo, Yosef (İspanya, yaklaşık 1380-1444): Bir dönem Soria şehrinde yaşadı; düşünür ve haham. Yahudiler ile Hıristiyanlar, sonradan din değiştiren Yehoshu'a Ha-Lorki (Hıristiyan adı Geronimo de Santa Fe) ile Aragon Yahudilerinin temsilcileri arasındaki

meşhur Tortosa polemiğine katıldı (1413-1414) ve ardından Yahudi karşıtlığının artması karşısında, İspanyol Yahudilerine inançlarında arka çıkmak için *Sefer ha- 'Ikarim*'i (İlkeler Kitabı) yazdı. Bu kitapta vurgulanan unsurlar şunlardı: a. Tanrı'nın varlığı; b. Tora'nın semavi kaynağı; c. Ödül ve cezanın varlığı. Kitap ilk olarak Soncino, İtalya'da 1485'te basıldı. Bu baskı ve ondan sonra gelen 1506 Fano, 1521 Selanik ve Venedik baskılarının hepsinde, Alvo'nun eserinin en önemli kısmı olan Hıristiyanlık ile polemik eksiktir. Eserin ilk sansürsüz baskısı 1951'de Kudüs'te yayımlandı.

Bar Şeşet, Perfet, İtzhak (kısa adıyla **Rivash** diye de bilinir, Valencia 1326-Barselona 1408): Bir Talmud otoritesi ve *alaha*'yla ilgili sorularda herkesin danıştığı bir isim olmasına rağmen, yaklaşık elli yaşına gelene dek geçimini ticaretten sağladı. Barcelona'daki otoritelerin zulmünden sonra Zaragoza'da ve daha sonra Calatayud'da hahamlık görevini kabul etti ve oradan Valencia'ya, 1391'den sonra ise büyük itibarla karşılandığı Cezayir'e taşındı. Yosef Karo ve Ya'akov Berav gibi kişilerin *alaha* olarak çok büyük değer atfettikleri 417 *responsa* yazdı (ilk olarak İstanbul'da 1544-6'da yayımlanmışlardır). Maddenin sonsuzluğu fikrine inandığı ve takdiriilâhiyi inkâr ettiği gerekçesiyle Aristoteles'in okunmasına karşı çıktı. Ateşli bir Kabala karşıtıydı.

Benvenisti, Don Vidal (İspanya, tahmini 1390-1480): Âlimler, doktorlar ve tüccarlar barındıran Aragonlu tanınmış bir ailenin üyesi ve Tortosa Polemiği'nin (1413-1414) en önemli katılımcılarından biri. Ocak 1525'te aynı isimde bir kişinin Venedik'te ticaret yaptığı ve meşhur Venedikli yayıncı Daniel Bomberg'in evinde bir dönme ile başka bir dini polemiğe girdiği rivayet edilir. Rivayete göre, yazdığı şiir Gerşom Sonçino tarafından Rimini şehrinde 1525-1526'da yayımlanmış ve onu İtalya'yı terk ederek Osmanlı topraklarına göç etmek zorunda bırakmıştır. Öte yandan, Don Vidal Benvenisti'nin edebi eserleri Şelomo Mazal-Tov tarafından 1516-1517'de ve tekrardan 1526'da İstanbul'da basılmıştı. Venedik polemiği ve polemikteki şiirin, bir akrabası ve aynı isme sahip bir kişinin zaten İstanbul'da yaşadığını bilerek meşhur bir başka polemikçinin ardına gizlenmeye çalışan Gerşom Sonçino'nun biz-

zat kendisiyle ilişkili olduğunu farz etmek akla yatkın olur. Gerşom Sonçino da bizzat böyle bir polemik yüzünden İtalya'dan ayrılmak zorunda kaldığını doğrulamıştır. Eserleri İstanbul'da yayımlanmış olan Don Vidal, Tortosa polemikçisinin oğlu ya da torunu olsa gerektir ve anlaşılan İstanbul'a 1520'lerde varmıştır. Küçük Don Vidal çok büyük ihtimalle Padişah III. Murad'ın meşhur doktoru Moşe Benvenisti'nin babası ve İzmir'de haham olarak görev yapan, İbranice Hukukta önemli tezlerin yaratıcısı olan bir başka ünlünün, Haham Hayim (Vidal) Benvenisti'nin (1603-1673) büyük dedesiydi.

Dato, Mordekhai (1525-1600 dolayları): İtalyan âlim ve Kabalacı. 1560'ta Safed'e gitti ve bir yıl orada kaldı. O sırada büyük Kabalacı Haham Moşe Kordovero ile tanıştı ve Safed'in Kabalacı çevrelerine takdim edildi. Dato birçok Kabalacı risale yazdı ve kefaret yılı olarak birkaç tarih belirleyip (1560, 1575, 1608), bunları İtalyan Yahudileri arasında kabul ettirmeye çalıştı.

Elkabetz, Şelomo Halevi (**Alkabetz** veya **Alkabes** diye de yazılır; yaklaşık 1500, Selanik-1580, Safed): Kabalacı ve şair; Şabat gününü başlatmak için söylenen mistik ilahi olan ve *Kabalat Şabat*'ta günümüze dek söylenegelen *Lekha Dodi* şarkısının bestecisi olarak tanınır. Şarkıyı ne zaman yazdığına dair kaynaklar farklı bilgi vermektedir (1529, 1540 ve 1571 tarihleri öne sürülmüştür.) Haham Yosef Taitatzak gözetiminde Selanik'te Tora'yı öğrendi. 1529'da evlendiğinde karısına yeni tamamladığı eseri *Manot HaLevi*'yi verdi. Edirne'ye yerleşti, burada *Bet Ha-Shem*, *Avotot Ahava*, *Ayelet Ahavim* ve *Brit HaLevi*'yi yazdı. 1535 civarı Safed'e yerleşti. Safed'deyken enişteşi Haham Moşe Kordovero'nun öğrencisi olup onun izinden gitti. Kendi öğrencileri arasında *Midraş Şemuel on Avot*'un yazarı Haham Şemuel Ouzida, ve *Yare 'akh Yakar on Zohar*'ın yazarı Haham Avraham Galante vardır. Meşhur enişteşi Moşe Kordovero'nun yanı sıra, Moşhe Alşekh ve Yosef Karo ile de aynı çevrelerde bulunmuştur.

Elmoli, Şelomo: Almoli olarak da yazılır. 16. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da yaşamış bir haham, doktor ve İbranice yazarıdır. Daha çok İbranice dilbilgisi uzmanı olarak tanınır. Kendi imkân-

larıyla sayısız dilbilgisi eseri yayımlamıştır (1529'da Avraham İbn 'Ezra'nın "Yesod Mora"sı, 1530'da "Sefat Yeter"). 1542'de İbn Yahya'nın "Leşon Limmudim"inin bir baskısına, "Reu Sefer" sözleriyle başlayan bir giriş şiiri verdi. Tüm eserleri içinde en ünlüsü ve en çok basılanı *Pitron Halomot or Mefaşer Helmin*'dir (Rüya Çözümlemeleri); ilk olarak 1516 civarında Selanik'te basılan, 1518'de İstanbul'da yeniden yayımlanan bu eserde, Talmud'da rüyalara ya da onların yorumlanmalarına gönderme yapan tüm bölümlerin açıklamalarına yer verir. Diğer eserlerinden bazıları şunlardı: *Sheva** konulu bir dilbilgisi denemesi olan *Halikhot Sheva* (İstanbul, 1519), ansiklopedik bir eser olan *Measef Lekhol ha-Mahanot* (Tüm Taraflardan Derleyici) (tarih ve yer belirsiz) ve ruhun özü ile ölümsüzlüğü hakkında felsefi bir risale olan *Şa'ar ha-Shem he-Hadaş* (İstanbul, 1533).

Gerondi, Yona ben Avraham: Katalonya'nın bir şehri olan Gerona kökenlidir. Gerondi, Maimonides'in felsefi eserlerine yönelik muhalefete öncülük eden Montpellier'li Solomon'un en sivri öğrencilerinden biri ve 1233'te *More Nevukhim* ve *Sefer ha-Mad'a*'ya yönelik yasak ilanını imzalayanlardandı. Gerondi, Paris'teki otoritelerin emriyle Maimonides'in eserlerinin halka açık biçimde yakılmasına önayak olmuş, 1242'de Maimonides'in felsefi yazılarının yakıldığı tam bu yerde, yirmi dört vagon yükü Talmud yakılmıştır. Gerondi, Maimonides'in eserleri ve şöhretine karşı tüm yaptıklarında, özellikle de amacına ulaşmak için Hıristiyan otoritelere başvurmakta hatalı olduğunu Montpellier sinagogunda, herkesin huzurunda kabul etti. Toledo'ya giderek döneminin en büyük Talmud öğretmenlerinden biri haline geldi. Tüm derslerinde, Maimonides'ten alıntılar yaparak, onun ismini daima büyük hürmetle andı. Gerondi'nin nadir rastlanan bir hastalıktan dolayı aniden ölmesi, pek çok kişi tarafından Miamonides'in mezarını ziyaret etme planını yerine getirmemiş olmasının cezası olarak yorumlandı. Gerondi'nin ünü daha çok onun ahlaki ve çileci eserlerine dayanır. *Igeret ha-Teşuva, Şa 'arei Te şuva* ve *Sefer ha-Yir'a*

* İbranicedeki şva. ç. n.

adlı eserleri ortaçağın Yahudi etiğinin sembolü kabul edilen eserlerdendir ve ortodoks Yahudi vaizler arasında hâlâ rağbet görmektedir.

Gerşom ben Meir, bkz. İbranice terimler sözlüğü, *Herem de-Rabenu Gerşom* başlığı.

HaDani, Eldad: 9. yüzyılda yaşamış tüccar ve seyyah; Dan (Dan'lı: HaDani adı oradan gelmektedir), Asher, Gad ve Naftali kabilelerinden gelme olduklarını öne süren insanların ikamet ettiği doğu Afrika'daki bir "bağımsız Yahudi devleti"nin vatandaşı olduğunu savunmuştur. Eldad, Babil'i, Kairouan'ı ve İspanya'yı ziyaret ederek, gittiği her yerde, On Kayıp Kabile hakkında hayali hikâyeler ve anavatanından getirdiğini söylediği *alahalar* ile Yahudiler arasında büyük heyecan yarattı. İbranice yazılmış olan bu *alahalar,* hayvanların kesimi ve sonrasındaki tetkikini konu ediyordu ve Talmudî hükümlerden büyük farklılık gösteriyordu. Eldad'ın rivayetleri kısa sürede yayıldı ve kopyacılarla derleyiciler tarafından yeniden şekillendirilip ayrıntılandırılarak yazıya geçirildi. Bunların, önemli varyasyonlara sahip en az sekiz örneği mevcuttur. Eldad'ın hayalperest anlatısı, pek çok çağdaşı tarafından doğru kabul edildi. Hasday İbn Şaprut Hazarların kralına yazdığı mektupta Eldad'dan alıntı yapar ve Rashi gibi Talmud otoriteleri Eldad'ın sözlerini hiç sorgulamadan örnek gösterirler; lügatçiler ve dilbilgisi uzmanları bazı İbranice sözcükleri, Eldad'ın deyimler kitabında onlara verilen anlamlara göre yorumlar. Öte yandan, ortaçağın diğer rabinik âlimleri içinde Eldad'ın rivayetleri ve *alahalar*ının hakikiliğine dair şüphe belirtenler olmuştur; bunu en açıkça yapanlar Abraham İbn 'Ezra ve Rothenburglu Haham Meir idi. Eldad'ın anlattıkları, Roma Katolik Kilisesi'nin öğretisine karşı bir savdı. Bu yüzden, 12. yüzyılda, Eldad'ın bağımsız Yahudi devletlerinin var olduğu savını çürütmeyi amaçlayan, "Prester John" diye birinin yazdığı şaibeli bir mektup ortaya çıktı. Bu Hıristiyan yazar, aralarında Sambatyon Nehri'nin ötesinde yaşayan Benei Moşe'nin de bulunduğu bazı Yahudi kabileleri de egemenliği altında bulunduran büyük Etiyopya krallığına hükmeden bir rahibi anlatıyordu. Diğer yandan, Yahudilerin

bir halk ve devlet olarak yaşama gücünün devamlılığının bir sembolü olduğundan söz konusu hikâye Siyonist hareket tarafından benimsendi.

Hai Ga'on, ben Şerira (939-1038): Pumbedita (bugünkü Irak'ın Felluce şehri) - Talmud akademisi ruhani lideri (gaon) olarak hizmet vermiş bir haham ve âlim. Şöhretini Diaspora'nın sosyal ve dinsel hayatını etkileyen kararlar verdiği çok sayıdaki (800'den fazla) *responsa*'sına borçludur. Kendisine Almanya, Fransa, İspanya, Anadolu, Mağrip ve hatta Hindistan ve Etiyopya'dan dahi sorular geliyordu. *Responsa*'sının* pekçoğu Arapça yazılmış olabilir.

HaKohen, Şelomo ben Avraham (Serez, tahmini 1520-Selanik 1601): Serez'de, Manastır'da (bugünkü Makedonya Cumhuriyeti'nde) ve Selanik Kastilya Kongregasyonu'nda hahamlık yaptı. *Responsa*'sı (1. cilt ilk olarak İstanbul'da 1586'da basıldı; 2. cilt Venedik-Selanik 1592; 3. cilt Selanik 1594) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Romaniot Yahudilerin tarihi açısından önemli bir kaynaktır.

HaLevi, Avraham ben Eli'ezer (İspanya tahmini 1460-Kudüs tahmini 1530-1535): İspanyol sürgünlerden. Portekiz'e ve oradan İtalya'ya gitti. 1510'da İstanbul'daydı, oradan Mısır'a geçti ve 1513'te nihayet Kudüs'e yerleşerek, burada Nagid İtzhak HaKohen Solal'ın Etüd Evi'ni yönetti. Bilhassa bir Kabalacı, kefaret müjdeleyen haberler ve işaretlerin yorumcusu olarak tanındı. Osmanlıların askeri başarılarına ve Mesih'in gelişine dair işaretlerle ilgili yorumlarıyla dikkat çekti.

HaLevi, Avraham ben Hasday (13. yüzyıl başları): İspanyol Yahudisi çevirmen ve şair. Maimonides destekçisi, El Gazali ve Arapça *Barlaam ve Joasaph* metninin çevirmenidir. *Ben ha-Melekh veha-Nazir* (Kralın Oğlu ve Kendini Tanrı'ya Adamış Bir Kişi, İstanbul 1518) adıyla yayımlanan metnin bu versiyonu pek çok yeni baskı yapmıştır.

HaLevi, Yehuda (Toledo 1085 ya da 1086-Kudüs yolculuğu sırasında tahmini 1140): İspanyol Yahudisi doktor, şair ve düşünür;

---

* Responsumlarının. ç. n.

İspanya'da İbranicenin Altın Çağı'nın en verimli şairlerindendi ve bazı çağdaşları (ve modern eleştirmenler) tarafından, ortaçağ İbranice şairlerinin ve tüm zamanların İbranice şairlerinin en büyüğü olarak kabul edilmiştir. Halevi, düz yazılarını Arapça, şiirlerini İbranice yazdı. Şiir külliyatında, pekçoğu Yahudi dua kitabına alınmış seküler ve dinsel şiirler bulunuyordu. En büyük felsefi eseri *Kuzari* idi.

HaReuveni, David (yaklaşık 1488-1541): Papa VII. Clemens ve Portekiz kralı III. João'yu Müslümanlarla savaşmak ve bir Yahudi devleti kurmak için kendisine asker ve silah desteği vermeye ikna etmek için uğraşmış bir Yahudi seyyahtı. Sambatyon Nehri yakınlarından, Musa'nın oğullarının yaşadığı Arabistan'da, kardeşi Joseph Reubeni tarafından yönetilen bir Yahudi krallığından söz ediyordu. Portekizli kaptanlardan, söylediklerini destekleyen mektuplar getirmişti. Bir Yahudi ile ittifak kurmak, gizli Yahudi (*anusim*) olduklarından şüphelenilenlere eziyet etmekle meşgul olan krala zor geldi. Reuveni, Şelomo Molkho adını almış soylu bir *converso** olan Diego Pires'in dikkatini çekti. Berberi Eyaletler'den Yahudi elçiler Portekiz sarayında Reuveni'yi ziyaret ettiler. Bazı *converso*'lar bu faaliyetten öyle büyük bir heyecana kapıldılar ki, Badajoz yakınlarında silahlı ayaklanma çıkarıp bir *conversa*'yı** Engizisyon'dan kurtardılar. Portekizli otoriteler Reuveni'nin misyonu ve potansiyel halk ayaklanmaları tehlikesinden endişe etmeye başladı. Reuveni, davasını papalık divanına götürmek üzere yola çıkarak, Avignon'a ve ardından Milano'ya gitti. Orada tekrar, doğuya yolculuk etmiş ve mesih olduğu iddialarını ortaya atmış olan Molkho ile karşılaştı. İkisi Milano'da fikir ayrılığına düştüler. Reuveni, Venedik'e gitti ve burada Senato onun doğudaki Yahudilerden yardım alma planını ele almak üzere bir komisyon kurdu. Tekrar Molkho ile birlik olan Reuveni, bayrağını dalgalandırarak Bologna'ya ve daha sonra İmparator V. Karl'la buluşmak için Ratisbon'a*** (Regensburg) geçti. Reuveni V. Karl'a, Doğu Yahudile-

---

* İspanya'da Yahudilik ya da Müslümanlıktan Katolikliğe geçen erkek dönme. ç. n.
** Kadın dönme. ç. n.
*** Bavyera. ç. n.

riyle Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ittifak kurulmasını teklif etti. Ratisbon'da, Reuveni ve Molkho, Yahudi tüccar ve saray mensubu Rosheim'lı Josel ile tanıştı ve Josel, imparatorun şüphesini çekebileceklerine dair onları uyardı. Reuveni ve Molkho direnince, görevliler onları zincire vurup Mantua'daki imparatora götürdüler. Burada Molkho ve Reubeni, Engizisyoncular tarafından sorguya çekildi. Molkho Aralık 1532'de yakılarak ölüme mahkûm edildi. Reuveni, İspanya'ya götürüldü ve Llerena'daki Engizisyon'a teslim edildi. Kendisine dair başka bir şey duyulmadığından, muhtemelen orada öldü. "Hindistan'dan Portekiz'e gelmiş olan bir Yahudi'nin" 1541'de Évora'da bir *auto da fé** ritüeliyle yakıldığı kayıtlara geçmiştir.

HaRomi, 'Imanuel (Roma 1261-İtalya 1328): Bir İtalyan-Yahudi âlim ve hicivci. Seçkin, varlıklı bir ailedendi ve Roma'da önemli bir mevkiye sahipti. 1325'te tüm servetini kaybetti ve doğduğu toprakları terk etmek zorunda kaldı. Bir süre İtalya'da gezindikten sonra sonunda 1328'de Ancona bölgesindeki Fermo'da, Daniel isimli bir haminin evine sığındı; bu kişi yaşlılığında ona baktı ve onun kendini şiire adamasını sağladı. 'Imanuel'in araştırmaları yalnızca Kutsal Kitap ve Talmud literatürü ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda matematik, astronomi, tıp ile İslam ve Hıristiyanlık felsefelerini de içeriyordu. Müthiş bir hafızası vardı ve İtalyanca, Arapça, Latincenin yanı sıra tahminen biraz Rumca biliyordu. Kendini bilhassa nazım yazmaya adamıştı. Kendisi bu faaliyetlerini sırf Yahudilik konusuyla sınırlı tutmuş olmakla birlikte, Imanuel'in zengin bilimsel çalışmaları, onun engin bilgeliğine uygun düzeydeydi. O dönem rağbet gören harf sembolizmini konu edinen ilk eseri, bu esere giriş mahiyetinde yazılmış bir şiir haricinde, kayıptır. İkinci eseri, *Even Bohan* (Mihenk Taşı), Kutsal Kitap'taki yorumbilgisini konu edinmiş olup, farklı yapılarda fiillerin farklı anlamları, harflerin eklenmesi, çıkarılması ve birbirleriyle yer değiştirmesi ve diğer dilbilimsel sorunlarla uğraşır. Kutsal Kitabın tüm bölümlerini kapsayan tefsirleri daha da önemlidir, an-

* Kâfirlere uygulanan kazığa bağlanıp yakılma cezası. ç. n.

cak bir kısmı o zamandan beri kayıptır. HaRomi, döneminin insanı olarak, ortaçağ İtalya'sının sosyal ve entelektüel hayatıyla etkileşimi sonucu, o zamanlar yaygın olan cana yakın, teklifsiz, mizahi, zararsızca sataşan bir tonlamayı ve tartışmalı konuları nükteli ve incelikli biçimde işleme becerisini edinmişti. Hem İbranice, hem İtalyanca yazmış, ancak İtalyanca şiirlerinin çok azı günümüze kalmıştır. Bunlar hakiki bir milli ruhla, dönemin siyasi ve dini koşullarını tasvir eder, bunları hicveder. 'Imanuel, çağdaşı olan İtalyan şairlerden büyük saygı gördü. İbraniceyi İtalyan edebiyatından aldığı sone formuyla tanıştırdı. Yaşlılığında, Fermo'daki misafirliği boyunca, İbranice şiirlerini derleyerek *Mahbarot* (Defterler) adlı bir *divan* (şiir derlemesi) oluşturdu. Yahudi yaşamının tüm olayları ve olgularını işleyen bu şiirler, zarif şakalar, zararsız dokundurmalar, iğneli hicivler ve yer yer absürdlüklerle doludur. *Divan*ın bütün olarak birçok kez basılmasına ve tercüme girişimlerine rağmen, kitap çok az tanınmış ve pek yaygınlaşmamıştır. Hatta çağdaşları, dini konularda bile yer yer havaice yazdığı için, HaRomi'yi edepsiz bir hicivci olduğu gerekçesiyle sansürlemişlerdir. Yosef Karo, şiirlerde bulunan şehvani, hafifmeşrep ve erotik unsurların yoğunluğu gerekçesiyle, onun şiirlerinin okunmasını tamamen yasaklamıştır.

İbn Bulat, Yehuda (İspanya-İstanbul, tahmini 1540): Eğitiminin bir kısmını İspanya'da aldı, İstanbul'a sığındı ve burada Tzontzin matbaasında çalıştı. Farklı disiplinlerin göreceli erdemleri konusundaki kitabı *Kelal Katzar* (Kısa Bir Kaide) 1532'de burada basıldı.

İbn 'Ezra, Avraham (Tudela, Endülüs 1089-?, tahmini 1167): Ortaçağın en seçkin Yahudi entelektüellerinden ve yazarlarındandı. Felsefe, astronomi/astroloji, şiir, dilbilimi ve tefsir konularında sivrilmişti. *Bilge, Ulu ve Takdire Şayan Doktor* diye anılıyordu. Sürekli göçle geçen yaşamı, onu Kordoba, Kuzey Afrika, Mısır (1109), İsrail Ülkesi, İtalya (Roma [1140-1143], Lucca, Mantua, Verona), Güney Fransa (Rodez, Narbonne, Béziers), Kuzey Fransa (Dreux), İngiltere (Londra ve Oxford-1158) ve tekrar Narbonne'a (1161) sürükledi, ta ki 23 ya da 28 Ocak 1167'deki ölümüne

dek. İbn 'Ezra dilbilgisi çalışmalarıyla ve Kutsal Kitap tefsirleriyle tanınır. Onunki gibi neredeyse otuz yıl boyunca göçlerle geçen bir sürgün yaşamı, ona büyük ölçüde tarihsel bir misyonu taşıma fırsatı verdi. Arapça ile tanışıklığı olmayan Hıristiyan Avrupa'nın Yahudileri arasında, yazın aracı olarak bu dili kullanan, çok uzun yıllar önce kurulmuş bir bilim olan Museviliği yaymakla uğraştı.

İbn Gabai, Meir ben Yehazke'el (İspanya yaklaşık 1480-İstanbul, 1560'tan önce): Kabalacı öğretiye tam hâkimiyetiyle dikkat çeken bir Kabalacı olarak, kendi kuşağında onu sistematik biçimde işleyen ilk isimdi. 1507'de tamamladığı ve büyük itibar gören ilk eseri, dua ritüelinin Kabalacı bir yorumlaması olan *Tola'at Ya'akov* idi. En büyük eseri, üzerinde sekiz yıl çalıştıktan sonra 22 Aralık 1531'de tamamladığı *'Avodat ha-Kodeş* idi. Bu eserde, İbn Gabai Kabalacı sistemini ayrıntılarıyla izah ederek, Maimonides'i yakın incelemeye tabi tutar ve onu daha çok çürütmeye çalışır. Gabai, Zohar'ı Kabala disiplininin parçası bir kitap olarak kabul ediyordu. Onun sisteminde bir miktar panteizm mevcuttur. Tüm sebeplerin ilk sebebi olarak Tanrı, tasavvur edilemez, idrak edilemez ve hatta zikredilemez.

İbn Gevirol, Şelomo (**İbn Gabirol** diye de yazılır; Malaga yaklaşık 1021-Valencia, yaklaşık 1058): Endülüslü İbrani şair ve Yahudi düşünür. Gabirol, Avrupa'da Yeni Platonculuğu ilk öğretenlerden biridir. Onun rolü Philo'nunki ile mukayese edilir. Philo, Helenistik felsefe ile Doğu dünyası arasında bir arabulucu hizmeti görmüştü; ondan bin yıl sonra Gabirol, Greko-Arap felsefesini Batılılaştırarak yeniden Avrupa'ya iade etti. Onun "Fons Vitæ" adlı eseri, öğretmen ile öğrencisi arasında felsefi bir diyalogdan oluşur. Kitap, varoluşun ve yaratılan her şeydeki yaşamın temelini oluşturan madde ve biçimi ele almasından dolayı bu adı almıştır. 1150 yılında Arapçadan Latinceye tercüme edilmiştir. Arapça metinden günümüze kadar gelen yoktur, ancak Latince metin İbraniceye çevrilmiştir. "Fons Vitæ"nin ana fikri, var olan her şeyin madde ve biçimden oluştuğu, manevi olanın en yüksek hudutlarından fiziki olanın en alt hudutlarına kadar tüm evrende aynı ve tek maddenin hüküm sürdüğüdür; yalnız kaynağından uzaklaştıkça

gitgide ruhaniliği azalan o madde hariç. Gabirol "materia universalis"in tüm varlıkların alt katmanı olduğunu ısrarla vurgular. Hıristiyan bir düşünürün çalışması olarak görülen bu eser, Gabirol'u destekleyen Duns Scotus'un önderliğindeki Platoncu Fransiskenler ile Albertus Magnus ve Thomas Aquinas öncülüğündeki Aristotelesçi Dominikenler arasında çekişme konusu oldu. Dominikenler, Hıristiyan öğretisinin bir Arap-Yahudi felsefesinden etkilenmesine dudak büküyorlardı. Dominicus Gundisallimus, "Fons vitæ"yi Latinceye çevirdi ve Gabirol'ün fikirlerini kendi öğretisine yedirdi. Auvergne'li William, "Fons Sapientiæ" ile Gabirol'ün eserine gönderme yapar. Gabirol'den bir Hıristiyan olarak söz eder ve "unicus omnium philosophantium nobilissimus" diyerek onu över. Hales'li Alexander ve öğrencisi Bonaventura, ruhani varlıkların madde ve biçimden oluştuğu öğretisini kabul eder. Aynı şekilde Lamarre'lı William da Gabirol öğretisinin savunucularındandır. Gabirol'ün eseri Hıristiyan felsefesinde Giordano Bruno'ya kadar sirayet etti. Zengin şiir külliyatının çoğu, onun bazı kısımları Yahudi dua kitabında korunmuş olan *Keter Malkhut* (Kralların Tacı) adlı felsefi eseri sayesinde bilinmektedir.

İbn Lev, Yosef ben David (Mostar 1503-İstanbul 1580): Selanik'te rabinik âlim ve yargıç olan İbn Lev, Yahudi cemaatinin tüccar elitiyle yaşadığı bir anlaşmazlık ve oğlunun öldürülmesinden sonra, İstanbul'a göç etmiş ve burada Dona Grasia Nasi'nin maddi kaynak sağladığı bir Etüt Evi'nin başına geçmiştir. İbrani kanunlarıyla ilgili meselelerde Osmanlı İmparatorluğu'nun dört bir yanından ona danışılıyordu. İbn Lev'in *Responsa*'sı 1561-1573'te iki cilt olarak basıldı ve bir diğer cilt Venedik'te 1606'da yayımlandı.

İbn Pakuda, Bahai: 11. yüzyılın ilk yarısında İspanya'nın Zaragoza şehrinde yaşamış bir Yahudi düşünür, yargıç ve haham. Yahudi etik sisteminin ilk eserinin yaratıcısıydı. Bu eser 1040 yılında *Al Hidayah ila Faraid al-Qulub* (Kalbin Ödevlerine Rehber) adıyla Arapça olarak yazıldı ve Yehuda İbn Tibon tarafından 1161-80 yılları arasında *Hovot ha-Levavot* (Kalbin Ödevlerine Rehber'e Giriş) adıyla İbraniceye tercüme edildi. Kitap çok popüler oldu ve tövbe ilahisi "*Barekhi Nafşi*" (Ruhumu Kutsa) gibi bazı kısımları, Pişman-

lık Günleri'nde ibadet amaçlı olarak okundu. Bahai, Yeni Platoncu mistisizm taraftarlarından olup, genellikle, "İhvanü's-Safa" diye bilinen Arap ansiklopedistleri neredeyse olduğu gibi benimsedi.

İbn Tibon, Yehuda ben Şaul (1120 Granada-Marsilya, 1190'dan sonra): Çevirmen ve doktor. 1150'de, muhtemelen Muvahhidler'den gördüğü zulüm yüzünden İspanya'dan ayrıldı ve Fransa'nın güneyindeki Lunel'e gitti. Tudelalı Benjamin, ondan 1160'ta orada doktorluk yapan biri olarak söz eder. İbraniceye tercüme ettiği eserler Bahya ibn Paquda'nın *Hovot ha-Levavot*'u, Şelomo İbn Gvirol'un *Tikun Midot ha-Nefeş*'i, Yehuda HaLevi'nin *Kitab al-Hujjah*'sıdır (*Sefer ha-Kuzari* başlığıyla, 1167). İbn Janah'nın iki eseri: Dilbilgisi kitabı *Kitab al-Luma'*, *Sefer ha-Rikma* adıyla (1171), *Kitab al-Ugul*, *Sefer ha-Şora şim* adıyla (1171). Sa'adiya Ga'on'un *Kitab al-Amanat we al-I'tikadat*'ı, *Sefer ha-Emunot ve-ha-De'ot* adıyla(1186; ilk basım İstanbul, 1562).

İbn Yahya Gedalya ben David (Lizbon 1437-İstanbul 1487): Düşünür ve rabinik âlim; Yahudilerin yedi büyük erdemi konulu "Şev'a 'Einayim"i yazdı ve eser 1543'te İstanbul'da, daha sonra da Venedik'te yayımlandı. İstanbul'u ziyaret ettiği bir sırada bir Karayim ve Rabiniyim birliğinin savunuculuğunu yaptı.

İbn Zimra, David (İspanya 1473-Safed yaklaşık 1580): Âlim ve yargıç. Kovulma'dan sonra ailesi Fas'a yerleşti. Kendisi 1513'te Mısır'a giderek burada önemli bir rabinik otorite haline geldi ve büyük bir tüccar olarak işinde uzmanlaştı. 1553'te Kudüs'e taşındı ve Yahudi cemaati hahamı oldu; 1564'e kadar bu mevkiide kaldı. Osmanlıların haham olarak kendisine çıkardığı masraflar konusunda cemaatiyle anlaşmazlığa düştükten sonra, şehri terk ederek Safed'e yerleşti ve ölene dek orada uzun süre yaşadı. Ardında İbrani hukukuna önemli bir kaynak oluşturan üç bin *responsa* bıraktı.

Karo, Yosef (Toledo, İspanya 1488-Safed 1575): 1492'de Kovulma sırasında ailesi Portekiz'e gitti. 1497'deki büyük din değiştirme hareketi sırasında Osmanlı topraklarına geçtiler ve Karo, bugünkü Bulgaristan'da bulunan Nikopolis'te yaşadı ve babasından ilk derslerini burada aldı. Daha gençken, parlak bir Tora âli-

mi olarak ün kazandı. Rambam'ın Mişne Tora'sının bir tefsiri olan *Kesef Mişne*'yi yazarak işe başladı ve burada Rambam'ın kullandığı kaynakları alıntılayıp açıkladı. 1520-1522 yılları arasında Karo, Edirne'ye yerleşti ve mistik eğilimlerini teşvik eden Şelomo Molkho ile muhtemelen burada tanıştı. Molkho'nun 1532'de yakılarak öldüğü andan itibaren Karo, inanç uğruna ölmeyi en yüce hedef olarak görüp, onun izinden gitmek istedi. Onun dehasının, kendini ona hizmet için adadığından emirlerinden çıkmadığı *Mişna*'nın vücut bulmuş hali kadar büyük olduğunu düşünüyordu. Muhtemelen mistik eğilimlerinin etkisiyle, Karo, Filistin'e göç yoluna çıktı ve yaklaşık 1535'te oraya vardı. Yolculuk sırasında birkaç yılı Selanik'te geçirdi (1535) ve burada çalışmalarını Haham Yosef Taitatzak ile sürdürdü. Safed'e yerleşip, burada Haham Ya'akov Berav ile tanıştı ve Berav'ın *semiha*'nın (rabinik yetkilendirmenin) yeniden tanınması planlarının ateşli bir destekçisi haline geldi. Karo, Safed'deki baş hukuk otoritesi olarak Berav'ın yerini aldı. Onun arzusu dünya çapında böyle bir yetkiye sahip olmaktı. Emellerini en iyi anlatan eser, mistik güncesi *Magid Meşarim*'dir (Samimi Müjdeci). Şöhretini *Şulhan 'Arukh* (Kurulu Bir Masa) adlı kitabıyla elde etti. Bu kitap *Bet Yosef* (Yosef'in Evi) adlı çok daha uzun bir eserin kısaltılmış ve özetlenmiş halidir. Söz konusu eser, Ya'akov ben Aşer'in *Arba'a Turim* (Dört Sütun), kısa adıyla *Tur* (Sütun) adlı eseri üzerine yazılmış bir yorumdur, ancak çok daha kapsamlı olup, geriye giderek Talmud'a ve Yahudilik hukukuyla ilişkili *Midraş* derlemelerine uzanır. Bu eser *Tur*'da alıntılanan yetkililerin iyi ve kötü yönlerini tartışır ve orada adı geçmeyen otoritelerin görüşlerini inceler. *Bet Yosef*'in yazılması Edirne'de 1522'de başladı ve 1542'de Safed'de bitti. Kitap 1550-1551'de Venedik'te yayımlandı. Talmud'dan başlayıp Haham İsrael Iserlein'in eserlerine kadar uzanan otuz iki otorite *Bet Yosef*'te özet geçilir ve eleştirel biçimde irdelenir. İçerik zenginliği ve esaslılık bakımından bununla kıyaslanabilecek başka rabinik eser mevcut değildir. Karo, rabinik literatürün neredeyse tümünü kapsayan büyüleyici çeşitlilikte kaynaklar sunmakla kalmayıp, aynı zamanda eleştirel sorgulama konusunda olağanüstü beceriler gösterir.

Onlara ne kadar büyük saygı duysa da, asla eski otoritelerin görüşlerini körü körüne kabullenmeye yönelmez. *Şulhan 'Arukh,* normalde *Tur*'daki bölümlere *(simanim)* ve onların da kendi içlerinde paragraflara ayrıldığı *Bet Yosef*'in Sefarad hükümlerinin kanunlaştırılmasıdır. Kitap ilk olarak 1565-1566'da Venedik'te yayımlandı ve günümüze kadar İbrani Hukuku'nun mutlak otoritesi haline geldi.

Kaspi, Yosef ben Aba Mari (Largentière 1279-Tarascon, 1340): Provence'lı bir tefsirci, dilbilgisi uzmanı ve düşünür. Averroës'in etkisinde kaldığı anlaşılır. Provence'daki adı Don Bonafous de Largentera, ya da Fransızcasıyla En Bonafoux de L'Argentière idi. Bolca seyahat ederek, Arles, Tarascon, Aragon, Katalonya, Majorca'ya ve Maimonides'in ailesinden eğitim alma umuduyla Mısır'a gitti. Pastoureaux zulmü döneminde çok eziyet çekti ve inancından vazgeçmediği takdirde cezalandırılmakla tehdit edildi. Geleceğin peygamberler ve Tanrı tarafından bile, kesin olarak bilinemeyeceği görüşünü savundu. Kaspi, büyük bölümü günümüzde hâlâ elyazması formunda bulunan ve kalan kısmını da onun ihtiyatlı davranıp yaptığı listeden bildiğimiz yirmi dokuz eserin yazarı olarak, döneminin en verimli yazarlarındandı. Yazarlığa on yedi yaşında başladı. Otuz yaşından sonra kendini büyük bir şevkle ölene dek ürün verdiği mantık ve felsefe çalışmalarına adadı. Kaspi'nin eserleri farklı eleştiriler aldı. Kimileri mistik niteliklerinden dolayı onun tefsirlerini över. Öte yandan rabinik âlimlerin çoğu, kesin bir dille onu din karşıtı ilan ederler, zira Kaspi, diğer şeylerin yanında, Rambam'ın *More Nevukhim*'ine yaptığı yorumda kainatın sonsuzluğunu kabul etmiştir.

Kimhi, David (Narbonne, Provence 1160-1235): Kısa İbranice adıyla RaDaK diye de tanınır. Haham, Kutsal Kitap tefsircisi, düşünür ve dilbilgisi uzmanı. Provence bölgesinde Narbonne'da doğan Kimhi, her ikisi de tefsirci ve dilbilgisi uzmanı olan Haham Joseph Kimhi'nin oğlu ve Haham Moses Kimhi'nin kardeşiydi.

David Kimhi bugün en çok peygamber kitapları üzerine yazdığı tefsirlerle tanınır. Ayrıca Yaratılış, Mezmurlar Kitabı ve Kroniker'e tefsirler yazdı. Çalışmalarında, dil, İbranice imla *(nikud)*, ra-

binik gelenekte okuma, dilbilgisi ve kelimelerin birebir anlamlarına yoğunlaşır. Ayrıca, çeşitli kitapların kaynağı ve peygamberlerin faal oldukları tarih çağları gibi önemli meseleler ve başka tarihsel ve coğrafi sorunlara da değinir.

Kimhi aynı zamanda seçkin bir dilbilgisi uzmanıydı ve felsefe, bilim konularında da araştırmaları vardı. Gerek Avraham İbn 'Ezra, gerek Maimonides'in çok etkisinde kalmıştı. Yazıları konusundaki tartışmalarda Maimonides'in sadık savunucusuydu.

Kolon, Yosef ben Solomon Trabotto (**Maharik** adıyla da bilinir; Chambéry tahmini 1420-Padua tahmini 1480): İtalya'nın en önde gelen Musevilik âlimi ve çağının en önemli Talmud uzmanı olarak görülen 15. yüzyıl hahamlarından. Yahudilerin 1394'te Fransız Krallığı'ndan nihai olarak kovulmalarından sonra, ailesi ilk olarak Franche-Comte'a göç etti ve ardından Savoy Düklüğü'nün başkenti olan, çok sayıda rabinik âlimin barındığı Chambéry'e yerleşti. Kolon, 1450'lerin başında Chambéry'den ayrıldı ve artık Savoy Düklüğü'nün bir parçası haline gelmiş olan İtalyan şehri Piedmont'a yerleşti. 1469 civarında, Kolon Venedik topraklarındaki Pieve de Sacco'da hahamlık görevine getirildi ve Venedik yakınındaki Mestre'de görevine devam etti. Ardından Bologna, Mantua ve Pavia'da hahamlık yaptı. Kolon'un dinsel olduğu kadar sivil sorunlarla ilgili hükümleri de her taraftan –Ulm ve Nürnberg gibi Alman şehirlerinden de, İstanbul'dan da– talep görüyordu. Tevrat üzerine bir tefsir ve Talmud ile Coucyli Moşe'nin elyazması kanun kitabı *Sefer Mitzvot Gadol* üzerine bir novella yazdı. Öte yandan onun geride bıraktığı en önemli miras, 1519'da Venedik'te Daniel Bomberg tarafından yayımlanan *responsa*'sıdır.

Levi ben Gerşom (Gersonides ya da Ralbag adlarıyla da bilinir; Bagnols/Languedoc 1288-1344[?]): Düşünür, Talmud uzmanı, matematikçi, astronom/astrolog. Eserlerinin bir kısmı, Aristoteles'in o zamanlar bilinen yazıları üzerine yorumlar ya da İbn Rüşd'ün tefsirlerinin tefsirlerinden oluşur. Bunların bazıları Aristoteles'in eserlerinin ilk Latince baskılarında yayımlandı. Felsefe tarihinde yer edinmesini sağlayan en önemli risalesinin adı *Sefer Milhamot ha-Şem*'dir (Tanrı'nın Savaşları) ve yazılması on iki yıl

sürmüştür (1317-1329). Arapların bildiği astronominin ayrıntılı bir incelemesi olan bu eserin bir bölümü, 1342'de Papa VI. Clemens'ın isteği üzerine Latince'ye çevirilmiştir.

Lonzano, Menahem ben Yehuda de (İtalya-Kudüs 1608): Rabinik bilgin, sözlükçü ve şair. Lonzano'nun gençliğinde, muhtemelen Konstantinopolis'te 1572'de yazdığı ilk eseri, 315 dörtlükten oluşan bir ahlaki şiir olan *Derekh Hayim* (Yaşam Tarzı), *Pizmonim u-Vakaşot* (İlahiler ve Dualar) ve Tapınak'taki gündelik kurban faaliyetinin şiirsel bir tasviri olan *'Avodat Mikdaş*'ı (Tapınak Görevi) kapsar. Bilhassa dörtlüklerinin içerik olarak Kabalacı olan ve Kabalacı terminolojiyi kullanan kısımlarının muğlaklığı nedeniyle şiirlerinin çoğuna tefsirler yazdı. Lonzano, genel olarak, pek çoğu Arap ezgilerine göre düzenlenmiş *piyutim** ölçüleriyle ilgili açıklama yapar, zira yazara göre bunlar, melankolik olmaları nedeniyle, tapınma ve tevazu uyandırmaya daha uygundur; gerçi kendisi yine de Tanrı ve İsrail huzurunda, yabancı terimleri kullanmasında kâfirlik ya da uçarılık etme amacı olmayıp, bunu yalnızca Tanrı'yı övmek için yaptığını ciddiyetle beyan etme zorunluluğu duymuştur. Lonzano, Mısır'dan Çıkış xxvı-17'den alıntıyla, baş eserine *Şetei Yadot* (İki El [Venedik, 1618]) adını verir. Bu kitabın ilk bölümü (Birinci "el") içinde, *Or Tora* (Tora'nın Işığı), masoretik çalışmalar ve Pentateukhos'un masoretik metninin düzeltmeleri; *Ma'arikh* (*Eksper*), Talmud'lar, *Midraş im* ve *Zohar*'daki yabancı sözcüklerin alfabetik sırayla açıklamaları yer alır. İkinci "El" *Yad ha-Melekh* (Kralın Eli) adını alır ve o da beş "parmağa" ayrılır. Bunların bazıları ilk kez burada yayımlanan eski midraşi eserlerin bir derlemesidir; kalanı daha önce bilinen tüm örneklerinden daha eksiksiz ve doğru metinler sunar. Bunun yalnızca bir kısmı basılmıştır. Büyük bölümü hâlâ elyazması formundadır.

Maimonides (**Haham Moşe ben Maimon** ya da **Rambam** kısa adıyla da bilinir; Kordoba, İspanya, 30 Mart, 1135-Mısır, 13 Aralık 1204): Tüm zamanların en büyük Tevrat âlimlerinden ve orta-

* Dini ilahiler. ç. n

taçağın önde gelen Yahudi düşünürlerindendir. İspanya, Fas ve Mısır'da yaşadı ve çalıştı. Çağdaşı İslam bilgini İbn Rüşd ile birlikte, Aristoteles'in felsefe geleneğini destekledi ve geliştirdi. Bunun sonucunda Maimonides ve İbn Rüşd, Aristotelesçi düşüncenin yüzyıllardır unutulmuş olduğu Batı'da öncü ve tartışmalı bir etki yarattılar. Maimonides'in felsefesinin en önemli ilkelerinden biri, insan aklıyla varılan hakikatlerin Tanrı'nın ifşa ettiği hakikatlerle çelişmesinin imkânsız olduğudur.

Onun Yahudi hukuku ve etiği konusundaki çok sayıdaki eseri her ne kadar o yaşadığı sırada muhalefetle karşılaşmışsa da, Yahudi tarihinin önde gelen rabinik bilginlerinden ve düşünürlerinden biri olduğu sonradan kabul edilmiştir. Günümüzde onun eserleri ve görüşleri Yahudi felsefesi ve çalışmalarında bir dönüm noktası olarak görülmektedir.

Mişne Tora (diğer adıyla *Yad ha-Hazaka*) ile Maimonides olabildiğince geniş kapsamlı ve derinlikli bir İbrani hukuk kanunnamesi yarattı. Bu eser Talmud'daki tüm bağlayıcı kanunları bir araya toplar ve (çoğu Mezopotamyalı olan Talmud sonrası ilk dönem ortaçağ bilginleri) *Ge'onim*'in görüşlerini içerir. *Mişne Tora,* artık (daha geç döneme ait iki kanunname olan) *Arba 'a Turim* ve *Şulhan 'Arukh*'un öncülü olarak görülse de, bu eser başlangıçta epey muhalafetle karşılaşmıştı. Bunun birinci nedeni, Maimonides'in kısa ve öz olmak adına eserine referanslar eklemekten kaçınmış olması, ikinci nedeni ise giriş kısmının Talmud'u okuma ihtiyacını azaltma niyetiyle yazıldığı izlenimi vermesiydi. Gerçi Maimonides sonradan niyetinin bu olmadığını yazdı. Onun en hararetli karşıtları Provence'lı hahamlar olmuştur ve Haham Abraham ben David'in hâlâ geçerli bir eleştirisi *Mişne Tora*'nın hemen tüm baskılarında yayımlanmıştır. Maimonides, *More Nevukhim* (Zihni Karışmış Olanlara Kılavuz) adlı eseri ve *Mişna* üzerine yazdığı yorum bölümlerine koyduğu felsefi sunumlarla, başta Büyük Albert, Thomas Aquinas ve Duns Scotus olmak üzere Skolastik Hıristiyan düşünürleri üzerinde önemli bir etki yarattı. Kendisi de bir Yahudi Skolastik idi. Arap öğretmenlerle birebir temastan ziyade Müslüman Arap filozofların eserlerini okuyarak

eğitim görmüş olduğundan, yalnızca Arap İslam felsefesini değil, Aristoteles'in öğretilerini de çok iyi tanıyordu. Maimonides, Aristotelesçi felsefe ve bilim ile Tevrat'ın öğretilerini uzlaştırmak için uğraştı. Günümüzde modern âlimler arasında hâlâ en çok tartışılan Yahudi düşünürdür. Maimonides, modern Musevilikteki belli başlı tüm hareketler tarafından bir sembol ve entelektüel kahraman olarak benimsenmiş, düşünürlerin gözünde fevkalade önemli biri haline gelmiştir.

Medina, Şemuel de (Selanik 1505-1589): Rabinik âlim ve yargıç. Selanik Yahudi cemaati yüce divanının başkanlığını yaptı ve 16. ve 17. yüzyıllarda bu şehirdeki pek çok öncü âlimi yetiştiren Büyük Etüd Evi'ne başkanlık etti. Meşhur Haham Yosef Taitatzak ve Haham Levi İbn Haviv'in öğrencisiyd. 956 *responsa*'sı günümüzde de İbrani hukukunun başlıca başvuru kaynaklarından biri kabul edilir.

Molkho Şelomo: bkz. David HaReuveni

Moşe ben Nahman (Bonastruc da Porta Girondi, Nahmanides ve adının kısaltması olan **Ramban** isimleriyle da anılır; Gerona, 1194-İsrail Ülkesi, 1270): Katalan haham, düşünür, doktor, Kabalacı ve Kutsal Kitap tefsircisi. Önce Gerona hahamı, daha sonra Katalonya hahambaşı olan Nahmanides'in çoğunlukla dertsiz bir hayat sürdüğü anlaşılıyor. Ancak yaşlılık yıllarında, ailesini ve ülkesini terk ederek yabancı ülkelere göç etmesine yol açan bir olayla hayatı kesintiye uğradı. Bu, 1263'te inancını savunmak üzere çağırıldığı bir dini tartışmaydı. Kral Aragonlu I. Jaime'ye, Ramban'a Museviliğe yönelik suçlamalara cevap vermesini emretmesi talebiyle General Raymond de Penyaford tarafından yollanan bir dönme olan Pablo Christiani, tartışmayı başlatan kişiydi. Tartışmanın Nahmanides'in lehine dönmesi üzerine Barcelonalı Yahudiler, Dominikenleri kızdırma korkusuyla, tartışmayı kesmesi için ona telkinde bulundu. Ancak Nahmanides'in Yahudilerin fikirleriyle tanıştırdığı kral, tartışmayı sürdürmek istedi. Bunun üzerine tartışma yeniden başladı ve Nahmanides'in kesin zaferiyle sonuçlandı ve kendisi kral tarafından, saygı göstergesi üç yüz altın hediye edilerek uğurlandı. Kral, haksız olduğu

halde fikrini bu kadar iyi savunan bir insanla daha önce hiç karşılaşmadığını bildirdi. Buna rağmen, Dominikenlerin baskısı Nahmanides'i ülke dışına sürdü. Nahmanides Aragon'dan ayrıldı ve üç yıl boyunca Kastilya'da ya da güney Fransa'da bir yerde kaldı. 1267'de, Hıristiyan mezaliminden kaçıp Müslüman topraklarına sığınma arayışıyla, Kudüs'e *'aliya** etti. Burada, Eski Şehir'de günümüzde de varlığını sürdüren, Ramban Sinagogu adıyla anılan sinagogu kurdu. Nahmanides daha sonra Acre'a yerleşti ve burada, o zamanlar Kutsal Topraklar'da iyice göz ardı edilmiş olan Yahudilik öğretisini yaymak için bizzat büyük çaba gösterdi. Nahmanides'e göre, *Mişna* ve Talmud hahamlarının ve *Ge'onim*'in bilgeliği sorgulanamazdı. Onların sözlerinden şüphe edilemez ve bunlar eleştirilemezdi. Nahmanides, "Onların önünde eğiliriz ve sözlerinin nedeni bizim için bariz olmadığında bile onlara riayet ederiz" der. (*Asefat Zekenim, Ketubot* tefsiri). Nahmanides'in daha önceki otoritelere bağlılığı sofuluğundan ya da kuzey Fransa Yahudi düşünce ekolünün etkisinden kaynaklanmış olabilir. Bunun, Greko-Arap felsefesinin İspanya ve Provence Yahudileri arasında hızla benimsenmeye başlamasına bir tepki olabileceği de düşünülmektedir; bu, Maimonides'in *More Nevukhim*'inin (Zihni Karışmış Olanlara Kılavuz) basılmasından kısa süre sonra gerçekleşmiştir. Söz konusu eser Kutsal Kitap'taki hikâyeleri alegorileştirme ve mucizelerin rolünü zayıflatma yönünde bir eğilimin doğmasını sağlamıştı. Nahmanides bu eğilime karşı mücadele etmiş ve diğer uca savurularak, *Ge'onim*'in halihazırdaki öğrencilerinin söylediklerinin bile sorgulanmasına izin vermemişti. Ancak Maimonides'e beslediği büyük hürmet (her ne kadar onun görüşlerini paylaşmasa da), nazik karakterinin de etkisiyle, onu Maimonides karşıtı kesimle ittifak kurmaktan alıkoymuş ve bir arabulucu rolü üstlenmesine yol açmıştır.

Fransız hahamlara hitaben yazılan bir mektupta, Nahmanides Maimonides'in erdemlerine dikkat çeker ve Maimonides'in *Mişne Tora*'sının –onun Yahudi Kanunnamesi'nin– Yahudi hukuku çerçe-

* Göç- ç. n.

vesindeki yasakları yorumlarken hiçbir müsamaha göstermemesi bir yana, Nahmanides'in gözünde olumlu bir faktör olarak, daha zorlayıcı bile görülebileceğini savunur. Maimonides'in *Zihni Karışmış Olanlara Kılavuz*'u konusunda Nahmanides, bu eserin inancı sağlam olanlar için değil, Aristoteles ve Galenus'un Yahudilik dışı felsefi eserleriyle yoldan çıkmış olanlara yönelik yazıldığını söylüyordu. (Nahmanides'in *Kılavuz*'la ilgili analizinin modern araştırmacıların ortak görüşünden farklı olduğunu hatırlatalım.)

Nahmanides, İtzhak Alfasi'yi örnek alarak Talmud'un tümü üzerine tefsirler, Yahudi hukukunun belli kısımları üzerine özetler yazdı. Onun Talmud üzerine yazdığı başlıca çalışması *Hiduşei ha-Ramban* adıyla anılır.

Nacara, İsrael (Şam yaklaşık 1530-Gazze, yaklaşık 1625): Yahudi dua kitabı şairi, vaiz, Kutsal Kitap tefsircisi, Kabalacı ve Gazze hahamı. Türkçe, İspanyolca ve modern Rumca çeşitli şarkıların ölçüleriyle yazdığı seküler şiirlerinden, onun birkaç yabancı dili iyi bildiği anlaşılıyor. Yakındoğu'da epey gezmiş, Safed'de yaşamış ve burada Luria Kabalası'nın yoğun etkisi altına girmişti. Nacara çok yönlü bir bilgindi ve çağdaşı pek çok hahamla temas halindeydi. Şiirsel eserlerinin sayısı epey fazlaydı ve bunların pek çoğu Farsçaya çevrildi. Henüz genç yaşta, Arap ve Türk ezgilerine pek çok dini ilahi yazdı; *Zemirot İsrael* adlı eserinin önsözünde belirttiğine göre bundaki amacı Yahudi gençleri kâfir şarkılardan uzaklaştırmaktı. Dua kitabı şarkılarını *Zemirot İsrael* (İsrail Şarkıları) adlı kitabında bir araya getirdi.

Şam'da ve hatta belki başka yerlerde yaşarken de, zaman zaman havai bir hayat sürdü; bu da Hayim Vital ve Menahem de Lonzano gibi hahamların onun dua kitabını dine küfür addederek reddetmelerine yol açtı. Her şeye rağmen, şarkıları o sağken bile çok popüler oldu ve bugün de hâlâ Sefarad dua kitabında yer almaktadır.

Narboni, Moşe (Narbonne'lu **Moşe Ben Yehoşu'a**; d. 1362): Çeşitli konuları –felsefe, Kabala, Kutsal Kitap tefsiri ve tıp– işleyen on beş farklı risale yazdı. Ele aldığı felsefi konular, mantık, psikoloji, fizik ve metafizikti. Narboni, Maimonides'in hararetli bir ta-

kipçisi olduğu kadar, kendini önde gelen Müslüman düşünürlerin –El Gazali, İbn' Bacce (Avempace), İbn Tufeyl ve İbn Rüşd– yazdığı eserlerin tefsirlerine adamış bir yorumcuydu da. Narboni, Maimonides'in de savunduğu İbn Rüşd'cü görüşü benimsiyor, dinin felsefi ilkeler üzerinde kurulduğunu savunarak, eğitimsiz kitlelerin yararı için felsefenin halka adapte edilmesini öneriyordu. Ona göre Musevilik ve İslam'ın her ikisi de sahih tektanrılı dinler olup, inananlarına aynı temel ilkeleri öğretiyordu. Ancak o, üç bakımdan Museviliği daha üstün görüyordu: 1) Musevilik İslam'dan daha eskiydi ve bu suretle temel İslami inançların kaynağını oluşturuyordu; 2) Yahudi hukuku ideal yaşam şeklini öğretiyordu; 3) İbrani dili İlah kavramına uygundu.

Rossi, 'Azarya de' (Mantua, tahmini 1513 -1578): İtalyan Yahudi doktor ve âlim. Doymak bilmeyen öğrenme arzusunu fevkalade bir zekâyla birleştiren De Rossi, erken yaşta, İbrani, Latin ve İtalyan edebiyatlarında istisnai bir yetkinliğe erişti. Aynı zamanda tıp, arkeoloji, tarih, antik Yunan ve Roma ile Hıristiyan kilise tarihi eğitimi gördü. Otuz yaşlarındayken evlendi ve bir süreliğine Ferrara'ya yerleşti. Daha sonra Ancona, Bologna, Sabbionetta ve tekrar Ferrara'da bulundu. En meşhur eseri, *Me'or 'Eynaim* (Gözlerin Nuru) adlı kitabıdır. Bu kitapta, Talmud'un kanuni olmayıp anlatıya dayalı kısımları olan *Agada*'nın düz anlamdaki doğruluğunu sınamak için eleştirel metodlar kullandı. *Mantua* (1573-75), az önce söz ettiğimiz iki eserle birlikte, *Imrei Bina* (Bilgelik Sözleri) adlı üçüncü bir eseri kapsar. Bu eser dört bölüme ayrılır. Birinci bölüm, İkinci Tapınak dönemindeki Yahudilerin bir tarihçesini verir, Septuagint'ın* kökenlerini anlatır, Talmudcuların bazı inançları ile bilimsel araştırmaların kanıtlanmış sonuçları arasındaki çelişkilere işaret eder, İskenderiye ve Sirene'deki Yahudi kolonilerin kökenlerini kaydeder, Romalılara karşı Bar Kokhba'nın savaşlarının bir vakayinamesini verir vs. De' Rossi, tutuculuğunu sorguladığı Philo'nun yazılarından alıntılar yapar. Kutsal Kitap'taki olgusal rivayetleri alegorize ettiği için onu eleştirir ve bu İskenderiyeli düşünü-

* Torah'ın Koine Yunancası versiyonu. ç. n.

rün, Kutsal Kitap metninin geleneksel tefsirini asla vermediğine dikkat çeker. İkinci kısımda De Rossi Talmudcuların birçok tezini eleştirir (bu eleştirilerin bazıları zaten yapılmıştı ve onun pek çok eleştirisi sonraki yorumcular tarafından tekrarlandı) ve düz anlamıyla alınamayacak çeşitli *agada* paragraflarının açıklamalarını verir. Üçüncü kısım, Yahudilik kronolojisi üzerine bir çalışma ile Philo, Josephus ve diğerlerinin tefsirli çevirilerine ayrılmıştır. Dördüncü kısım Yahudi arkeolojisini ele alarak, din adamlarının süslerinin biçimlerini ve İkinci Tapınak'ın zaferini tasvir ederek, Kraliçe Helen ve iki oğlunun hikâyesini anlatır. Bu kitap heretik olduğu gerekçesiyle çok eleştirildi ve yirmi beş yaşından küçük Mantua hahamlarının bunu okuması yasaklandı.

Sambari, Yosef ben İtzhak (Kahire, 17. yüzyılın 2. yarısı): Dünya tarihi konusundaki araştırmalarına zengin kütüphanesiyle kaynaklık eden Avraham Scandri'nin Etüt Evi'nde Hanania Barhon ile eğitim gördü. 1660'larda Yahudi sarafbaşı Refael Yosef'in sarayında yaşadı. *Divrei Yosef* (Yosef'in Sözleri) adlı kitabı sayesinde tanındı. Bu, üç katmanlı yazılmış bir tarih kitabıdır: Daha geniş olan dış katman onun dönemine kadar olan İslam ve Müslüman krallıkların tarihidir. İkinci katman, kronolojisi birincisininkiyle çakışan, yani erken ortaçağdan 17. yüzyılın son çeyreğine kadar giden Yahudi tarihidir. Son tabaka ise 10. yüzyıldan onun zamanına kadar olan Mısır tarihi katmanıdır.

Şemuel ben Hofni (Ayrıca **Samuel ben Hofni**; Irak, 9. yüzyıl ortası-1034): Sura'nın son *ga'on*'u, Şemuel'in çağdaşlarının pek çoğu gibi Yahudi dışı literatürü şevkle izlediği beyanının sahibi olan Hai ben Sherira Ga'on'un kayınpederi. Her ne kadar *ge'onim* literatürünün esasını daima *responsa* oluştursa da, Şemuel ben Ḥofni bunlardan çok az yazdı. Bunun nedeni, Sura Akademisi'nin bir yüzyıldır Pumbedita'dan daha önemsiz bir konum işgal etmesi ve bilhassa Hai ben Sherira zamanında, diğer kuruma danışmanın tercih edilmesiydi. Şemuel ben Hofni'nin *responsa*'sı İbranice, Aramice ve Arapça yazılmıştı. Talmud'a yazmış olduğu Arapça bir sunum, ancak başkalarının buradan yaptığı alıntılar sayesinde bilinmektedir. Talmud'daki yorumbilgisi kurallarıyla ilgili risalesinin

yalnızca ismini biliyoruz. Talmudi hukukun pek çok bölümü üzerine sistemli olarak yazdığı risalelerde Arapça dilini kullandı.

Tudela, Benyamin mi-: Marco Polo'dan bir yüzyıl önce yaşamış, zaman zaman "Haham" diye anılan Navarre'lı bir ortaçağ seyyahı. Seyahatnamesine göre, yolculuğuna Zaragoza şehrinde, Ebro vadisinin aşağı kesimlerinden başlayıp, oradan Fransa'nın kuzeyine geçmiş ve Marsilya limanından gemiyle yola çıkmış. Cenova, Pisa, Roma, Yunanistan ve Konstantinopolis'i ziyaret ettikten sonra, Asya kıtasına geçerek, Bağdat'a varmadan önce, Suriye, Lübnan, Filistin ve kuzey Mezopotamya'ya uğramış. Bağdat'tan İran'a geçip, Arap Yarımadası'ndan geri dönerek Mısır ve Kuzey Afrika'ya gitmiş, oradan 1173'te tekrar İber Yarımadası'na dönmüş. Pek çoğu Yahudi tarihinde önemli olan Güney İran'daki Susa, Sura ve Pumbedita da dahil olmak üzere toplam 300'den fazla şehre gittiğini iddia eder. Ayrıca, seyahatleri sırasında haklarında bir şeyler duyduğu Çin ve Tibet gibi daha başka bölgelere dair bilgiler ve esrar içicisi El Haşişin gibi kültürler hakkında ayrıntılar da verir. Bu eser, ortaçağdaki Yahudi Diasporası hakkında bilgi edinmek için yaygın olarak kullanılır, ancak verdiği rakamlar güvenilmezdir ve çok ihtiyatlı kullanılmalıdır.

Ya'akov ben Aşer (Köln, Almanya yaklaşık 1269-Toledo, İspanya, yaklaşık 1343): *Alaha* (Yahudilik kanunları) üzerine başlıca eseri *Arba'ah Turim*'den (Dört Sıra) dolayı genelde *Ba'al ha-Turim* (Sıraların Ustası) adıyla anılır. Bu eser 4 bölüme ayrılıyordu ve her biri, Yüksek Rahip'in göğüslüğündeki mücevher sıralarına göndermeyle "tur" (sıra) olarak adlandırılıyordu. Bu dört Turim şöyledir:

Orah Hayim –dua ve sinagog, Şabat, tatil kuralları

Yore De'a - muhtelif törensel kurallar

Even Ha-'Ezer –kişisel statü ve vesayet kanunları

Hoşen Mişpat – finans, mali sorumluluk, (kişisel ve mali) zararlar ve hukuki prosedürlerle ilgili kanunlar

Arba'a Turim'de, Tevrat metninden ve ilk hukuk otoritelerinin dikte ettiği Talmud'dan çıkarılan pratik Yahudi hukukunun izi sürülür. Yazar çıkış noktası olarak Haham İtzak Alfasi'nin kanunna-

mesini kullanır; daha sonra bu görüşler Maimonides'inkiler ve Tosafist literatürdeki Aşkenazi gelenekleri ile karşılaştırılır. Maimonides'in *Mişne Tora*'sından farklı olarak, *Tur* normatif önermelerle sınırlı kalmayıp her tartışmalı noktadaki farklı fikirleri birbiriyle karşılaştırır. Kitap Yahudi kanunlarının yalnızca Yahudi sürgünleri ilgilendiren alanlarını ele alır.

Haham Yosef Karo kendi hukuk risalesi *Bet Yosef*'te ve onun kısaltılmış versiyonu olan *Şulhan 'Arukh*'ta, Tur'un işlediği konunun dörtlü yapısını temel almıştır ve daha sonra yazılan *responsa*'ların çoğu da yine aynı yapıyı örnek alır.

Zakut Avraham (Diğer adıyla **Abraão ben Samuel Zacuto;** Salamanca 1452-Şam yaklaşık 1520): Salamanca Üniversitesi'nde astronomi öğrenmiş ve öğretmiş olduğu sanılıyor. Daha sonra bir süre Zaragoza ve sonra da Cartagena üniversitelerinde astronomi öğretmenliği yaptı. Yahudi hukuku konusunda bilgi ve tecrübe sahibiydi ve cemaatinin hahamıydı. 1492'de, Zakut, Lizbon'a iltica etti. Akademik çevrelerde tanınmış biri olarak, saraya davet edildi ve Kral II. João tarafından Saray Astronomu ve Tarihçisi unvanı verilerek, I. Manuel'in ilk saltanat yıllarına kadar bu mevkide kaldı. Kral, Hindistan'a bir deniz rotası oluşturma imkânı konusunda kendisine danıştı ve Zakut bu projeyi destekleyerek, teşvik etti. Zakut, zorla din değiştirmeler ve I. Manuel'in çıkardığı ülkeden ayrılma yasakları sırasında Portekiz'den kaçmayı başardı. Zakut, usturlabı kusursuz haline getirdi ve alet ancak o zaman ince ölçüm yapabilir hale geldi. Ayrıca bir usturlap ile elde edilen veriler üzerinden yapılan hesaplamalarla, derin denizlerdeki Portekiz karavellerinin konumunu belirlemek için, gemi kaptanları tarafından kullanılan hayli güvenilir *Almanach Perpetuum*'un yazarıydı. Portekizli denizcilerin hayatlarının kurtarılması ve onların Brezilya ve Hindistan'a ulaşmalarının sağlanmasındakuşkusuz değerli katkıları oldu. İspanya'da bulunduğu sırada, astronomi/astroloji üzerine fevkalade bir İbranice risale yazdı. 1496'da Leiria matbaasında, *Beur Luhot*, ya da Latince adıyla *Almanach Perpetuum* kitabını bastı ve kısa süre sonra kitap Latince ve İspanyolcaya tercüme edildi. Bu kitapta 1497-1500 yılla-

rı arasındaki astronomi çizelgeleri bulunuyordu ve bunlar, daha önceki gibi ahşaptan değil, metalden yapılmış olan yeni usturlap ile birlikte, Vasco da Gama ve Pedro Álvares Cabral'in sırasıyla Hindistan ve Brezilya'ya yaptıkları yolculuklarda kullanıldı. 1504'te Tunus'ta iken, Dünyanın Yaratılışı'ndan 1500'lere kadar Yahudi halkının bir tarihçesi olan *Sefer Yuhasin*'i (Soy Kitabı) yazdı ve eserin ilk baskısı İstanbul'da 1566'da yapıldı.

İbranice Terimler

Agada: Arami folklorunda, bilhassa Talmud ve Midraş'ta kaydedildiği haliyle, klasik rabinik literatürdeki vaazi [homiletik] ve hukuki olmayan tefsir metinleri. Genel anlamıyla *Agada*, ticaretten tıbba çeşitli alanlarda folklor, tarihi anekdotlar, ahlaki nasihatler ve pratik tavsiyeleri bir araya getiren bir rabinik vaazlar kitabıdır.

Alaha (Halakha): Çoğunlukla "Yahudi Hukuku" olarak tercüme edilmiştir. Daha düz bir tercümeyle, "patika" ya da "tutulan yol" denebilir. Bu sözcük İbranice *gitmek* ya da *yürümek* anlamındaki "aloh" kökünden türetilmiştir. *Alaha*, Kutsal Kitap hukuku ve daha sonra Mişnai, Talmudi ve rabinik hukuk ile âdetler ve gelenekleri de içine alan, Yahudi din hukukunun toplamıdır. Klasik Musevilik, kanunlarında dinsel ve görünürde dünyevi hayat arasında hiçbir ayrım yapmaz. Bu suretle, *alaha* yalnızca dini pratikler ve inançlar alanında değil, gündelik yaşamın pek çok alanında da kılavuzluk eder.

Aliya: Kelime anlamı "yukarı çıkma", yükselme. Diaspora'dan İsrail Ülkesi'ne göç etme fiili. Bu terim, İsrail Ülkesi'nin kutsallıkta diğer ülkelerin hepsinden yukarıda (hepsinden üstte) olduğu fikrinden doğmuştur.

Anusim (tek. *Anus*): Zorla dinden döndürülenler. Bu terim zorla dinden döndürme olayından sonra bile gizlice Museviliğe bağlı kalanlar için kullanılır.

'Arikha kolelet: Kelime anlamı, bir Yahudi cemaatinin üyelerinin malları ve gelirlerinin, cemaat tarafından yapılacak vergilendirmenin miktarını belirlemek üzere tabi tutulduğu "genel hesaplama"dır.

Bu hesaplama, genellikle üç yılda bir, tüm kongregasyon üyeleri tarafından güvenilirliği kabullenilmiş üç kişiden oluşan bir komisyon tarafından yapılıyordu.

Aşkenaz: Almanya'nın ortaçağdaki İbranice ismi. Aşkenaz Yahudilerinin Ren Bölgesi'ndeki ortaçağ Yahudi cemaatlerinden gelen Yahudilerin torunları oldukları düşünülmektedir. Konuşma dili olarak Ladino'yu [Yudeo-Espanyol] kullanan Sefardi Yahudilerinden farklı olarak, gündelik dilleri Yidişdir (İbranice ve Slavca kelimelerle karışmış bir Almanca lehçesi).

Bar-Mitzva: Kelime anlamı "emir oğlu." Kişinin Tora'daki emirlere uymak zorunda olduğu yaşa gelmiş olduğunu anlatmak için kullanılır. Bu durum, Yahudi erkeğin on üç yaşına erişmesiyle gerçekleşir. Bir Yahudi erkek, bu yaşa erişene dek onun tüm günahlarından babası sorumludur ve onlar için baba cezalandırılır. O yaştan sonra, *Bar Mitzva* olan kişi günahlarının cezasını kendisi çeker. Yahudi hukukunda bu yaş, bir erkek için yasal sorumluluk yaşıdır ve bu yaştan sonra evlenebilir.

Bava Batra: Aramicede "Son Kapı". *Bava Batra,* Talmud'daki üç alt bölümün üçüncüsü olup, Nezikin (Zararlar) kısmında yer alır; kişinin mülk sahibi olarak sorumlulukları ve haklarını ele alır.

Behirim (tek. *Bahir*): Kelime anlamı: Seçilmiş. Yahudi cemaati ya da kongregasyonunun seküler liderleri. Ayrıca bkz. *nivrarim*, *memunim* ve *parnasim*.

Beraita (çoğ. *Beraitot*): Aramicede "harici". Mişna kapsamında olmayan Yahudi sözlü hukukunda bir geleneğe verilen ad. Dolayısıyla "Baraita", Mişna'nın altı bölümü "haricinde" kalan öğretiler anlamına gelir. Her ne kadar sonraki derlemelerde tek tek *beraita*'lar çoğunlukla Mişna bilgeleri (*Tanaim*) tarafından oluşturulsa da, "Beraita" başlangıçta, muhtemelen ana Mişnai dönem

enstitüleri dışındaki okullardan gelen öğretileri anlatmak için kullanılıyordu.

Beit midraş: Kelime anlamı "Etüd Evi". Gündelik işlerini bitirdikten sonra öğrenime gelmiş cemaat üyeleri olan yetişkinler ya da sonunda hahamlık yapmak için yetki kazanacak profesyonel âlimlere yönelik bir rabinik öğrenim kurumu.

Dayan (çoğ. *Dayanim*): Rabinik hâkim. Zaman zaman kongregasyon hahamı, yani "kongregasyonun en üst düzey rabinik otoritesi" anlamında da kullanılır.

Deraş: Kelime anlamı "yorum". Kutsal Kitap ayetlerinin kelimesi kelimesine tercümesi olan *peşat*'ın tersine, bunların vaazi [homiletik] sunum yöntemi. *Deraşa* günümüzde "vaaz" sözcüğünün karşılığıdır. Orijinal anlamı ise yalnızca Kutsal Kitabın vaazi bir yorumundaki bir temaya dayalı vaaz demektir.

Erusin (*Kiduşin* de denir): Nişan. Yahudi evlilik prosedürünün bir parçası. Bu süreç genellikle, erkeğin şahitler huzurunda kadına bir eşya (çoğu zaman bir yüzük) vererek bu hediyeyle onunla evlendiğini beyan etmesinden ibarettir. Eğer kadın hediyeyi ve beyanı kabul ederse, o zaman *alaha*'ya göre karı-koca olmuş olurlar. Ancak karı-koca olarak birlikte yaşamaya başlamadan önce, bir başka tören, *nisuin* yapılır. *Nisuin* yerine getirilene kadar, gelin damada ve başka insanlara haram kabul edilir. Diğer yandan, eğer gelin damattan başkasıyla evlenmek isterse, damattan bir boşanma belgesi almak zorundadır.

Ga'on (çoğ. *Ge'onim*): 7. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar, uzun süreli kesintilerle, Babil ve Filistin'de gelişen Talmud enstitülerinin başındaki Yahudi ruhani liderler ve âlimlere verilen unvan. *Ge'onim*'in başlıca ilgi alanı Talmudi Hukuk'u yorumlayıp geliştirmek ve kanuni anlaşmazlıklara yol açan meselelerde hüküm vererek Yahudi hukuk geleneklerini korumaktı. Verdikleri hükümler (*responsa*) kendi cemaatlerinin sınırlarının çok ötesinde kullanılmış, böylelikle diasporadaki Yahudi ahlak yasalarının ilk katmanını oluşturmuştur.

Gola: Kelime anlamı "sürgün". Diaspora olarak da tercüme edilmiştir. İkinci Tapınağın yıkılmasından sonra (MS 70) İsrail Ülkesi dışındaki Yahudilere verilen genel isim.

Haskama: Kelime anlamı "uzlaşma." Tüm vergi mükelleflerinin uzlaşmasıyla yapılan ve hükümsüz ilan edilene dek onları ve onlara katılan herkesi bağlayan bir cemaat ya da kongregasyon nizamı. *Haskama* seküler liderler ya da haham tarafından teklif edilebilir; hahamın onayı daima gereklidir. Geçerli hale gelmesi tüm vergi mükelleflerinin oylamasıyla olur; veya bunlar seküler liderlere ya da daha küçük vergi mükellefi gruplarına yetki verirlerse, bunların onayı yeterli sayılır.

Hazaka: "Elde etme". Taşınır ve taşınmaz mülklerin yanı sıra Yahudi olmayanlarla ticari ilişkileri de tayin eden bir kanuni durum. Diğer Yahudiler tarafından ihlal edilemeyen hazaka hakkının doğması için yukarıdakilerin tümünün kanunla öngörülen bir süre boyunca devamlı ve kesintisiz bir mülkiyet statüsünde olması gerekir.

Halitza: bkz. *Yibum*

Herem de-Rabeno Gerşom: Kelime anlamı "Haham Gerşom yasağı". Ortaçağ Aşkenaz dünyasında yasalaştırılan ve Rabenu Gerşom Me'or ha-Gola'ya (Diaspora'nın Işığı) atfedilen bir grup kural için kullanılan genel tabir. Rabenu Gerşom Me'or ha-Gola 10. yüzyılın sonu ve 11. yüzyılın ilk onyıllarında Almanya Mainz'deki Yahudi cemaatinin hahamıydı. Onun ismiyle anılan kuralların hepsinin bizzat onun tarafından konup konmadığı kesin olarak bilinmiyor, ancak bunların en önemlisi ve en meşhur olanı, Aşkenaz Diasporasında, Aşkenaziler arasında kuşaklar boyu hüküm süren, çokeşlilik yasağıydı.

Hilkhot Mamrim: Kelime anlamı "İsyankârların âdetleri." 13. yüzyılda Mısır'da yazılmış, Rambam'ın elyazması İbrani kanun kitabı olan "Mişne Tora"nın bir parçası. *Hilkhot Mamrim*'de Yahudilik hukuku ve mahkemesine itaat etme, onların emirlerine herhangi bir ilave ya da eksiltme yapmama zorunluluğu ve büyüklere karşı saygı ve itaat mecburiyetiyle ilgili dokuz emir sayılır.

Hurmana demalka: Aramice "kralın gücüyle" anlamında. *Firman.*

Kabala: Kelime anlamı "alma, kabul etme." Museviliğin mistik yönüyle ilgilenen bir öğreti ve düşün ekolü. Kabala, sonsuz, ezeli

ve ebedi, özü bilinemez bir Yaratıcı ile, onun yarattığı sonlu ve ölümlü evren arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlayan bir ezoterik öğretiler dizgesidir. Bu paradoksun çözümünde, *Kabala* evrenin ve insanın özünü, varoluşun özüyle amacını ve başka birtakım ontolojik soruları tanımlamaya çalışır. Ayrıca bu kavramların anlaşılmasına ve böylelikle ruhani idrake varılmasına yardımcı olacak yöntemler sunar. Kabalist geleneğe göre, bilgi, Patriyarklar, peygamberler ve bilgeler tarafından sözlü olarak iletilmiş, en sonunda Yahudiliğin dini yazıları ve kültürüne işlenmişti. Bu terim ilk olarak öğretinin geniş bir kesime yayıldığı İspanya'da ortaya çıktı. *Kabala* pratiği ve araştırmaları, Kovulma sonrası Yahudi Diasporasında hem yoğun hem kapsamlı bir gelişim gösterdi.

Karayim (tek. *Karayi*): Kelime anlamı "okurlar". Mikra (Tevrat) takipçileri. Tanah'ı kutsal kitabı olarak tanıması ve Rabinik Musevilik ile Sözlü Kanunlar'ın (Mişna ve Talmud) bağlayıcılığını reddetmesiyle diğerlerinden ayrılan bir Yahudilik hareketidir. Bu mezhep 9. yüzyılda Bağdat'ta ortaya çıkmıştır. Aynı sözcük, Kırımlı *Karay*lar tarafından konuşulan Türki lehçesi anlamında da kullanılır.

Ketana: Reşit olmayan –on iki yaşın altında– kız çocuğu. Bir *ketana,* babası sağ olduğu müddetçe, annesi tarafından ya da babası dışında herhangi biri tarafından evlendirilemez.

Ketuba: Tente [hupa] altındaki evlilik seremonisi sırasında koca tarafından kadına verilen, kocanın, topluca *mezanot* ya da 'geçim' denilen karısının maddi ihtiyaçlarının yanında, cinsel haklarını da karşılamayı taahhüt ettiği evlilik sözleşmesi. Ancak *ketuba*'nın en önemli hükmü, sonunda kadının dul kalması ya da koca tarafından boşanması durumunda, (eski) koca ya da onun vârislerinin kadına belirli bir miktar para ödeyecek olmasıdır. Nitekim *ketuba* tabiri çoğunlukla dul ya da boşanmış kadına ödenecek para miktarını anlatmak için kullanılır. Asgari ödenek, daha önce evlenmemiş bir kadın için 200 *zuz,* daha önce evlenmiş kadın için 100 *zuz*'dur.

Kinyan: Satın alma. Talmud hahamları, kinyan aracılığıyla, ister emlak ister şahsi mal olsun, her türlü mal mülk edinilmesinde

geçerli bir yöntemin uygulanmasını başlattılar. *Kinyan* şu iki işleve sahip olabilir: (1) Edinme işlevi ; (2) tahvil işlevi. Birinci anlamdaki bir *kinyan*, alıcının mendilini ya da kalem gibi başka herhangi bir eşyasını satıcıya vermesiyle yerine getirilir. Satıcı kalemi ya da mendili ya da başka bir nesneyi aldığında, alıcı artık kendisine verilen objenin sahibi olmuştur; bu bir emlak da olabilir, kişisel bir mal da. Satılan malın konumu önemli değildir; mal nerede bulunursa bulunsun sahiplik bir kişiden diğerine geçer. Önemli olan malın tespiti konusunda iki taraf arasında bir ortak fikre varılmasıdır. İkinci anlamda bir *kinyan* bir sözleşmedeki taahhütün yerini tutar. *Kinyan* yapıldıktan sonra, sözleşmede payına düşeni yerine getirmeyi üstlenen kişi, onu yerine getirmek zorundadır.

Ma'amad (tek.): Kelime anlamı "sınıf" ya da "mevki". Kongregasyonun seküler işlerini yürüten bir ileri gelenler heyeti. Bunlar kongregasyonun mali taahhütlerini onaylayabilen beş ilâ yedi kişi olup, bunlardan iki veya üçü genelde idari yetkileri elinde bulundurur (bkz. *Parnasim*), diğerleri ise bir danışma organı gibi hareket ederek gerektiğinde dava çağrısında bulunurdu. *Ma'amad* üyeleri en yüksek vergi verenler arasından seçiliyor ve üyeler arası oylama yöntemi ile değiştiriliyordu.

Mamzer (çoğ. *Mamzerim*): Kelime anlamı "piç". Yahudi hukukuna göre, piç yalnızca evli bir kadının doğurduğu, kendi kocasından olmayan çocuktur.

Mahzor (çoğ. *Mahazorim*): Kelime anlamı "döngü." Yahudilerin Roş Haşana [Yahudi Yeni Yılı] ve Yom Kipur [Kefaret Günü] gibi yılın en önemli iki dini bayramında kullandıkları dua kitabı.

Medodim: Kelime anlamı "ölçüsel." Küçük yaştaki damadın çiftin geleceği için iş kurması ya da yatırım yapmasına yardım etmek amaçlı bir miktar peşin para (Ladino dilinde *contanti* de denmesi bu yüzdendir). Bu servet, tahakkuk etmiş her türlü kazançla birlikte, boşanma durumunda bile damatta kalıyordu.

Mekom ha-hafekha: Bozgun, altüst olma yeri. İspanya'dan Kovulma'dan sonraki ilk kuşaklar arasında Hıristiyanlık toprakları anlamında kullanılan sembolik bir terim. *Hafekha*, tersyüz etme, altüst etme anlamından dolayı hem Yahudilerin Hıristiyanlığa

dönmek zorunda kaldıkları yer, hem de Yahudiler olarak barış içinde yaşayabildikleri ve kelime anlamı "huzur mekânı" (*dârü'l-İslam*) olan İslam topraklarının tersine, kargaşa mekânı anlamlarına gelir.

Memunim (tek. *Memune*) (ayrıca bkz. *Nivrarin* ve *Behirim*): Kelime anlamı "atanmış." Yahudi kongregasyonu ya da cemaatinin, selefleri tarafından atanmış ya da vergi mükellefleri meclisi tarafından seçilmiş seküler liderleri.

Menaker (çoğ. *Menakrim*): *Kanadar*, kesilmiş hayvanın etinden bazı sinirleri ve haram sayılan yağları çıkarma yetkisi olan kişi. Bu iş ya bir kurban kesimcisi, bunu yapma ruhsatı olan bir kasap ya da yalnız bu işi yapmaya yetkili bir kişi tarafından yapılıyordu.

Menora: Sinagogda asılı duran tören şamdanı.

Midraş: Kutsal Kitap metinlerinin mukayeseli (vaazi) tefsir (yorumbilgisi) yöntemi. *Midraş* tabiri ayrıca, Kutsal Kitap konusundaki vaazi öğretilerin (yorumların) hukuki, ayinsel ve efsanevi, ahlak dersi veren, folklorik ve anekdot şeklindeki bölümlerinden oluşan derleme anlamında da kullanılabilir.

Mikve: Ayin havuzu. Böyle bir havuza girmek, Museviliğe geçiş işleminin bir parçasıdır. *Mikve*'ye girmek ayrıca, kocası yaklaşabilsin diye, âdet kanaması sona erdikten sonraki yedi temiz günü boyunca evli kadınlara zorunlu kılınmıştır.

Mişna: Tekrarlayarak belleme anlamında İbranicedeki "şana" kökünden gelir. Aynı zamanda çalışma ve gözden geçirme demektir. Mişna, Sözlü Tora denilen Yahudiliğin sözlü geleneğinin ilk büyük yazılı redaksiyonu ve Rabinik Museviliğin ilk büyük önemli eseridir. Tahmini olarak MS 200'de Yehuda Ha-Nasi tarafından yazıya geçirildi. Hem hüküm vermede Tanah'tan sonra ikinci otorite (nizam/kodeks) olması, hem kanunların yaratılması için bir kaynak ve bir araç olması, hem de Kutsal Kitabı tamamlayan pek çok kitaptan ilki oluşuyla ünlüdür. *Mişna*, *Tanaim* diye bilinen rabinik âlimler grubunun MS 70-200 yılları arasındaki tartışmalarını yansıtır. *Mişna,* sözlü gelenekleri öğretirken, örnekler verir, mahkeme konusu olan gerçek davaların yanı sıra, daima meseleyle ilgili tartışmaları ve bilge, tanınmış bir hahamın kanunlara, ya-

ni Mitzvot'a ve yargılamasına rehberlik eden öğretinin (Tora'nın) ruhuna dayanarak o konuda verdiği hükmü sunar. *Mişna* altı ana "yol"a ayrılmıştır. *Zeraim* (Tohumlar), ibadet ve inayet, aşar vergileri ve tarım kanunlarını ele alır; *Moed* (Kutsal Günler), Şabat ve kutsal günlerle ilgili kurallar, *Naşi* (Kadınlar), evlilik ve boşanma, bazı yeminler ve nazirite (inziva) ile ilgili kurallar, *Nezikin* (Zararlar), yurttaşlık ve ceza hukuku, mahkemelerin ve yeminlerin işlevi, *Kodşi* (Kutsal Şeyler), tapınak törenleri, Tapınak ve diyet kuralları ve *Taharot* (temizlik, arılık), temizlik ve temizliği bozan durumlar hakkındadır.

Mişnim: (tek. *Mişne*) Kelime anlamı "vekiller". Osmanlı yönetiminin yüksek kademelerindekileri, bilhassa vezir mevkiinde olanları tanımlayan bir terim.

Nedunya: Çeyiz. Gelinin evlenirken babasının ailesinden getirdiği mal mülk. Kutsal Kitap zamanlarında çeyiz kavramı bilinmiyordu. O zaman hâkim olan kavram *mohar* (gelinin fiyatı) idi. Yaygın biçimde kullanılan bir sosyal norm olarak çeyiz, Kahire Genizası'nda ortaya çıkar (9.-10. yüzyıllar).

Nidu'i: Aforoz. Kurallara uygun biçimde davranmayan bir Yahudiye topluca disiplin cezası uygulama yöntemlerinden biri. Nidu'i'ye alınmış bir kişinin yastaymış gibi davranması, kendisine bu yasağın getirilmesinden dolayı pişmanlığını göstermesi öngörülürdü. İçinde bulunduğu cemaatin, o kişinin davranışlarından cemaat olarak hoşnutsuz olduklarının bir ifadesi olarak o kişiyle etkileşimden kaçınması gerekirdi.

Nikshei melog: Kadının evliliğe getirdiği ve üzerinde kocasının bir miktar denetimi bulunan malları. Bu tür mallar iki kategoriye ayrılır: Bunlardan biri *nikhsei melug*'dur. Koca bu malın kazancını yeme (ya da başka şekilde kullanma) yetkisine sahiptir ve dul kalma ya da boşanma durumunda söz konusu mal, olduğu şekliyle kadına geri verilir. Bu tür mallara "kadınla gelen ve giden mal" da denir. Bu malla ilgili ayrıntılar evlilik sözleşmesinde (*ketuba*) açıkça belirtilir.

Nikhsei tzon barzel: Kadının evliliğe getirdiği, kadına ait ikinci kategorideki mallar. Esasen bu, kocanın tam denetimi altındadır;

ancak boşanma ya da kocanın ölmesi durumunda kadın bu malın orijinal değerinin tamamını geri alır. Bu malla ilgili ayrıntılar evlilik sözleşmesinde (*ketuba*) açıkça bildirilir.

Nisuin: Yahudilerin evlilik işlemlerinin ikinci kısmı. Bu kısımda, başka şeylerin yanı sıra, tente [hupa] altında evlilik dualarının okunması, evlilik akdinin (*ketuba*) damat tarafından geline verilmesi ve damadın Kudüs'ün yıkılışını temsilen bardak kırması gerçekleşir. Bunlar on erkeğin huzurunda yapılır. Çiftin karı-koca olarak yaşamaya başlayabilmesi ancak bu işlemin yerine getirilmesinden sonra olur.

Nivrarim: (tek. *Nivrar*) bkz. *Behirim* ve *Memunim.*

Parnasim: (tek. *Parnas*) Kongregasyonun icraat yetkisini elinde bulunduran seküler liderleri. Bunlar *Ma'amad* ya da *Tovei ha-kahal*'ın bir parçası olup iki ilâ dört yıl görevde kaldıktan sonra, sorumluluğu başka *Ma'amad* üyelerine devrederlerdi. Ayrıca bkz. *Ma'amad*, *Nivrarim*, *Behirim*, *Memunim.*

Peşat: bkz. *Deraş.*

Piyutim: (tek. *Piut*) Rumca *poiyisi* sözcüğünden gelir. Ortaçağda Yahudi dua kitabına eklenen dualar. Piyutim sonraki yüzyıllardan itibaren dua kitabında yer almamıştır, ancak, Şabat yemekleri gibi özel durumlarda söylenmektedir. İbrani şiirinin bu janrı, doruk noktasına ortaçağ İspanya'sında erişti.

Rabaniyim: (tek. *Rabani*) İkinci Tapınağın MS 70'te Roma İmparatorluğu tarafından yıkılmasından sonraki yüzyıllarda Talmud'un sistemli hale getirilmesinden beri Museviliğin anaakım biçimi. MS 2.-6. yüzyıllar arasında, Yahudi kutsal metinlerinin* yorumunu denetlemek üzere sözlü kanunlar ve Talmud'un ortaya çıkmasıyla, Yahudi Diasporası içinde Rabinik Musevilik baskın hale geldi. Anaakım Rabinik Musevilik, sözlü kanunları ilahi bir otorite olarak tanımayan Karait Museviliği ile zıtlık içindedir. (Bkz. *Karayim*).

Rav ha-manhig: Kelime anlamıyla "Baş Haham". Osmanlı dönemi İstanbul'unda en üst düzey rabinik otorite. Aslında İspanyol

---

* Tanah. ç. n.

sürgünlerin yerleşiminden sonra, Baş Haham yetkilerini esas olarak Romaniotlar üzerinde kullandı ve en sonunda bu mevki tamamen ortadan kalktı.

Perahim (tek. *Perah*): Kelime anlamıyla, "çiçekler" ya da "çiçek." Bir yüzünde *fleur de lis* [leylak sembolü], diğer tarafında paranın basıldığı dönemdeki Doge'nin [dük, lider] profilinin yer aldığı altın Venedik Düka'sı için kullanılan bir takma isim.

Şekhina: Kelime anlamı "ikamet". İlahi Tecelli.

Sefarad: Kutsal Kitap'ta geçen, muhtemelen Anadolu'da bulunan bir yer. [Ovadya, 1-20]. Sonraki kuşaklar bu ismi İspanya'ya atfetmiştir.

Şemad: Çifte anlamı olan bir terim: Başka bir dine geçmek ve fiziki yok oluş. Her kim din değiştirirse, o kişinin Yahudi halkı için bir kayıp olması ve dolayısıyla artık var olmaması fikrinden doğmuştur.

Semahot (tek. *Simha*): Kelime anlamı "bayramlar". Mişna'nın Ölüm, Cenaze ve Yas ile ilgili kuralları ele alan bir bölümü.

Şetar şiduhin [Şiduh]: Bir çiftin ya da onlar namına davranmaya yetkili olan kişilerin adına yazılmış, evlenme onayı bildiren bir sözleşme. Sözleşmede tarafların aileleri arasındaki mali düzenlemeler, nişan ve düğün tarihleri belirtilir.

Şohet: Museviliğe uygun kesim yapmaya yetkili ve bu konuda eğitimli kasap.

Sivlonot (sözleşme anlamındaki Rumca *simvoleo* sözcüğünden): Damat tarafından, ailelerin birlikteliğe onay vermesinden sonra müstakbel geline takdir ve iyi niyet göstergesi olarak verilen hediyeler. Bu hediyelerin antik dönemdeki anlamı, yani yapılmış bir kontratın imzası sayılmaları nedeniyle, bunlar pek çok hukuki sorunun kaynağı haline gelmiştir. Zira bazı Yahudi cemaatleri *kinyan*'a dayanarak bu hediyelerin kabulünü kadın için bağlayıcı kabul ediyordu. Böyle cemaatlerde kadının başka bir erkekle evlenmek için özgür kalması ancak nişanlısının ona resmi bir boşanma belgesi vermesiyle mümkün olabiliyordu. Genel olarak Romaniyotlar *sivlanot*'u gelini bağlayıcı olarak görüyor ve onun bunları nişanlandığının göstergesi olarak aldığını kabul ediyorlardı.

Talmid: Öğrenci. Dört ilâ on üç yaşları arasındaki erkek öğrenci.

Talmud: Kelime anlamı, "malumat." "Öğretme, öğrenme" anlamındaki İbranice *lamad* kökünden gelir; Yahudi hukuku, etiği, âdetleri ve tarihiyle ilgili rabinik tartışmaların bir kaydı. Anaakım Museviliğin başlıca metinlerinden biridir. *Talmud*'un iki bileşeni vardır: *Mişna* (MS yaklaşık 200), Museviliğin Sözlü Kanunları'nın ilk yazılı özeti ve *Gemara* (Aramca "etüd etme" anlamındaki sözcükten) (MS yaklaşık 500), Mişna ve onunla ilişkili olarak Rabinik âlimlerin yazdıklarının, sık sık başka konulara da giren Tanah üzerine cüretkâr yorumlarda bulunan bir tartışması.

Talmud ve *Gemara* kavramları sık sık birbirinin yerine kullanılır. *Gemara,* rabinik hukukun tüm kanunlarının dayanağıdır ve rabinik literatürün diğer ürünlerinde de çokça alıntılanır. Talmud'un bütününden, geleneksel olarak, Mişna'nın "altı yolu" *şişa sedarim*'in İbranice bir kısaltması olan *Şas* diye de söz edilir.

Tevrat: İbranicede Tora. Pentateukos, Eski Ahit'in ilk beş kitabı.

Tosefet: "İlave". Kocanın evlilik sözleşmesinde ödenmesi zorunlu kılınan paranın üzerine müstakbel karısına ödeme taahüddünde bulunabileceği, üzerinde uzlaşılmış her tür ilave para miktarı.

Tosafot: Kelime anlamı "İlaveler". Talmud üzerine yazılmış ortaçağa ait tefsirler. Bunlar, hemen hemen tüm Talmud baskılarında kenar çizgisi dışında ve Raşi'nin [Rabi Şlomo Yitsaki] notlarının karşısındaki eleştirel ve açıklayıcı dipnotlar biçiminde görülür. Tosafot'un yazarları Tosafistler ("ba'alei ha-tosafot") olarak bilinir. Kayıtlara geçmiş ilk *tosafot* Raşi'nin iki damadı Meïr ben Shemuel of Ramerupt (RaM) ve Yehuda ben Natan (RIBaN) ile Haham Yosef diye biri tarafından yazılanlardır. Fransa'nın en önde gelen tosafisti, üslubu kendinden sonra gelenlerce benimsenmiş olan Ya'akov ben Meïr Tam (Rabeinu Tam) idi.

Tovei ha-kahal: Kelime anlamı "kongregasyonun en iyileri". Kongregasyonun seküler işlerini birlikte idare eden ve mali taahhütlerine onay veren beş ilâ yedi kişilik bir grup. Ayrıca bkz. *Nivrarim, Behirim, Memunim* ve *Ma'amad.*

Tzara (çoğ. *Tzarot*): Kelime anlamı "belalar." Rabinik literatürde, poligamik evlilikteki ikinci eşe (kadına) verilen isim.

Yibum: Çoğunlukla 'levirat evliliği' şeklinde tercüme edilir. *Yasanın Tekrarı* 25: 5-10'a uygun olarak, çocuksuz bir dul, merhum kocanın ismini taşıyacak bir oğlan doğurmak için, merhum kocanın (eğer varsa) erkek kardeşi ile evlenir ki, kocanın soyu ortadan kalkmasın. Bu durumda erkek kardeş (dulun kaynı) için kullanılan teknik terim *yavam*'dır. Dula ise *yevama* denir. Kişinin vefat eden erkek kardeşinin dul karısıyla evlenmesine *yibum* denir. *Yavam* eğer *yibum*'u gerçekleştirmeyi reddederse, o zaman *yevama*, *yavam*'ın ayakkabısını çıkarır ve (kimisine göre yüzüne, kimisine göre ise sadece onun huzurunda) tükürür ve şöyle der: "Biraderinin yuvasını kurmayacak erkeğe böyle yapılacak." *Yevama* başka hiç kimse ile evlenmesine izin verilmemesi bakımından *yavam*'a bağlıdır. *Halitza* ritüeli onu başka bir erkekle evlenme özgürlüğüne kavuşturur (ve *halitza*'dan sonra *yavam ile yevama*'nın evlenmelerine izin verilmez). Kutsal Kitap'taki vurguya rağmen, *yibum*'un mu yoksa *halitza*'nın mı tercih edilmesi gerektiği konusunda bir Rabinik tartışma söz konusuydu. Her durumda, bir kadın *yevama* olduğu andan itibaren, *yavam*, o kadına karşı bir tür koca statüsü kazanır. *Yibum* ile birlikte *yavam* ile *yevama* tam anlamıyla karı-koca statüsüne kavuşur. *Halitza* ile kadın bağımsız duruma gelir.

Zer 'a şel keyama: Aramice "filizlenebilir tohum". Hayatta olan çoluk çocuk. Ortaçağdaki kullanımıyla, annesinin ölümünden sonra otuz gündür yaşıyor olan çocuk.

Latin dilleri ve Rumcadan alınan terimler

Apokrif hikâyeler ("Gizli" anlamına gelen Rumca Apokrifos sözcüğünden): Kutsal Kitabın bir basımında yer alan ve kanona dahil olduğu yayıncı tarafından şüpheli bulunan ya da reddedilen kitaplardır. Her ne kadar bunların bazıları 17. yüzyıla kadar normatif Yahudi entelektüel dünyasının bir parçası olarak bilinse de, sonunda kullanımdan kalktılar ve unutuldular. Bunların bazıları: *The History of Johannes Hyrcanus*, *Book of Jubilees*, *The Gospel of Adam and Eve* ve *Joseph and Aseneth* hikâyesidir.

Marranolar (İspanyolca): İspanya ve Portekiz'deki "Yeni Hıristiyanlar" için kullanılan aşağılayıcı bir tabir. Bu isim İspan-

yolcadaki domuz sözcüğünden gelir ve Musevilik ile İslam'daki domuz eti yeme yasağını ima eder.

Mesa franca: İspanyolca, kelime anlamıyla "serbest sofra". Bir babanın evlenen kızı ve damadına kendi evinde belli bir süreliğine tanıdığı barınma ve yeme içme hakkı.

Responsum (çoğ. *Responsa*)(Latince: *Hahamlık hükümleri*): 7. yüzyılın sonundan itibaren Babil'in Yahudi cemaatlerindeki rabinik otoriteler tarafından gönderilmeye başlanmış olan ayrıntılı hukuki cevapların oluşturduğu derlemeler. Babil merkezi egemenliğini kaybedince, Yahudi hukuk otoritelerinin kanuni kararlarının yazıya dökülmesi yaygın kullanılan bir yöntem oldu. Bu cevaplar diğer Yahudi cemaatlerindeki Yahudi davacılar ve rabinik otoritelere yazıldığı gibi, bunların yazılması, yanıtı veren hahamın katıldığı kanuni prosedürlerin belgelenmesi işlevi de görüyordu. Böyle her bir *responsum* sonradan, başka davalarda ve *responsa*'da bir emsal olarak kullanılıyor, böylece, günümüzde bile hâlâ kullanılmakta olan, özünde ahlaki, yeni bir İbrani hukuku yaratıyordu. *Responsum*, temelde *fetva*ya benzer, ancak hukuki üslubu farklıdır. Fetva kısa ve özlüdür, *responsum* ise geçmişteki rabinik otoritelerin zikrettiği tüm emsalleri kullanmaya çalışır.

Romanca (İspanyolca): Acıklı bir hikâye anlatan yaygın bir şarkı formu. Genelde şövalyelik, ihtiras, umutsuz aşk, gizli aşk, savaşlar ve dövüşleri konu eder.

Kaynakça

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Yayımlanmamış Metinler

İsrail

National and University Library, Kudüs:

Zabah, Yizhaq. *Tiqun Sofrim.* No. 8°958.

Tel Aviv Üniversitesi, Documentation Project of Turkish and Balkan Jewry:

Register of Istanbul Community Rabbinical Court 1840-1847 (İbranice).

ABD

New York, Columbia Üniversitesi:

Mizrahi, Eliyahu. *Sermon* (İbranice). No. X893D443.

İngiltere

British Museum:

Gershon, Efrayim ben. *Sermons* (İbranice). No. 370 Margolioth Kataloğu içinde.

Montefiore:

Mizrahi, Eliyahu, *Responsa* (İbranice). No. 106 Hirschfeld Kataloğu içinde.

Yahya, Gedalyah Ibn. *Shalshelet ha-Qabalah.* No. 362 Hirschfeld Kataloğu içinde.

Oxford Üniversitesi, Bodleiana:

Tamar, Menahem. *Exegesis on the Parchment of Esther* (İbranice). No. 353. A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library* içinde, Oxford, 1906

Tevarih-i Al-i Osman (İbranice harflerle Türkçe yazılmış). No. 63. A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library* içinde. Oxford, 1906. Ayrıca, H. Ethe, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library* içinde. Oxford, 1930. cilt 2, no. 1355.

Fransa

Alliance Israélite Universelle:

Sambari, Yosef. *Divrei Yosef.* No. H 130.

Bibliothèque Nationale:

Yahya, David Ibn. *Letter to Rabbi Yesh'ayah Misini* (İbranice). No. 1201, 149a-b.

Zarfati, Yizhaq *Letter* (İbranice). No. 421, 132b-133a (İsrail, Kudüs İbrani Üniversitesi Ulusal Kütüphanesi'nde mikrofilm. No. 27. 763).

İtalya

Milano, Ambrosiana:

Almosnino, Mosheh. *A History of the Ottoman Kings* (Yahudi İspanyolcası [İbranice harflerle] yazılmış). No. 126 (SUP) (35). (İsrail, Kudüs, National and University Library, İbranice Metinleri Fotoğraflama Enstitüsü'nde mikrofilm, No. 12037).

Türkiye

Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Arşivleri (TCBA):

Mühimme, 3 1559-60 (966-968).

Mühimme, 52 1584 (992).

Maliyeden Müdevver (MM): 286 (1623), 14393 (1595), 14932 (1608-09), 3661 (1691-92).

Yayımlanmış Eserler

Abravanel, Yizhaq. *Commentary on the Book of Ezekiel* (İbranice). Pesaro, 1520.

Agadot ha-Talmud. İstanbul, 1511.

Alashqar, Mosheh. *Responsa* (İbranice). Sabbioneta, 1554.

Alberi, A., ed. *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo XVI*. Series III: *Relazioni dell'Impero Ottomano*, 3 Cilt Florence, 1840-45.

Alberti, Leon Battista. *Della Famiglia*. Çev. ve ed. G. A. Guarino. Luisburg: Buckwell University Press, 1971.

Alfasi, Yizhaq. *Commentary on the Talmud* (İbranice). İstanbul, 1509.

—— *Halakhot*. 2 cilt. İstanbul, 1509.

Algavah, Ya'aqov ben Mosheh de. *Amadis de Gaula* (İbranice). İstanbul, 1539.

Almosnino, Mosheh. *Extremos y Grandezas de Constantinopla*. Madrid, 1638.

—— *Yedei Mosheh, Exegesis on Eikhah Parchment* (İbranice), Tel Aviv: Selanikli Yahudileri Araştırma Enstitüsü 1985.

—— *Me'amez Ko'ah, Sermons*. Selanik, 1586.

'Aqrish, Yizhaq ben Avraham. *Sheloshah Peirushim 'Al Shir ha-Shirim* [Ezgiler Ezgisi Üzerine Üç Yorum]. İstanbul, 1575-8.

Asher, Ya'aqov ben. *Arba'at ha-Turim*. İstanbul, 1504.

'Atiya, Şelomo. *Exegesis on the Book of Psalms* (İbranice). Venedik, 1549.

Barbaro, Nicolo. *Diary of the Siege of Constantinople*. Çev. J. R. Melville-Jones. New York: Exposition Press, 1969.

Basola, Mosheh. Travels (İbranice). In *Travels to Erez Yisrael* (İbranice), ed. A. Ya'ari, 125-165. Ramat Gan: Masada Press, 1973.

Bassan, Yehiel. *Responsa* (İbranice). Venedik, 1737.

Battuta, Ibn. *Les voyages d'Ibn Battuta*. Çev. ve ed. C. Defremery ve B. R. Sanguinetti. Paris, 1853-1858.

Beghi, Yosef. *Igeret Qiryah Ne'emanah*. In *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, ed. J. Mann, Cilt 2, 294-315. New York: Ktav Publishing House, 1972. İlk basım: Philadelphia: Jewish Publication Society, 1935.

Behm, B. ve Behm, H. C., ed. *Amadis de Gaula* (İngilizce). Lexington: University Press of Kentucky, 1975.

Belon, Pierre. *Les Observations de plusieurs singularitez & choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie, etc.* Paris, 1555.

Benvenesti, Hayim. *Keneset ha-Gedolah, Even ha-'Ezer*, Beit Yosef Hakkında Yorum (İbranice). İzmir, 1731.

Bibagi, Avraham ben Shem-Tov ben. *Derekh Emunah*. İstanbul, 1522.

Broquière, Bertrandon de la. *Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière, Premier écuyer tranchant et conseiller de Philipp le Bon, duc de Bourgogne*. Ed. Ch. Schefer. Paris, 1892.

Bulat, Yehudah Ibn. *Kelal Qazar* [Öğrenim Yolları Üzerine] (İbranice) İstanbul, 1532. 2. basım. Ed. M. Rabinovitch. Kudüs, 1936.

—— *A Passover Sermon* (İbranice). İstanbul, 1524.

Busbecq, Ogier Ghiselin de. *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq: Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*. Çev. ve ed. E. S. Forester. Oxford: The Clarendon Press, 1968.

A Calendar for the Year 5302 (İbranice). İstanbul, 1541-2.

A Calendar for the Year 5303 (İbranice). İstanbul, 1542-3.

A Calendar for the Year 5303 (İbranice). İstanbul, 1544-5.

A Calendar for the Year 5304 (İbranice). İstanbul, 1543-4.

A Calendar for Twenty Years [1511-1530] (İbranice). İstanbul, 1510.

Calvaijo, Gonzales de. *Dairy*. Çev. G. Le Strange. Londra, 1928.

Capsali, Eliyahu. *Seder Eliyahu Zuta* (İbranice). Ed. M. Benayahu, A. Shemuelevitz ve S. Simonsohn (İbranice), 3 Cilt Kudüs; Tel Aviv Üniversitesi ve Ben-Zvi Enstitüsü, 1976.

—— *No 'am ve-Hovlim in Wolves that Savage Benjamin: The Book "Beauty and Bands"* (İbranice). Ed. M. Benayahu. Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, 1990.

Caro, Yizhaq. *Toledot Yizhaq*. İstanbul, 1518.

—— *Sermons* (İbranice). Ed. S. Regev. Ramat-Gan: Bar Ilan Üniversitesi, 1995.

Caro, Yosef. *Responsa, Avqat Rokhel*. Leipzig, 1859.

Cervantes, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de Lamancha*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

Chalcocondylas, Laonicus. "Turkish History". *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts* içinde. Çev. J. R. Melville-Jones, 42-55. Amsterdam: Adolf Hakkert, 1972.

Chesneau, Jean. *Le Voyage de Monsieur d'Aramon*. Ed. M. G. H. Schefer. Paris: Ernest Leroux, 1887.

Colon, Yosef. *Responsa* (İbranice). Venedik, 1517.

—— *Responsa* (İbranice). Venedik, 1519.

Conforti, David. *Qore ha-Dorot*. Berlin, 1845.

Coucy, Moshch of. *Sefer Mizvot Gadol*. Kapust [Kopysz], 1807.

Dernschwam, H. *Tagebuch einer Reise nach Konstantinople und Kleinasien (1554-1555)*. Ed. F. Babinger. Münih ve Leipzig, 1923.

The Dispute between the Poor and the Rich binded together with A Song on What is Needed in a Woman to be Called Beautiful; Words of the Physicians; The Widow's Vow; The Book of Amusements: Yazar: Haham Yosef Ibn Zabarah; *Bustenai's Story; The Kuzari; The Book of Mevaser Tov* (hepsi İbranice). İstanbul, yaklaşık 1575-1578.

Ducas, Michael."Byzantine History". *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts* içinde. Çev. J. R., Melville-Jones, 56-116. Amsterdam: Adolf Hakkert, 1972.

Elmoli, Şelomo. *Halikhot Sheva*. İstanbul, 1520.

—— *Me'asef le-Khol ha-Mahanot*. İstanbul, 1530.

—— *Sha'ar Adonai ha-Hadash*. İstanbul, 1532.

—— *Sha'ar ha-Yesod*. İstanbul, 1536.

—— *Mefasher Halomin*. İstanbul, yaklaşık 1550.

Elqabetz, Şelomo. *Shoresh Yishai* [Rut Kitabı'nın bir tefsiri]. İstanbul, 1561.

Eremya Çelebi, Kömürciyan, *İstanbul Tarihi*. İstanbul: Eren, 1988.

Evliya Çelebi. *Seyahatname*. Cilt 1. İstanbul, 1896.

'Ezra, Avraham Ibn. *Safah Berurah.* İstanbul, 1530.
Galinah, Eliyahu ben Mosheh. *Toledot Adam.* İstanbul, 1515.
Gerondi, Yonah. *Igeret ha-Teshuvah.* İstanbul, 1548.
—— *Sefer ha-Yir'ah.* İstanbul, 1566.
Gerlach, Stephan. *Tagebuch.* Frankfurt am Main, 1674.
Hai Gaon. *Shirei Musar Haskel.* İstanbul, 1511.
HaKohen, Yosef ben Yehoshu'a. *Divrei ha-Yamim le-Malkhei Zarfat u-Malkhei Beit Ottoman* (İbranice). Sabionetta, 1554.
HaKohen mi-Qorfu, David. *Responsa* (İbranice). İstanbul, 1537.
HaKohen, Şelomo ben Avraham. *Responsa* (İbranice). Cilt 1. Selanik, 1586.
—— *Responsa* (İbranice). Cilt 2. Venedik, 1592.
Halakhot Pesuqot min ha-Ge'onim 'al Seder Mo'ed. İstanbul, 1511.
The History of Moses' Death Binded with The Story of Aaron's Death; The Stories about Tovi ben Toviel; The Book of Enoch; The Book of Eldad HaDani; The Parables of Sindbar; Izopiti's Riddles; Solomon's Parables, and more (İbranice). İstanbul, 1517.
HaLevi, Avraham. *Responsa, Ginat Veradim.* 2 Cilt İstanbul, 1716.
HaLevi, Avraham ben Eli'ezer. *Ma'amar Meshare Qitrin* [Daniel kitabı üzerine bir tefsir]. İstanbul, 1510.
HaLevi, Avraham ben Hisdai. *The Prince and the Hermit* (İbranice). İstanbul, 1518.
HaLevi, Avraham Yizhaq. *Treatise on the Nocturnal Women* (İbranice). İstanbul, yaklaşık 1520.
HaLevi, Eli'ezer ben Yoel. *Sefer Rabyah* (İbranice). Ed. A. Aptowitzer. 4 Cilt. Kudüs: Harry Fischel Enstitüsü, 1964.
HaLevi, Eliyah. *Seder Tefilot ha-Shanah* [Romaniot âdetlerine göre yıllık dua düzeni]. İstanbul, 1511.
HaLevi, Eliyahu. *Responsa, Zeqan Aharon.* İstanbul, 1734.
HaLevi, Yehudah ben Shabetai. *The War of Wisdom and Wealth* (İbranice). İstanbul, yaklaşık 1543.
HaLevi, Yeshu'ah ben Yosef. *Halikhot 'Olam.* İstanbul, 1510.
HaRomi, Emanuel. *Mahbarot 'Imanuel.* İstanbul, 1535.
Haviv, Mosheh Ibn. *Darkhei No'am.* İstanbul, yaklaşık 1510-14.
—— *Marpe Lashon.* İstanbul, 1510ca. 14.
Hayim, Eliyahu Ibn. *Responsa, Mayim 'Amuqim* (İbranice). Venedik, 1657.
Hayun, Yosef. *Amarot Tehorot.* İstanbul, yaklaşık 1515-1518.
—— *Milei de-Avot* [Tractate Avot Tefsiri] (İbranice). İstanbul, 1578.
İnciciyan, P. G. *18. Asırda İstanbul.* Çev. H. D. Andreasyan. İstanbul, 1976.
Kaspi, Yosef. *Exegesis on Song of Songs* (İbranice). İstanbul, 1575.
Kristovoulos the Islander, *History of Mehmed the Conqueror.* Çev. C. T. Riggs. Princeton NJ: Princeton University Press, 1954.
Leonard of Chios."The History of the Loss and Captivity of the City of Constantinople Written to His Holiness Pope Nicholas." *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts içinde,* çev. J. R. Melville-Jones, 11-41. Amsterdam: Adolf Hakkert, 1972.
Leeves, H. D. Extracts of letters, 7. 11. 1826. *British and Foreign Bible Society Report,* 1827.
Lev, Yosef Ibn. *Responsa* (İbranice). Cilt 3. Amsterdam, 1725.
—— *Responsa* (İbranice). Cilt 1-2. Kudüs, 1959.
—— *Responsa* (İbranice). Cilt 3-4. Benei Beraq, 1988.
Liqutim ve-Hiburim. İstanbul, 1519.

Lonzano, Menahem de. *Tovah Tokhahat*. İstanbul, 1575.
—— *Shetei Yadot*. Venedik, 1618.
Matatyah, Benyamin ben. *Responsa, Benyamin Ze'ev*. Cilt 1. Venedik, 1539.
—— *Responsa, Benyamin Ze'ev*. Ed. M. Benayahu, Cilt 2. Kudüs, 1959.
Maimonides. *Mishneh Torah*. İstanbul, 1509.
—— Responsa (İbranice). Ed. J. Blau, 3 Cilt Kudüs: Meqizei Nirdamim, 1958-1961.
Malakhi, Z. *Amadis de Gaula* (İbranice). Tel Aviv: Papiros, 1981.
Marazzi, U. *Tevarih-i Al-i Osman: Cronaca anonima ottomana in trascrizione ebraica*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1980.
Medina, Shemuel de. *Responsa, Hoshen Mishpat* (İbranice). Lvov, 1862.
—— *Responsa, Even ha-'Ezer, Yoreh De'ah, Orah Hayim*. Lvov, 1868.
Midrash Hamesh Megilot. İstanbul, 1520.
Midrash Mishlei. İstanbul, 1517.
Midrash Otiyot shel Rabbi 'Aqiva. İstanbul, 1515ca. 20.
Midrash Rabah. İstanbul, 1512.
Midrash Shemuel. İstanbul, 1517.
Midrash Tanhuma. İstanbul, 1520.
Midrash va-Yis'uo. İstanbul, yaklaşık 1519.
Midrash va-Yosh'a. İstanbul, 1519.
Mintz, Yehudah. *Responsa* (İbranice). Venedik, 1546.
Mirowtiz, Wenceslas Wratislaw von. *Das Freyherrn von Wraitslaw Merkwurdige Gesandschaftsreise von Wien nach Konstantinopel*. Leipsig, 1786.
Mizrahi, Eliyahu. *Sefer ha-Mispar*. İstanbul, 1533.
—— *Responsa* (İbranice). Kudüs, 1959.
—— *Tosafot 'AlSM"G* [addenda to *Sefer Mihvot Gadol* (Büyük Emirler Kitabı)]. İstanbul, 1521.
Modena, Leon. *Life of Judah*. Çev. ve ed. M. Cohen. Princeton NJ: Princeton University Press, 1988.
Nahman, Mosheh ben. *Criticism on Maimonides's Treatise on the Number of Commandments* (İbranice). İstanbul, 1510.
Nicolai, Nicolaus de. *Navigations et pérégrinations Orientales*. Lyon, 1568.
Paqudah, Bahai Ibn. *Hovot ha-Levavot* [printed together with Haham Şelomo Ibn Gvirol's *Sefer Tiqun Midot ha-Nefesh*]. İstanbul, 1550.
Pervititch, J. *Plan d'assurance, Corne d'Or-Balat*. İstanbul, 1929.
Pirqei Rabbi Eli'ezer. İstanbul, 1514.
Postel, Guillaume. *De la république des Turcs: et là où l'occasion s'offrera, des meurs et loys de tous Muhamedistes*. Poitiers, 1552.
The Present of Judah the Hater of Women (İbranice). İstanbul, 1543.
Psalms (Yahudi İspanyolcası [İbranice karakterlerle yazılmış]). İstanbul, 1540.
Qala'i, Shemuel. *Responsa, Mishpetei Shemuel*. Venedik, 1599.
Qimhi, David. *Sefer ha-Shorashim*. İstanbul, 1513.
—— *Petah Devrei*. İstanbul, 1515-20.
—— *Heleq ha-Diqduq*. İstanbul, 1530.
—— *Mikhlol*. İstanbul, 1533.
Ramberti, Benedetto. *Libri tre delle cose de Turchi*. Venedik, 1539.
Re'uven, Yehiel ben. *'Eser Yeri'ot* [on yıllık astronomik hesaplamalar]. İstanbul, 1536.
Rossi, David de'."Letter." *Letters from the Land of Israel* içinde (İbranice). Çev. ve ed. A. Ya'ari, 182-187. Ramat Gan: Massada, 1971.
Ruscelli, G. *Lettere dei Principi*. Venedik, 1581.

Sa'adiyah Ga'on. *Sefer ha-Emunot ve-ha-De'ot*. İstanbul, 1562.
Sambari, Yosef. *Divrei Yosef*. Photocopy of MS. No. H 130, Alliance Israélite Universelle Library, Paris. Ed. S. Shtuber. Kudüs, 1981.
—— *Sefer Divrei Yosef*. Ed. S. Shtober. Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1994.
Sandersohn, J. *The Travels of John Sandersohn in the Levant*. Ed. W. Foster. Londra: The Hakluyt Society, 1931.
Schweigger, Salomon. *Reyssbeschreibung auss Deutschland nach Constantinopel und Kudüs* [Facsimile (Nürnberg, 1608)]. Ed. R. Neck. Graz, 1964.
Seder Tefilot ke-Minhag Ashkenaz. [Aşkenazi âdetlerine göre duaların sıralaması]. İstanbul, 1533.
Sefer 'al Hokhmat ha-'Ibur [Bir artık yılın hesaplanması üzerine]. İstanbul, 1510.
Sefer Orah ve-Simhah. Livorno, 1786.
Selaniki Mustafa Efendi. *Tarih-i Selaniki (1003-1008/1595-1603)*. Ed. M. İpşirli. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989.
Shanji, Eli'ezer ben Nisim Ibn, *Sefer Dat va-Din*. İstanbul, 1726.
Sheshet, Yizhaq Bar. *Responsa* (İbranice). İstanbul, 1556.
Solalinde, Antonio G., ed. *Viaje de Turquia*. Madrid, 1956.
Souto, A., ed. *Amadis de Gaula* (in Spanish). Mexico: Porrua, 1969.
The Story of Judith (İbranice). İstanbul, 1552.
The Story of the Ten Martyrs (İbranice). İstanbul, 1520.
Suetonius. *Life of Augustus*. Ed. J. M. Carter. Bristol: Bristol Classical Press, 1982.
Taitazaq, Yosef. *Responsa* (İbranice). Ed. M. Benayahu. Kudüs: Yad ha-Rav Nissim, 1987.
Tafur, Pero. *Travels*. Çev. ve ed. M. Letts. Londra, 1926.
Tedaldi, Giacomo."Account." *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts* içinde, çev. J. R., Melville-Jones, 1-10. Amsterdam: Adolf Hakkert, 1972.
Toledo, Eli'ezer de. *Mishnat Rabbi Eli'ezer*. Selanik, 1852.
Tora İbranice dilbilgisi kurallarının kapsamlı bir listesiyle (İbranice). İstanbul, 1544ca. 5.
Tora Avraham Ibn 'Ezra'nın tefsiriyle (İbranice). İstanbul, 1514.
Tora Rumca (İbranice harflerle) ve Ladino çevirileriyle. İstanbul, 1547.
Tora Haham Moşe ben Nahman'ın tefsiriyle (İbranice). İstanbul, 1522.
Tora Raşi'nin tefsiriyle (İbranice). İstanbul, 1505-06.
Tournefort, Joseph Pitton de. *Relation d'un voyage du Levant*. Cilt 1. Paris, 1717.
Trani, Mosheh mi-. *Responsa* (İbranice). Cilt 1-3. Lvov, 1862.
Trutiel, Avraham of."Hashlamat Sefer ha-Qabalah le-Rabbi Avraham mi-Trutiel." *Two Chronicles from the Generation of the Spanish Exiles* (İbranice) içinde, ed. A. David, 19-41. Kudüs: Zalman Shazar Center, 1979.
Travel guide to the Holy Land (İbranice). İstanbul, 1520.
Tudela, Benjamin ben Jonah of. "The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela" (İbranice). Çev. ve ed. M. N. Adler. New York: Philipp Feldheim, 1964.
Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror*. Çev. H. Inalcik ve R. Murphey. Minneapolis ve Chicago: Bibliotheca Islamica, 1978.
'Unqinierah, Yizhaq. *Ayumah ka-Nidgalot*. İstanbul, 1577.
Usque, S. *Consolations for the Tribulations of Israel*. Çev. M. A. Cohen. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1977. (Kitabın Portekizce orijinali, *Consolaçam as Tribulaçoens de Israel*, ilk olarak Ferrara'da, 1553'te basılmış).
Uzida, Shemuel de. *Igeret Shemuel, a Commentary on the Book of Ruth* (İbranice). Kuruçeşme, İstanbul, 1597.

Verga, Şelomo Ibn. *Shevet Yehudah.* Ed. A. Shohat. Kudüs: Bialik Enstitüsü, 1947.
Withers, Robert."The Grand Signiors Seraglio". *His Pilgrims içinde.* Ed. S. Purchas, Cilt 9, 322-406. Glasgow, 1905.
Ya'abez, Yizhaq ben Shelomh. *Torat Hesed.* Belvedere [İstanbul], 1593.
Yafeh, Shemuel. *Tiqun Sofrim.* Izmir, 1673, Livorno, 1789.
Yahya, David Ibn. *Leshon Limudim.* İstanbul, 1506, 1519, 1542.
—— *Hilkhot Trefot.* İstanbul, yaklaşık 1515-1518.
Yahya, Gedalyah Ibn. *Shalshelet ha-Qabalah.* Venedik, 1587.
Yahya, Tam Ibn. *Responsa, Tumat Yesharim* (İbranice). Venedik, 1622.
Yehiel, Asher ben. *Responsa* (İbranice). Ed. I. S. Yudelov. Kudüs: Or-ha-Mishpat Enstitüsü ve Yerushalayim Enstitüsü, 1994.
Yizhaqi, Şelomo, *Responsa* (İbranice). Ed. I. S. Elfenbein. New York: The Schlezinger Brothers Press, 1943.
Zahalon, Yom Tov. *Responsa* (İbranice). Venedik, 1694.
—— *New Responsa* (İbranice). Kudüs, 1980.
Zakut, Avraham. *Sefer Yohasin.* İstanbul, 1566.
Zimrah, David Ibn. *Responsa* (İbranice)..4 Cilt. Varşova, 1882.
Zonzin, Yehoshu'a. *Sermons, Oznei Yehoshu'a* (İbranice). İstanbul, 1677.
—— *Responsa, Nahala li-Yhoshu'a* (İbranice). İstanbul, 1734.

Birincil Kaynakların Yayımlanmış Derlemeleri

Altınay, Refik. A. *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı.* İstanbul, 1930.
—— *Hicri On-Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100).* İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyatı, 1933.
—— *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı.* Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
Andreev, S., ed..*Ottoman Documents on Balkan Jews.* Sofya: Cibal, 1990.
Barkan, Ö. L. *Kanunlar.* İstanbul, 1943.
Barkan, Ö. L. and E. H. Ayverdi., ed. *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953* (1546) *Târîhli.* İstanbul, Fetih Cemiyeti, 1970.
Beldiceanu, N."Rapport sur l'ancien règlement en vigueur à la mine de Sidreqapsa' 1451-1478/79." *Les actes des premiers Sultans conserves dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris,* II, *Règlement miniers 1390-1512.* Paris-Le Haye, 1964.
Belgelerle Türk Tarihi Dergisi. İstanbul: İstanbul, 1967-
Cohen, A. ve E. Simon-Pikali. *Jews in the Moslem Religious Court: Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century: Documents from Ottoman Jerusalem* (İbranice). Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1993.
Danon, A. "Documents Relating to the History of the Karaites in European Turkey". *JQR* 17 (1926-27): 197-280.
Düzdağ, E. M. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı.* İstanbul, 1972.
Galante. "Documents officiels turcs concernant les Juifs de Turquie." *Histoire des Juifs de Turquie* içinde, Cilt 5, 3-202. İstanbul: Isis, 1985.
Melville-Jones, J. R., çev. *The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts.* Amsterdam: Adolf Hakkert, 1972.
Pertusi, A., çev. ve ed. *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli.* Bologna: Patron Editore, 1983.
Ya'ari, A., ed., *Letters from the Land of Israel* (İbranice). Ramat Gan: Massada, 1971.

Bilgisayar Verileri

Diaspora Araştırma Enstitüsü, Yahudi Türkler Dokümentasyon Projesi [Hasköy Mezarlığı, Kuzguncuk Mezarlığı ve Ortaköy Mezarlığı'yla ilgili bilgisayar verileri]. Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi, TAU Dokümentasyon Projesi.

Kenneth Sparr Collection, Nynshmn, İsveç: Annibale Carraci, "Sonatore in Piazza." http://home3. swipnet. se/ca. wca. 35926/carraci. htm

İKİNCİL KAYNAKLAR

Kitaplar ve Süreli Yayınlar

Kısaltmalar

BSOAS Bulletin of the School of Oriental and African Studies [Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu Bülteni], Londra, 1917-

EI2 Encyclopedia of Islam [İslam Ansiklopedisi], 2. basım, Leiden: Brill, 1985.

EJ Encyclopedia Judaica [Yahudi Ansiklopedisi], Kudüs: Keter Yayınevi, 1972-1982.

IJMES International Journal of Middle East Studies [Uluslararası Ortadoğu Araştırmaları Gazetesi], Cambridge, 1970-

JQR Jewish Quarterly Review, Philadephia, 1910-

MES Middle Eastern Studies [Ortadoğu Araştırmaları], Londra, 1964-

MGWJ Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Berlin, 1851-1939

REJ Revue des études juives, Paris, 1880-

Kısaltılmış Başlıkların Tamamı

AJS Review
The Journal of the Association for Jewish Studies, Cambridge MA., 1976-

Belgelerle Türk Tarihi Dergisi
Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, İstanbul, 1967-.

Michael
Michael, Me'asef le-Toledot Ha-Yehudim ba-Tefuzot (Diaspora Yahudilerinin Tarihinden Seçmeler), Tel Aviv, 1973-.

Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav
Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav, Qovez Mehqarim be-Toldot Ha-Yehudim ba-Mizrah u-ba-Magreb (Doğu ve Batı), Ramat Gan, 1974-.

Miqqedem u-mi-Yam
Miqqedem u-mi-Yam, Mehqarim be-Yahadut Arzot Ha-Islam (Studies on the Jews of the Islamic Çountries, Tefrika), Hayfa, 1981-.

Oriens
Oriens, Journal of the International Society for Oriental Research, *Leiden, 1948-*.

Pe'amim
Pe'amim, Pirqei 'Iyun be-Moreshet Yisrael ba-Mizrah (Studies in the cultural heritage of Oriental Jewry. Kudüs, 1980-.

Qiriyat Sefer
Qiriyat Sefer, Riv'on le-Bibliografiyah, Keli Mivta'o shel Beit Ha-Sefarim Ha-Le'umi ve-ha-Universita'i bi-Yerushalayim (Kudüs Üniversitesi Yahudi Milli Kütüphanesi Üç Aylık Kataloğu), Kudüs, 1924-.

Sefunot
Sefunot le-Heqer Qehilot Yisrael ba-Mizrah (Doğu Ülkelerindeki Yahudi Cemaatleri Araştırması Yıllığı). Kudüs, 1957-.

Sinai
Sinai, Yarhon le-Torah u-le-Mad'aei ha-Yahadut (Tevrat ve Yahudi Çalışmaları Konulu bir Aylık Gazete), Kudüs, 1937-.

Zion
Zion, Riv'on le-Heker Toledot Yisrael (Yahudi tarihi araştırmaları konulu üç aylık bir dergi) (yeni tefrika), Kudüs, 1936.

'Abd al, 'Ati, H. *The Family Structure in Islam.* Indianapolis IN: American Trust Publications, 1977.

Abdal-Rehim, A. A."The Family and Gender Laws in Egypt during the Ottoman Period",, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. A. El Azhary Sonbol, 96-111. Syracuse NY: Syracuse University Press, 1996.

Afifi, M. "Le mariage et la vie social en Egypt au XVIIIe siècle." *Histoire économique et social de l'empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)* içinde, ed. D. Panzac, 301-305. Paris: Peeters, 1995.

Agus, I. A. *The Heroic Age of Franco-German Jewry.* New York: Yeshiva University, 1969.

Ahmed, L. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven ve Londra: Yale University Press, 1992.

Al Marginani, A. *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws.* Çev. C. Hamilton. Lahore, 1936.

Amantos, C. "La Prise de Constantinople." *1453-1953: Le cinq-centième anniversaire de la Prise de Constantinople.* Athens, 1953 [*L'hellenism contemporain*'in özel sayısı], 9-22.

And, M. *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey.* Ankara: Forum, 1964.

—— *Culture, Performance and Communication in Turkey.* Tokyo: Asya ve Afrika Dillleri ve Kültürleri Araştırma Enstitüsü, 1987.

—— *Istanbul in the Sixteenth Century: The City, The Palace, Daily Life.* İstanbul: Akbank, 1994.

Anhegger, R. *Beitrage zur Geschichte des Bergbaus im osmanischen Reich.* 2 Cilt İstanbul, 1943.

Ankori, Z. *Karaites in Byzantium.* New York ve Kudüs: Columbia University Press & The Weizmann Science Press of Israel, 1959.

Aptowitzer, A. *Introduction to the Book of RaBiaH* (İbranice). Kudüs: Meqizei Nirdamim, 1938; Repr. Benei Beraq: Sifrei Yahadut, 1984.

Arbel, B., ed. *Trading Nations, Jews and Venetians in the Early Modern Period.* Leiden: Brill, 1995.

—— "Venice and the Jewish Merchants of Istanbul in the Sixteenth Century", *Trading Nations, Jews and Venetians in the Early Modern Period* içinde, ed. B. Arbel, 13-28. Leiden: Brill, 1995.

—— "The Pandora's Box of Hayyim Saruq's Bankrupcy" *Trading Nations, Jews and Venetians in the Early Modern Period* içinde, ed. B. Arbel, 95-144. Leiden: Brill, 1995.

Arce, A."Espionaje y ultima aventura de Jose Nasi (1569-1574)." *Sefarad* 13 (1953): 257-86.

Aries, P. L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime. Paris: Librairie Plon, 1960.

Arseven, C. A. *Eski Galata ve Binaları.* İstanbul: İstanbul Kütüphanesi Yayınları, 1989.

Assaf, S."The Various Regulations and Customs Concerning the Rights of the Husband in His Wife's Inheritance" (İbranice). *Mada'ei ha-Yahadut* içinde (1926): 79-94.

—— "Tiqun Sofrim by Rabbi Mosheh Almosnino". *Qiriyat Sefer* 11 (1934-1935): 497-98.

—— "Responsa and Letters of Rabbi Mosheh Capsali" (İbranice). *Sinai* 5 (1935): 150-55.

—— "Responsa and Letters from Rabbi Mosheh Capsali" (İbranice). *Sinai* 3 (1939): 195-96.

—— "Addenda to the Instructions of Rabbi Mosheh Capsali" (İbranice). *Sinai* 5 (1939-1940): 485-86.

—— "The Marranos of Spain and Portugal in the Responsa Literature" (İbranice). *Be-Oholei Ya'aqov* içinde, ed. S. Assaf, 145-80. Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1943.

—— "The Family Life of the Jews of Byzantium" (İbranice): *Be-Oholei Ya'aqov* içinde, ed. S. Assaf, 99-102. Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1943.

—— "On the History of the Karaites in the Eastern Lands" (İbranice). *Be-Oholei Ya'aqov* içinde, ed. S. Assaf, 181-222. Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1943.

—— *Be-Oholei Ya'aqov*. Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1943.

—— *Texts and Studies in Jewish History* (İbranice). Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1946.

'Assis, Y."The Ordinance of Rabenu Gershom and Polygamous Marriage in Spain" (İbranice). *Zion* 46 (1981): 251-77.

Atasöy, N."The Survival of Iznik Pottery in Istanbul." *Iznik: the Pottery of Ottoman Turkey* içinde, ed. N. Atasöy ve J. Rabby. İstanbul ve Londra: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Alexandria Press & Thames and Hudson, 1989.

Attıas, J. C. *Le commentaire biblique, Mordekhai Komtino ou le hermeneutique du dialogue*. Paris: Editions du Cerf, 1991.

—— "Intellectual Leadership: Rabbanite-Karaite Relations in Constantinople as Seen through the Works and Activity of Mordekhai Comtino in the Fifteenth Century." *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, ed. A. Rodrigue, 67-86. Bloomington IN: Indiana University Press, 1992.

Attıas, M. *A Spanish Romancero: Romanca and Folk Songs in Jewish-Spanish* (İbranice ve Ladino). Kudüs: İbrani Üniversitesi ve Ben Zvi Enstitüsü işbirliği ile Qiriyat Sefer Press, 1961.

Aurbach, A. A. *Ba'alei Ha-Tosafot*. 2 cilt. Kudüs: Bialik Enstitüsü, 1968.

Babinger, F. "Ja'qub Pascha, ein Leibarz Mehmed's II." *Rivista degli studi orientali* 26 (1951): 82-113.

—— "Altosmanische Anonyme Chronik in Hebraischer Umschrift (Mit zwei Abbildungen)." *Archiv Orientalni* 4 (1932): 108-111.

—— *Mehmed the Conqueror and His Time*, Almancadan çev. R. Manheim ve ed. W. C. Hickman (Princeton NJ: Princeton University Press, 1992.

Badinter, E. *L'amour en plus—Histoire de l'amour maternel (XVII^{e}-XX^{e} siècle)*. Paris: Flammarion, 1981.

Baer, G. "Guilds in the Middle Eastern History." *Studies in the Economic History of the Middle East* içinde, ed. M. A. Cook, 11-30. Oxford: Oxford University Press, 1970.

—— "The Administrative, Economic and Social Function of Turkish Guilds." *IJMES* 1 (1970): 28-50.

Baer, M. D. "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Centry Galata Court Records." *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, ed. M. C. Zilfi, 48-65. Leiden: Brill, 1997.

Baer, Y. *History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1966.

Bagnall, R. S. ve B. W. Frier. *The Demography of Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Barash, D. *Sociobiogy and Behavior*. New York: Elsvir, 1977.

Barkan, Ö. L. "Caractère religieux et caractère seculier des institutions ottomanes." *Collection Turcica III: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* (Louvain: Editions Peeters, 1983): 11-58.

Barnai, Y. "Jewish Guilds in Turkey in the Sixteenth to the Nineteenth Centuries" (İbranice). *Jews in Economics* içinde, ed. N. Gross, 133-46. Kudüs: Zalman Shazar Center, 1985.

Baron, S. *A Social and Religious History of the Jews*. Cilt 18. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983.

Bashan, E. "Diaries of European Travelers as Historical Sources of Jewish Economic Life in the Ottoman Period" (İbranice). *Sephardi and Oriental Jewish Heritage Studies* içinde, ed. I. Ben Ami, 35-80. Kudüs: The Magnes Press, 1982.

Başgöz, I. "The *Waqwaq* Tree in the Turkish Shadow-Play Theatre: Karagöz and the Story of Esther", *The Jews of the Ottoman Empire* içinde, ed. A. Levy, 549-57. Princeton: The Darwin Press, 1994.

Be'eri, T. "Shelomo Mazal-Tov and the Beginning of Turkish Influence on Hebrew Poetry" (İbranice), *Pe'amim* 59 (1994): 65-76.

Beinart, H., ed. *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy* (İbranice). Kudüs: The Magnes Press, 1992.

—— *The Expulsion of the Jews from Spain* (İbranice). Kudüs: The Magnes Press, 1994.

Ben Ami, I., ed. *Sephardi and Oriental Jewish Heritage Studies* (İbranice). Kudüs: The Magnes Press, 1982.

Ben Sasson, H. H. "Exile and Redemption through the Eyes of the Spanish Exiles" (İbranice). *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume* içinde, ed. S. W. Baron, B. Dinur, S. Ettinger ve I. Halpern, 216-27. Kudüs: The Historical Society of Israel, 1960.

Ben-Sasson, M., R. Bonfil ve J. R. Hacker, ed. *Culture and Society in Medieval Jewry: Studies Dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben Sasson* (İbranice). Kudüs: Zalman Shazar Center, 1989.

Ben-Zvi, I. "*The Travels of Sasson ai from the House of Qastiel*" (İbranice). *Studies and Documents* içinde, 421-74. Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1966.

—— *Studies and Documents* (İbranice). Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1966.

Benaya, M. Z. *Mosheh Almosnino of Salonika: His Life and Work* (İbranice). Tel Aviv: Tel Aviv University, 1996.

Benayahu, M. "Devotion Practices of the Kabbalists of Safed in Meron" (İbranice). *Sefunot* 6 (1962): 11-40.

—— "The Repentance and Hasidic Societies in Safed Founded by Rabbi Elazar Azikri" (İbranice). *Ha-Arez Literary and Cultural Supplement*, 27 Mart 1964.

—— *Copyright Authorization and Imprimatur for Hebrew Books Printed in Venice* (İbranice). Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü ve Mosad ha-Rav Kook, 1971.

—— "Rabbi David ben Ban Venest of Salonika and his letter to Rabbi Abraham Ibn Yaish in Bursa" (İbranice). *Sefunot* 11 (Rum Yahudileri Kitabı I, 1971-1977): 267-98.

—— "The House of Abravanel in Salonika" (İbranice). *Sefunot* 12 (1971-1978): 42-52.

—— "The Sermons of Rabbi Yosef b. Meir Garson as a Source for the History of the Expulsion from Spain and the Sephardi Diaspora" (İbranice). *Michael* 7 (1981): 192-93.

—— *Rabbi Eliyahu Capsali* (İbranice). Tel Aviv: Tel Aviv University, 1983.

—— "Ascamot about Hezqat Hahazerot, Hahatim Vehahanuyot in Salonika and the Juridical Decisions of Rabbi Yosef ben Shelomoh Taitazaq and his Contemporaries" (İbranice). *Michael* 9 (1985): 55-146.

—— *Ma'amadot u-Moshavot: Studies in Memory of the Rishon le-Zion R. Yitzhak Nissim* (İbranice). Kudüs: Yad ha-Rav Nissim, 1985.

—— *Introduction to the Book 'Benyamin Ze'ev' of Rabbi Benyamin ben Matatyah from Arta* (İbranice). Kudüs: Yad ha-Rav Nissim, 1989.

—— "Haham Yisrael Najarah" (İbranice). *Asufot* 4 (1990): 203-284.

Benhassa, E. *Une diaspora sepharade en transition: İstanbul XIX^e-XX^e siècles.* Paris: Editions Cerf, 1993.

Benhassa, E. ve A. Rodrigue. *Juifs de Balkans, espaces judéo-ibériques XIV^e-XX^e siècles.* Paris: Editions la Découverte, 1993.

Benvenisti, D. *The Jews of Salonika in the Last Generations* (İbranice). Kudüs: Qiriyat Sefer, 1973.

Birenboim, E. "Hekim Yakub—Mehmed the Conqueror's Physician" (İbranice). *Ha-Rofe ha-'Ivri* 1 (1961): 108-34.

Borenstein, L. "The Structure of the Rabbinate in the Ottoman Empire" (İbranice). *East and Maghreb* içinde, ed. H. Z. Hirschberg, Cilt 1: 223-58. Ramat Gan: Bar Ilan University, 1974.

Borenstein-Makovetsky, L. *Index to the Responsa of Rabbi Shmuel de Medina* (İbranice). Ramat Gan: Bar Ilan University, 1979.

—— "The Jewish Community in Istanbul in the Mid-Seventeenth Century: Its Sephardi and Romaniot Personalities and Sages" (İbranice). *Michael* 9 (1985): 27-54.

—— "Life and Society in the Community of Arta in the Sixteenth Century" (İbranice). *Pe'amim*, 45 (1990): 129-46.

—— "The Istanbul Regulations of Inheritance and their Expression in the Social Life in the Ottoman Period" (İbranice). *Society and Community: Proceedings of the Second International Congress for Research of the Sephardi and Oriental Jewish Heritage* 1984 içinde, ed. A. Haim, 3-24. Kudüs: Misgav Yerushalayim, 1991.

Bosworth, C. E. "The Concept of Dhimma in Early Islam". *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, ed. B. Braude ve B. Lewis. Cilt 1, *The Central Lands*, 37-54. New York: Holmes & Meier, 1982.

Bosworth, C. E., C. Issawi, R. Savory ve A. L. Udovitch, ed. *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*. Princeton NJ: The Darwin Press, 1991.

Bowen D. L. ve E. A. Early, ed. *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

Braslavski, Y. *To the Research of Our Country: Past and Remnants* (İbranice). Tel Aviv, Ha-Qibuz ha-Me'uhad, 1954.

Braude, B. "International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire 1500-1600", *Review, Fernand Braudel Center* 2 (1979): 437-54.

Braude, B. ve B. Lewis, ed. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Pluralistic Society*. 2 Cilt, New York: Holmes & Meier, 1982.

Bryer, A. ve H. Lowry, ed. *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*. Birmingham ve Washington: University of Birmingham ve Dumbarton Oaks, 1986.

Buaron, Z. *The Expulsions from Spain and Portugal as Reflected in Rabbi Abraham Saba's Commentaries (1474-1516)* (İbranice). Kudüs, Lifshitz Enstitüsü, 1993.

Cabeza Rodríguez, A. "Grupos excluidos y formas de asimilación y reproducción social. El ejemplo de lá catedral de Palencia en la epoca moderna." *Familia y poder: Sistemas de la reproducción social en España (siglos XVI-XVIII)*, ed. J. Hernández Franco, 101-126. Murcia: Universidad de Murcia, 1995.

Chalandon, F. *Jean II Comnène et Manuel I Comnène*. Paris, 1912. 2 cilt. Yeni basım, New York: B. Franklin, 1971.

Chambers, J. D. "The Age at Marriage in England and Its Implications." *Loving Parenting and Dying: The Family Cycle in England and America, Past and Present* içinde, ed. V. C. Fox and M. H. Quitt. New York: Psychohistory Press, 1980.

Cohen, A. *Ottoman Documents on the Jewish Community of Jerusalem in the Sixteenth Century* (İbranice). Kudüs: Ben-Zvi Enstitute, 1976.

—— *Jewish Life under Islam*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1984.

—— *Economic Life in Ottoman Jerusalem*. Camhridge: Cambridge University Press, 1989.

Cohen, A. ve B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1978.

Cohen, A. ve E. Simon-Pikali, *Jews in the Muslim Religious Court: Society, Economy and Communal Organization in the Sixteenth Century: Documents from Ottoman Jerusalem* (İbranice). Kudüs: Ben Zvi Institute, 1993.

Cohen, Y. "Congregational Regulations Concerning the Right of the Husband in the Inheritance of His Wife" (İbranice). Shenaton ha-Mishpat ha-'Ivri 6-7 (1979-1980): 134-75.

Cook, M. A., ed. *Studies in the Economic History of the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

Coulson, N. J. *Succession in the Muslim Family*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Curtin, P. *Cross Cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Cvetkova, B. "Les celep et leur rôle dans la vie économique des Balkans à l'époque ottomane, XV^e-XVII^e siècles." *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day* içinde, ed. M. A. Cook, 172-92. Londra, New York, Toronto: Oxford University Press, 1970.

—— "Les registres des celepkeşan en tant que sources pour l'histoire de la Bulgarie et des pays balkaniques." *Hungaro-Turcica, Studies in Honour of Julius Németh* içinde, ed. Gyula Káldy-Nagy, 325-35. Budapeşte: Loránd Eötvös University, 1976.

Dan, J. *The Hebrew Story in the Middle Ages* (İbranice). Kudüs: Keter Publishing House, 1974.

—— "Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah". *AJS Review* 5 (1980):17-40.

Dan, Y. "The Historical Perception of the Late Professor Gershom Scholem". (İbranice). *Zion* 47 (1982): 165-72.

Dangler, I. C. "Turkish Women in the Ottoman Empire—The Classical Age", *Women in the Muslim World* içinde, ed. N. Keddie ve L. Beck, 229-44. Cambridge MA, Harvard University Press, 1978.

Danon, A. "Mosheh Hamon and his Family" (İbranice). In *Yosef Da'at*, 118-95. Edirne: 1888.

—— *Yosef Da'at* (İbranice ve Ladino). Edirne, 1888.

David, A. "The Castelazzo Family" (İbranice). *Sinai* 64 (1969): 282-87.

—— "Rabbi Yizhaq Caro" (İbranice). *Sinai* 66 (1970): 367-71.

—— "Rabbi Mordekhai Komotiyano, the teacher of Rabbi Eliyahu Mizrahi" (İbranice). *Qiriyat Sefer* 45 (1970): 299.

—— "On the Ashkenazic Community in Jerusalem in the Sixteenth Century" (İbranice). *Vatiqin: Studies in the History of the Yishuv*, ed. H. Z. Hirschberg ve Y. Kaniel, 25-34. Ramat Gan: Bar Ilan University, 1975.

—— "*The Historiographical Work of Gedalya Ibn Yahya Author of Shalshelet ha-Kabbalah* " (İbranice). Ph. D. diss., Hebrew University of Kudüs, 1976.

—— "Gedalia Ibn Yahia, auteur de *Shalshelet ha-Qabbalah*." *REJ* 153 (1994):101-32.

Demos, J. *Family Life in a Plymouth Colony*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

Dinur, B. Z. *Israel in Dispersion* (İbranice). Cilt 2, 1. kitap, Kudüs: Devir Publishing House, 1931.

Dirimtekin, F. "Istanbul before the Conquest". *Lectures Delivered on the 511th Anniversary of the Conquest of Istanbul* içinde (1964): 32-37.

Duben, A. "Turkish Families and Households in Historical Perspective". *Journal of Family History* 10 (1985): 81-88.

Emmanuel, I. S. *Precious Stones of the Jews of Salonika* (İbranice). Cilt 1. Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1968.

EI^2, "Askari" maddesi.

EI^2, "Dhimma" maddesi.

EI^2, "Djizya" maddesi.

EI^2, "Ispendje" maddesi.

EI^2, "Istanbul" maddesi.

EJ, "Midrash" maddesi.

EJ, "Azikri" maddesi.

EJ, "Elkabez" maddesi.

EJ, "Enoch" maddesi.

EJ, "Family" maddesi.

EJ, "Gabbai, Meir ben Ezekiel Ibn" maddesi.

EJ, "Ibn 'Ezra, Abraham" maddesi.

EJ, "Kabbalah" maddesi.

EJ, "Mintz, Judah ben Eli'ezer Ha-Levi" maddesi.

EJ, "Tobit, Book of" maddesi.

EJ, "Zacuto, Abraham ben Shemuel" maddesi.

Elon, M. *Jewish Law; History, Sources, Principles* (İbranice). 2 Cilt Kudüs: The Magnes Press, 1978.

Epstein, M. A. *Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Freiburg: Klaus Schwartz Verlag, 1980.

Essad, D. *Plan archéologique de Constantinople*. N. p., n. d. (ca. 1930).

Ethe, H. *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*. Oxford, 1930.

Etkes, E. ve Y. Salmon, ed. *Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and the Modern Period Presented to Professor Jacob Katz on this Seventy-Fifth Birthday by his Students and Friends* (İbranice). Kudüs: The Magnes Press, 1980.

Faroqhi, S. "Long-Term Change and the Ottoman Construction Site: A Study of Builder Wages and Iron Prices". *Making a Living in the Ottoman Lands 1480-1829* içinde, ed. S. Faroghi, 149-68. İstanbul: Isis, 1995.

—— "Merchant Networks and Craft Production (Sixteenth-Seventeenth Centuries)". *Making a Living in the Ottoman Lands 1480-1829* içinde, ed. S. Faroqhi, 169-92. İstanbul: Isis, 1995.

—— *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting (1520-1650)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

—— "Alum Production and Alum Trade in the Ottoman Empire (about 1560-1830)". *Peasants, Dervishes, and Traders in the Ottoman Empire* içinde, ed. S. Faroqhi, bölüm VI, 153-75. Londra: Variorum Reprints, 1986.

—— "The Guilds as a Focus of Historiographical Debate". *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde, ed. H. Inalcik ve D. Quataert, 586-93. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Finkelstein, L. *Jewish Self-Government in the Middle Ages*. 2. basım. New York: P. Feldheim, 1964.

Fisher, A. E. "Moscovy and the Black Sea Slave Trade". *Canadian-American Slavic Studies* 6 (1972): 575-94.

Fleischer, C. H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600).* Princeton NJ: Princeton University Press, 1986.

Frankl, P. F. "Karaitische Studien", *MGWJ* 31 (1882): 270-72.

Freimann, A. H. *The Procedure of Betrothal and Marriage from the Canonization of the Talmud to Our Days* (İbranice). Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1948. Yeni basım 1965.

Friedmann, M. A."The Ethics of Medieval Jewish Marriage". *Religion in a Religious Age* içinde, ed. S. D. Goitein, 83-102. Cambridge MA: Harvard University Press, 1974.

—— *Jewish Marriage in Palestine—A Cairo Geniza Study.* 2 Cilt, Tel Aviv ve New York: Tel Aviv University, 1980-1981.

—— *Jewish Polygamy in the Middle Ages—New Documents from the Cairo Geniza* (İbranice). Tel Aviv: Tel Aviv University, 1986.

—— "The Commandment of Pulling off the Sandal Takes Precedence over the Commandment of Levirate" (İbranice). *Marriage and the Family in Halakha and Jewish Tought* içinde, ed. M. A. Friedmann, 35-66. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1997.

Frumkin, A. L. ve E. Rivlin. *History of the Scholars of Jerusalem* (İbranice). 4 Cilt, Kudüs: Solomon Printing, 1929.

Galante, A. *Histoire des juifs de Turquie.* 9 Cilt, İstanbul: Editions Isis, tarih yok (tahmini 1985)

—— "Médecins Juifs au service de la Turquie." İstanbul, 1938. *Histoire des Juifs de Turquie* içinde, Cilt 9, 77-117.

—— "Esther Kyra d'après de nouveaux documents." İstanbul, 1938. *Histoire des juifs de Turquie* içinde, Cilt 9, 1-18.

—— *Les juifs de Constantinople.* İstanbul, 1941. Cilt 1 of *Histoire des juifs de Turquie.* İstanbul: Editions Isis, yaklaşık 1985.

—— "Rapports de grands juifs avec le palais." *Histoire des juifs de Turquie* içinde, Cilt 5, 145-55.

Gardner, J. *Women in Roman Law and Society.* Oxford: Oxford University Press, 1991.

Gerber, H. "Enterprise and International Commerce in the Economic Activity of the Jews of the Ottoman Empire in the Fifteenth to Seventeenth Centuries" (İbranice). *Zion* 43 (1978): 38-67.

—— "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa 1600-1700." *IJMES* 12 (1980): 231-44.

—— "The Jews in the Economic Life of the Anatolian City of Bursa in the Seventeenth Century: Notes and Documents" (İbranice). *Sefunot* 1, n. s. 16 (1980): 235-72.

—— *Economic and Social Life of the Jews in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries* (İbranice). Kudüs: Zalman Shazar Center, 1982.

—— "On the Jewish Community in Istanbul in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" (İbranice). *Pe'amim* 12 (1982): 34-38.

—— "The Jews and the Wakf in the Ottoman Empire" (İbranice). *Sefunot* 2, n. s., 17 (1983): 105-131.

Gibb, H. A. R. ve Bowen, H. *Islamic Society and the West.* 2 Cilt Oxford: Oxford University Press, 1969.

Gies, A ve Gies, J. *Marriage and the Family in the Middle Ages.* New York: Harper ve Row, 1987.

Gil, M. *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)* (İbranice). 3 Cilt, Tel Aviv Üniversitesi ve Savunma Bakanlığı Yayınevi, 1983.

—— *In the Kingdom of Ishmael* (İbranice). 4 Cilt, Tel Aviv ve Kudüs: Tel Aviv Üniversitesi, Bialik Enstitüsü ve Savunma Bakanlığı Yayınevi, 1997.

Giladi, A. "'The child was small... not so the grief for him': Sources, Structure, and Content of al-Sakhawi's Consolation Treatise for Bereaved Parents". *Poetics Today* 14 (1993): 367-85.

—— "Infants, Children, and Death in Medieval Muslim Society: Some Preliminary Observations". *Journal of the Society for the Social History of Medicine* 3 (1990): 360-67.
—— "Breast-Feeding in Medieval Islamic Thought: A Preliminary Study of Legal and Medical Writings". *Journal of Family History* 23 (1998): 107-123.
Goitein, S. D. *A Mediterranean Society*. 5 Cilt. Berkley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1967-1988.
Gökbilgin, M. T. *XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*. İstanbul, 1952.
—— "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanunî Sultan Süleyman Devri Belgeleri." *Belgeler* 2 (1964): 119-220.
Gökbilgin M. T. ve M. C. Schabeddin. *Tekindağ İslam Ansiklopedisi*, "İstanbul" maddesi, 1180-1214.
Goldin S. *Uniqueness and Togetherness: The Enigma of the Survival of the Jews in the Middle Ages* (İbranice). Tel Aviv: Ha-Qihuz ha-Me'uhad, 1997.
Goldsmith, D. "The Mahzor Romania" (İbranice). *Sefunot* 8 (1964): 207-236.
Graetz, Z. *History of the Jews* (İbranice). Çev. S. P. Rabinovitch, 9 Cilt Warsaw: 1890-1908.
Gross, H. "La famille juive des Hamons". *REJ* 56 (1908): 1-26. 57 (1909): 55-78.
Gross, N., ed., *Jews in Economics* (İbranice). Kudüs: Zalman Shazar Center, 1985.
Grossman, A. *The First Sages of Ashkenaz* (İbranice). Kudüs: The Magnes Press, 1981.
—— "Child Marriage in Jewish Society in the Middle Ages until the Thirteenth Century" (İbranice). *Pe'amim* 45 (1991): 89-107.
Grünbaum-Ballin, P. *Joseph Naci, duc de Naxos*. Paris: Mouton, 1968.
Gulak, A. *The Elements of Hebrew Law* (İbranice). Kudüs, 1922. Yeni basım. (4 kısım, 2 Cilt). Tel Aviv: Devir, 1967.
Haberman, A. M. "Set a Riddle and Set a Fable" (İbranice). *Sinai* 26 (1950): 311-59.
—— "The Poems of Rabbi Eliya bar Shemuel from Stipo" (İbranice). *Studies in Honor of Hanokh Albek* içinde, 160-76. Kudüs: Mosad Ha-Rav Kook, 1963.
Hacker, J. R. "Some Letters on the Expulsion of the Jews from Spain and Sicily" (İbranice). *Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and the Modern Period Presented to Professor Jacob Katz on this Seventy-Fifth Birthday by his Students and Friends*, ed. E. Etkes ve Y. Salmon, 64-97. Kudüs: The Magnes Press, 1980.
—— "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes towards the Ottomans during the Fifteenth Century". *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, ed. B. Braude ve B. Lewis. Cilt 1, The Central Lands, 117-25. New York: Holmes & Meier, 1982.
—— "R. Yosef Hayyun and the Generation of the Expulsion from Portugal" (İbranice). *Zion* 48 (1983): 273-80.
—— "The 'Chief Rabbinate' in the Ottoman Empire in the Fifteenth and Sixteenth Century" (İbranice). *Zion* 49 (1984): 225-63.
—— "Agitation against Philosophy in Istanbul in the Sixteenth Century— Studies in Menachem de Lonsano's *Derech Hayyim*" (İbranice). *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby on his Seventy-Fifth Birthday* (İbranice) içinde, ed. J. Dan ve J. R. Hacker, 507-536. Kudüs: The Magnes Press, 1986.
—— "The Sephardi Sermon in the Sixteenth Century-Between Literature and Historical Source" (İbranice), *Pe'amim* 26 (1986): 108-27.
—— "*The Jewish Community of Salonika, from the Fifteenth to Sixteenth Century: A Chapter in the Social History of the Jews in the Ottoman Empire and their Relations with the Authorities* "(İbranice). Doktora tezi, Hebrew University of Jerusalem 1987.

—— "Pride and Depression: Polarity of the Spiritual and Social Experience of the Iberian Exiles in the Ottoman Empire" (İbranice). *Culture and Society in Medieval Jewry: Studies Dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben Sasson* içinde, ed. M. Ben-Sasson, R. Bonfil ve J. R. Hacker, 541-86. Kudüs: Zalman Shazar Center, 1989.

—— "Ottoman System of Sürgün and Its Influence on the Jewish Society in the Ottoman Empire" (İbranice). *Zion* 55 (1990): 27-59.

—— "The *Sürgün* System and Jewish Society in the Ottoman Empire during the Fifteenth to the Seventeenth Centuries". *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, ed. A. Rodrigue, 1-65. Bloomington IN: Indiana University Press, 1992.

—— "The Sephardim in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century: Community and Society" (İbranice). *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy* içinde (İbranice), ed. H. Beinart, 460-78. Kudüs: The Magnes Press, 1992.

—— "Jewish Autonomy in the Ottoman Empire: Its Scope and Limits. Jewish Courts from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries". *The Jews of the Ottoman Empire* içinde, ed. A. Levy, 153-202. Princeton: The Darwin Press, 1994.

Hamilton, W. D. "The Genetical Evolution of Social Behavior I." *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964): 1-16.

—— "The Genetical Evolution of Social Behavior II." *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964): 17-52.

Hanna, N. "Marriage and the Family in the Seventeenth Century Cairo". *Histoire économique et sociale de l'empire ottoman et dela Turquie (1326-1960)* içinde, ed. D. Panzac, 359-73. Paris: Peeters, 1995.

—— "Marriage among Merchant Families in Seventeenth Century Cairo." *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. A. El Azhary Sonbol, 143-54. Syracuse NY: Syracuse University Press, 1996.

Havlin, S. Z. "The Regulations of Rabbenu Gershom Me'or ha-Golah in Matters of Family Law". *Shenaton ha-Mishpat ha-'Ivri* 2 (1975): 200-257.

Hernández, Franco, J. "Cultura de elites y estratificación social en la España moderna. Aproximación metodológica a traves de los estatutos e informaciones de limpieza de sangre." *Familia y poder: Sistemas dela reproducción social en España (siglos XVI-XVIII)* içinde, ed. aynı yazar, 81-100. Murcia: Universidad de Murcia, 1995.

Heyd, U. "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century". *Oriens* 6 (1953): 299-314.

—— "Blood Libels in Turkey in the Fifteenth and Sixteenth Centuries" (İbranice). *Sefunot* 5 (1961): 135-89.

—— "Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Suleyman the Magnificent". *Oriens* 16 (1963): 152-70.

—— "Turkish Documents on the Rebuilding of Tiberias in the Sixteenth Century" (İbranice). *Sefunot* 10 (1966): 193-210.

Hirseberg, H. Z. ve Y. Kaniel, ed., Vatiqin: Studies in the History Yishuv. Ramat Gan: Bar Ilan University, 1975.

Hoyles, M., ed. *Changing Childhood*. Londra: Writers and Readers Publishing Cooperative, 1979.

Hunt, D. *Parents and Children in History*. New York: Harper and Row, 1972.

Idel, M. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 1988.

—— "Sephardic Kahalah after the Expulsion" (İbranice). *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy* içinde, ed. H. Beinart, 503-512. Kudüs: The Magnes Press, 1992.

Imber, C. *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford CA: Stanford University Press, 1997.

—— "Women, Marriage, and Property: Mahr in the Behcetu'l—Fetava of Yenişehirli Abdullah". *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, ed. M. C. Zilfi, 81-104. Leiden: Brill, 1997.

Inalcik, H. "Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu." *Belleten* 23 (1959): 576-610.

—— "Capital Formation in the Ottoman Empire." *Journal of Economic History* 24 (1969): 97-140.

—— *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600.* Londra: Weidenfeld ve Nicolson, 1973.

—— "The Hub of the City: Bedestan of Istanbul". *International Journal of Turkish Studies* 1 (1980): 1-17.

—— *Studies in Ottoman Social and Economic History.* Londra: Variorum, 1985.

—— "Military and Fiscal Transportation in the Ottoman Empire, 1600-1700." *Studies in Ottoman Social and Economic History* içinde, ed. aynı yazar, 283-337. Londra: Variorum, 1985.

—— "L'empire ottoman." *Studies in Ottoman Social and Economic History* içinde, ed. aynı yazar, bölüm II, 75-103. Londra: Variorum, 1985.

—— "Jews in the Ottoman Economy and Finances, 1450-1500". *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* içinde, ed. C. E. Bosworth, C. Issawi, R. Savory ve A. L. Udovitch, 513-49. Princeton NJ: The Darwin Press, 1991.

—— "Ottoman Galata', 1453-1553." *Varia Turcica* 13 *(Colloque Galata)* içinde, 43-103. İstanbul-Paris: Editions Isis, 1991.

—— *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600.* Cilt 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Inalcik H. ve D. Quataert, ed. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Ivanova, S. "The Divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Aga: Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia." *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. A. El Azhary Sonbol, 81-95. Syracuse NY: Syracuse University Press, 1996.

Jacobson, H. *Jews in the Caravan Routes and the Silver Mines of Macedonia: The Communities of Seres and Siderokapisi in the Fifteenth through Sixteenth Centuries* (İbranice). Tel Aviv: Tel Aviv University, 1984.

Jacoby, D. "Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine." *Byz* 37 (1967): 168-83.

—— "Les juifs de Byzance: une communauté marginalisée." *Marginality in Byzantium* içinde, ed. C. A. Maltezou. Athens: Idryma Goulandri-Horn, 1993.

—— "The Jews of Constantinople and their Demographic Hinterland". *Constantinople and Its Hinterland* içinde, ed. C. Mango ve G. Dragon, 221-32. Cambridge: Variorum, 1995.

Janin, R. *Constantinople byzantine: Developpement urbaine et répertoire topographique.* 2. basım. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1964.

Jelinek, A. *House of Study* (İbranice). Kudüs: Bamberger ve Wahrmann, 1938.

Jennings, R. C. "Women in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records—The Shari'a Court of Anatolian Kayseri". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975): 53-114.

—— "The Legal Posititon of Women in Kayseri, A Large City, 1590-1630". *International Journal of Women's Studies* 3 (1980): 559-82.

Kafadar, C. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State.* Berkley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1995.

Kahana, Y. Z. *The Book of 'Agunot* (İbranice). Kudüs: Mosad haRav Kook, 1954.

Kasdagli, A. E. *Land and Marriage Settlements in the Aegean: A Case Study of Seventeenth Century Naxos.* Venedik: Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies ve Vikelea Municipal Library of Iraklion, 1999.

Katz, J. "Marriage and Sexual Life among the Jews of the Close of the Middle Ages" (İbranice). *Zion* 10 (1945): 21-54.

—— *Tradition and Crisis—Jewish Society at the End of the Middle Ages* (İbranice). Kudüs: Mosad Bialik, 1978.

Katzoff, R. "The Age at Marriage of Jewish Girls During the Talmudic Period" (İbranice). *Marriage and the Family in Halakha and Jewish Thought* içinde, ed. M. A. Friedmann, 9-18. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1997.

Kayserling, M. *Geschichte der Juden in Portugal.* Leipzig, 1867.

Keddie N. ve L. Beck, ed. *Women in the Muslim World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Klapisch-Zuber, A. *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy.* Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1985.

Konortas, P. "Les rapport juridique entre le patriarcat orthodoxe de Constantinople et l'empire ottoman (1453-1600): problèmes d'approche." *Questions et débats sur l'Europe central et orientale* 4 (Paris: Groupe de travail sur l'Europe central et orientale, Maison des sciences de l'homme, Décembre 1985): 149-87.

—— "Les contributions ecclésiastiques 'patriarchike zeteia' et 'basilikon charatzion': Contribution à l'histoire économique du patriarcat œcuménique au XV^e^ et XVI^e^ siècles." *Actes du colloque international d'histoire: économies et méditerranéennes, équilibres et intercommunications XIII^e^-XIX^e^ siècles.* 217-55. Atina: Centre de recherches néohelléniques, Fondation nationale de la recherche scientifique, 1986.

—— "Considérations ottomanes au sujet du statut du patriarcat orthodoxe de Constantinople (XV^e^-XVI^e^ siècles): quelques hypothèses." *Communications grecques présentées au VIe congrès international des études du sud-est européen, Sofia: 30 Aout-5 Septembre 1989.* 214-26. Athens: Comité national grec des études du sud-est européen, Centre des études du sud-est européen, 1990.

Krautheimer, R. *Three Christian Capitals: Topography and Politics.* Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1983.

Kuban, D. *İstanbul—An Urban History: Byzantion, Constantinopolis, İstanbul.* İstanbul: Tarih Vakfı, 1996.

Kumbaracızade, İzzet M. *Hekim-Başı Odası İlk Eczane, Baş Lala Kulesi.* İstanbul, 1933.

Kunt M. ve C. Woodhead, ed. *Suleyman the Magnificent and his Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World. Part II: Ideal Sultan, Ideal State,* 117-90. Londra & New York: Longman, 1995.

Lack, D. *The Natural Regulation of Animal Numbers.* Oxford: Oxford University Press, 1954.

Laiou, A. E. "The Role of Women in Byzantine Society." Aynı yazar, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium* içinde, 233-60. Hampshire: Variorom, 1992.

Lamdan, R. *A Separate People: Jewish Women in Palestine Syria and Egypt in the 16th Century* (İbranice). Tel Aviv: Bitan Publishers ve Tel Aviv University, 1996.

—— *A Separate People: Jewish Women in Palestine Syria and Egypt in the 16th Century.* Leiden: Brill, 2000.

Laslett, P. *The World We Have Lost Further Explored: England Before the Industrial Age.* NewYork: Charles Scribner's Sons, 1984.

Levy, A. *The Sephardim in the Ottoman Empire.* Princeton: The Darwin Press, 1992.

Levy, A., ed. *The Jews of the Ottoman Empire.* Princeton NJ: The Darwin Press, 1994.

Levi, Y. *Romances and Spanish Folk Songs* (İbranice). 4 Cilt, Kudüs: Yazar nüshası, 1959-1973.

Lewis, B. *Notes and Documents from the Turkish Archives.* Kudüs, 1952.

—— "The Privilege Granted by Mehmet II to his Physician". *BSOAS*, 14 (1952): 550-63.

—— "On a Historical Document in the Responsa of Rabbi Shemuel de Medina" (İbranice). *Melila* 5 (1955): 169-76.

—— *Islam.* 2 Cilt, Londra: MacMillan, 1979.

—— *The Jews of Islam.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

—— *The Political Language of Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

—— *İstanbul et la civilization ottomane.* Paris: Jean-Claude Lattes, 1990.

—— *İstanbul and the Civilization of the Ottoman Empire.* Norman ve Londra: Oklahoma University Press, 1963.

Lewis, B., R. R. Betts, N. Rubinstein ve P. Wittek. *The Fall of Constantinople, A Symposium Held at the School of Oriental and African Studies 29 May 1953.* Londra: SOAS, 1955.

Litman, M. "The Jewish Family in Egypt" (İbranice). *The Jews in Ottoman Egypt (1517-1914)* içinde, ed. J. M. Landau, 217-44. Kudüs: Misgav Yerushalayim, 1988.

Lifshitz, M. *Rashi* (İbranice). Kudüs: Mosad Ha-Rav Kook, 1966.

Lowry, H. W. "From Lesser Wars to the Mightiest War: The Ottoman Conquest and Transformation of Byzance Urban Centers in the Fifteenth Century". *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society* içinde, ed. A. Bryer ve H. Lowry, 261-74. Birmingham ve Washington: University of Birmingham ve Dumbarton Oaks, 1986.

Mann, J. *Texts and Studies in Jewish History and Literature. Karatica.* 2 Cilt Philadelphia: Jewish Publication Society, 1935. Yeniden Basım, New York: Ktav Publishing House, 1972.

Mann, V. B. *A Tale of Two Cities: Jewish Life in Frankfurt and İstanbul 1750-1870.* New York: The Jewish Museum, 1982.

Mantran, R. *İstanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle.* Paris: Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'İstanbul, 1962.

—— *İstanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle.* Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1964.

—— "Le milieu urbain et social à İstanbul; les gens des corporations." *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs (XVI^e et XVII^e siècles)* içinde, 119-159. Paris: Hachette, 1965. Rp. R. Mantran, *L'empire ottoman du XVI^e au XVIII^e siècles, administration, économie, société.* Londra: Variorum Reprint, 1984.

Ma'oz, B. "The Romances of Sephardi Jews in Turkey and the Balkans" (İbranice). *Pe'amim* 7 (1981): 50-63.

Marazzi, U. *Tevarih-i Al-i Osman Cronaca anonima ottomana in trascrizione ebraica.* Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1980.

Marqun, D. B. "The Book 'Songs, Lyrics and Praises'" (İbranice). *Devir, A Three Monthly Anthology for Jewish Studies* 1 (1923): 229-84.

—— "Songs from the 'Books of Songs, Lyrics and Praises'" (İbranice). *Melila* 3-4 (1950): 255-69.

Marx, A. *Studies in Jewish History and Booklore.* New York: Jewish Theological Seminary of America, 1943.

Masud, M. K., B. Messcik ve D. S. Powers, ed. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas.* Cambridge MA: Harvard University Press, 1996.

Mause, L. de "The Evolution of Childhood". *The History of Childhood* içinde, ed. L. de Mause, 1-74. Londra: Souvenir Press, 1976.

Meriwether, M. L. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840.* Austin: University of Texas Press, 1999.

Miller, A. D. *Imperial Constantinople.* New York: John Wiley and Sons, 1968.

Morag, S. "Eldad Haddani's Hebrew and the Problem of his Provenance" (İbranice). *Tarbiz* 66 (1997): 223-46.

Mordtmann, J. H. "Die judischen Kira im Serai der Sultane." *Mitteilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen* 22 (Berlin, 1929): 1-38.

Moschopoulos, N. "La prise de Constantinople selon les sources turques." *1453-1953: Le cinq-centième anniversaire de la Prise de Constantinople* (Atina, 1953), *L'hellenism contemporain* özel sayısı, 23-40.

Moskuna, Y. *Spanish Pearls* (İbranice ve Ladino). Tel Aviv: Ma'ariv, 1981.

Motzki, H. "Child Marriage in Seventeenth-Century Palestine." *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* içinde, ed. M. K. Masud, B. Messcik ve D. S. Powers, 129-40. Cambridge MA: Harvard University Press, 1996.

Nashat, G. ve J. E. Tucker. *Women in The Middle East and North Africa:Restoring Women to History.* Bloomington and Indianapolis, 1999.

Nashat, G. "Women in the Middle East: 8000 B. C. E.- C. E. 1800", aynı yazar ve J. E. Tucker, *Women in The Middle East and North Africa: Restoring Women to History* içinde, Bloomington and Indianapolis, 1999.

Netanyahu, B. *The Marranos of Spain.* New York: Amerikan Yahudi Araştırmaları Akademisi, 1966.

—— *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain.* New York: Random House, 1992.

Neubauer, A. *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library.* Oxford, 1906.

Ortaylı, İ. "Anadolu'da XVI Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler." *Osmanlı Araştırmaları* 1 (1980): 33-40.

—— "The Family in Ottoman Society", *Family in Turkish Society*'den ayrı basım. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1985.

Öz, T. "Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmed II Fatih." *İstanbuler Mitteilungen* 4 (İstanbul, 1935): 25-28.

Pachter, M. "The Life and Personality of R. El'azar Azikri According to His Mystical Diary" (İbranice). *Shalem* 3 (1981): 127-48.

—— "The Land of Israel in the Homiletic Literature of Sixteenth-Century Safed" (İbranice). *The Land of Israel in Medieval Jewish Thought* içinde, ed. M. Halamish ve A. Ravitzky, 290-319. Kudüs: Ben-Zvi Enstitüsü, 1991.

Panzac, D. *La peste dans l'empire ottoman, 1700-1850.* Louvain: Editions Peeters, 1985.

Panzac, D. ed., *Histoire économique et sociale de l'empire ottoman et de la Turquie (1326-1969).* Paris: Peeters, 1995.

Papadopoullos, T. H. "Prolegomena to the History of the Greek Church under the Turkish Domination (1453-1821)". *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People Under Turkish Domination* içinde, ed. T. H. Papadopoullos, 1-158. Hampshire: Variorum, 1990.

Pascual, J. P. ve C. Establet."Famille et démographie a Damas à la fin du XVIIe siècle: quelques donnée nouvelles." *Histoire économique et sociale de l'empire ottoman et de la Turquie (1326-1969)* içinde. Ed. D. Panzac, 427-446. Paris: Peeters, 1995.

Peirce, L. P. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire.* Oxford: Oxford University Press, 1993.

—— "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Society". *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, ed. M. C. Zilfi, 169-96. Leiden: Brill, 1997.

Pinchbeck, I. ve M. Hewitt. *Children in English Society.* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1969.

Pollock, L. A. *Forgotten Children: Parent—Child Relations from 1500 to 1900.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Power, E. *Medieval Women.* Ed. M. M. Postan. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Preto, P. *Venezia e i Turchi.* Floransa, 1927.

Quataert, D. "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829." *IJMES* 29 (1997): 403-425.

Raines, H. Z. "Child Marriage in the Talmud" (İbranice). *Zevi Scharfstein Jubilee Volume* içinde, ed. Z. Ravid, 191-200. Tel Aviv: İsrail, Scharfstein Jubilee Committee and Hebrew Teachers Union, 1970.

Redhouse, J. *Redhouse Yeni Türkçe İngilizce Sözlük.* İstanbul: Redhouse Press, 1968.

Roded, R. *Women in Islam and the Middle East—A Reader.* Londra & New York: Tauris, 1999.

Rodrigue, A., ed. "The Ottoman Empire during the Fifteenth to the Seventeenth Centuries". *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde. Bloomington IN, Indiana University Press, 1992.

Roth, C. *The House of Nasi: Doña Gracia.* Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1947.

—— *The House of Nasi: The Duke of Naxos.* Philadelphia: The Jewish Publication society of America, 1947.

Roth, B. C. *The Jews in the Renaissance* (İbranice). Kudüs: Bialik Enstitüsü, 1962.

Rozanes, S. A. *History of the Jews in the Ottoman Empire* (İbranice). Cilt 1. Tel Aviv: Dvir, 1930.

—— History of the Jews in the Ottoman Empire (İbranice). Cilt 2-4. Sofia, 1937-1939.

Rozen, M. "Fattoria: A Chapter in the History of Mediterranean Commerce in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (İbranice). *Miqqedem Umiyyam* 1 (Hayfa, 1981): 101-131.

—— *The Jewish Community of Jerusalem in the Seventeenth Century* (İbranice). Tel Aviv: Tel Aviv University, 1985.

—— "Strangers in a Strange Land: The Extraterritorial Status of Jews in Italy and the Ottoman Empire in the Sixteenth to Eighteenth Centuries". *Ottoman and Turkish Jewry* içinde, ed. A. Rodrigue, 123-66. Bloomington IN: Indiana University Press, 1992.

—— *Jewish Identity and Society in the Seventeenth Century.* Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1992.

—— *The Mediterranean Routes: The Jewish-Spanish Diaspora from the Sixteenth to Eighteenth Centuries* (İbranice), ed. M. Rozen. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1993.

—— "La vie économique des Juifs du bassin méditerranée de l'expulsion d'Espagne (1492) à la fin du XVIII^{e} siècle." *La société juive à travers l'histoire* içinde, ed. S. Trigano, Cilt 3, 298-337. Paris: Fayard, 1993.

—— "The Self-Definition of Iberian Jews in the Ottoman Empire". *The Mediterranean Routes: The Jewish-Spanish Diaspora from the Sixteenth to Eighteenth Centuries* içinde (İbranice), ed. M. Rozen, 5-23. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1993.

—— "Individual and Community in Jewish Society in the Ottoman Empire: Salonika in the Sixteenth Century". *The Jews of the Ottoman Empire* içinde, ed. A. Levy, 215-73. Princeton NJ: The Darwin Press, 1994.

—— "The Life Cycle and the Meaning of Old Age in the Ottoman Period". *Daniel Carpi Jubilee Volume* içinde, ed. D. Porat, A. Shapira, ve M. Rozen, 109-175. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1996.

—— "The Corvée of Operating the Mines in Siderokapısı and Its Impact on the Jewish Society of Salonika in the Sixteenth Century" (İbranice). *The Days of the Crescent: Chapters in the History of the Jews in the Ottoman Empire* içinde (İbranice), ed. M. Rozen, 13-38. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1996.

——, ed. *The Days of the Crescent: Chapters in the History of the Jews in the Ottoman Empire* (İbranice). Tel Aviv: Tel Aviv University, 1996.

—— "Public Space and Private Space among the Jews of Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries". Turcica 30 (1998): 331-46.

—— "Collective Memories and Group Boundaries: The Judeo-Spanish Diaspora Between the lands of Christandom and the World of Islam", *Michael* 14 (1997): 35-52.

Runciman, S. *The Fall of Constantinople 1453*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. Yeni basım 1991.

Russo-Katz, M. "From Pregnancy to Redemption of the First-Born" (İbranice). *The Sephardi Jews in the Ottoman Empire* içinde, ed. E. Yuhasz, 255-70. Kudüs: İsrail Müzesi, 1989.

—— "Pregnancy." *The Sephardi Jews in the Ottoman Empire* içinde, ed. E. Yuhasz, 255-70. Kudüs: İsrail Müzesi, 1990.

Schacht, J. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Schereschewsky, A. *Family Law in Israel* (İbranice). Kudüs: Reuven Mass, 1958.

Schneider, A. M. "Die Bevolkerung Konstantinopels im XV Jahrhundert". *Nachschriften der Akademie der Wissenschaft in Göttingen. Phil. -Hist. Klasse* (Göttingen, 1949): 233-44.

Scholem, G. "The Kabbalist Rabbi Abraham ben Eli'ezer HaLevi" (İbranice). *Qiriyat Sefer* 2 (1925-1926): 101-141.

—— "New Chapters on the Subjects of Aşmedai and Lilith" (İbranice), *Tarbiz* 10 (1948): 160-75.

—— *Major Trends in Jewish Mysticism*. Kudüs: Schoken Publishing House, 1977.

—— Abraham ben Eli'ezer HaLevi, *Ma'amar Meshare Qitrin (Constantinople, 1510)*, giriş, (İbranice), 9-42. İstanbul 1510. Yeniden Basım Kudüs-New York: Jewish National and Hebrew University Press ve Arno Press, 1977.

—— *Elements of the Kabbalah and Its Symbolism* (İbranice). Kudüs: Bialik Enstitüsü, 1980.

Sewartzbaum, H. "The Falasha Legend on Moses's Death and its Hebrew, Arabic and Slavic Parallels" (İbranice). *Yed'a 'Am* 11 (1966): 51-57.

Seng, Y. J. "Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul". *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety* içinde, ed. G. Hambly, 240-68. New York: St. Martin's Press, 1999.

Shahar, S. *The Fourth Order: A History of Women in the Middle Ages* (İbranice). Tel Aviv: Tel Aviv University ve Devir Publishing House, 1983.

—— *Childhood in the Middle Ages*. Londra ve New York: Routledge, 1990.
—— *Medieval Childhood* (İbranice) (Tel Aviv: Dvir Publishing House, 1990).
Shaw, B. "The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations", *Journal of Roman Studies* LXXVII (1987): 30-46.
Shaw, S. J. *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York: New York University Press, 1991.
Shirman, H. "A Collection of Poetry from Turkey in the National Library" (İbranice), *Qiriyat Sefer* 12 (1935-1936): 389-96; 515-23.
Shohat, A. "Taxation and Its Administration" (İbranice). *Sefunot* 11 (1971-1977): 299-340.
Shorter, E. *The Making of the Modern Family*. Londra: William Collins, 1976.
Sicroff, A. *Los estatutos de limpieza de sangre*. Madrid: Tauros, 1958.
Simonsohn, S. *History of the Jews in the Duchy of Mantua*. Kudüs: Qiriyat Sefer, 1977.
—— *The Apostolic See and the Jews* (İbranice). Tel Aviv: Dvir Publishing House, 1994.
Sirat, C. *Jewish Philosophical Thought in the Middle Ages* (İbranice). Kudüs: Keter Publishing House, 1975.
Skilliter, S. A. "The Letters of the Venetian 'Sultana' Safiye to Queen Elizabeth I." *Documents from Islamic Chanceries* içinde, ed. S. M. Stern, 119-57. Columbia SC, 1965.
—— "The Letters of the Venetian 'Sultana' Nur-Banu and Her Kira to Venice". *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata* içinde, ed. A. Gallotta ve U. Marazzi, 515-35. Napoli, 1982.
Sonbol, A. El Azhary, ed. *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*. Syracuse NY: Syracuse University Press, 1996.
Sperber, D. *The Customs of Israel* (İbranice). Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1989.
Spiegel, J. S. "Something on the Work of Rabbi Yehudah Ibn Bulat" (İbranice). *'Alei Sefer* 9 (1982): 168-72.
Stone, L. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1977.
Talmudic Encyclopedia (İbranice), başlık: "HadRaG."
Tamar, D. "The Expectation of the Year of Redemption SH. L. H. in Italy" (İbranice). *Studies in the History of the Jews in Erez Yisrael and Italy* içinde, ed. D. Tamar, 11-38. Kudüs: Rubin Mass, 1973.
—— "The Kabalist Haham Ahraham HaLevi and his times" (İbranice). In Essays and Criticism in Judaica (İbranice), ed. D. Tamar, 13-25. Kudüs: Rubin Mass, 1973.
Thompson, R. *Women in Stuart England and America*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1974.
Tieze, A. ve J. Yahalom. *Ottoman Melodies Hebrew Hymns: A 16th Century Cross-Cultural Adventure*. Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1995.
Tillion, G. *The Republic of Cousins: Women's Oppression in Mediterranean Society*. Londra: Al-Saqi Books, 1983.
Tishhi, I. *Messianism in the Time of the Expulsion from Spain and Portugal* (İbranice). Kudüs: Zalman Shazar Center, 1985.
—— "Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century". *REJ* 145 (1986): 35-49.
Touati, C. "La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques". *REJ* 127 (1968): 31-37.
Treggiari, S. *Roman Marriage*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
Trigano, S. ed. *La société juive à travers l'histoire*. 4 Cilt Paris: Fayard, 1992-1993.
Trivers, R. "Parent-Offspring Conflict". *American Zoologist* 14 (1974): 249-64.
Tucker, J. E. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1998.

Tucker, M. "Child as Beginning and End: Fifteenth and Sixteenth Century English Childhood". *The History of Childhood* içinde, ed. L. de Mause, 229-58. Londra: Souvenir Press, 1976.

Ulgen, A. S. *Constantinople During the Era of Muhammed the Conqueror 1453-1481.* Ankara: The General Direction of Pious Foundations, 1939.

Varlik, M. C. "Ottoman Institutions of XVI. Century and Sultan Süleyman the Magnificent". *The Ottoman Empire in the Reign of Suleyman the Magnificent* içinde, ed. T. Duran, 15-110. İstanbul: The Historical Research Foundation, 1988.

Varol, M. C. *Balat, faubourg juif d'İstanbul.* İstanbul: Editions Isis, 1989.

Veinstein, G. "The Clothes of Salonika: A Reassessment of Nehama's Views" (İbranice). *The Days of the Crescent: Chapters in the History of the Jews in the Ottoman Empire* içinde, ed. M. Rozen, 39-48. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1996.

Veinroth, J. "*The Law of the Rebellious Wife*" (İbranice). Doktora Tezi., Tel Aviv University, 1981.

Ward Fowler, W. *Social Life at Rome in the Age of Cicero.* Londra ve New York: Macmillan & St. Martin, 1965.

Weinberger, L. J. *Anthology of Hebrew Poetry in Greece, Anatolia and the Balkans.* Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College, 1975.

—— *Rabbanite and Karaite Liturgical Poetry in South-Eastern Europe.* Tuscaloosa Alabama: Hebrew Union College Press, 1991.

Weinstein, M. M. "The Correspondence of Dr. Abraham Ibn Sanchi". *Studies in Bibliography and Booklore* 20 (Washington D. C., 1998): 145-76.

Werblowsky, R. J. Z. "A Collection of Prayers and Devotional Compositions by Solomom Alkabetz" (İbranice). *Sefunot* 6 (1962): 135-82.

—— *Joseph Karo, Lawyer and Mystic.* Oxford: Oxford University Press, 1962.

Westreich, E. "Polygamy and the Enforcement of Divorce on the Wife in Eleventh-and Twelfth-Century Ashkenaz" (İbranice). *Mehqerei Mishpat* 6 (1988): 118-64.

—— "'Be Fruitful and Multiply' in Jewish Law in the Ottoman Empire During the Sixteenth Century" (İbranice). *Marriage and the Family in Halakha and Jewish Thought* içinde, ed. M. A. Friedmann, 195-240. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1997.

Wilson, E. D. *Sociobiology.* Cambridge MA: The Belknap Press, 1975.

Wittek, P. "Fath Mubin." *The Fall of Constantinople 1453, SOAS Symposium 1953* içinde. Ed. S. Runciman, vd. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. Yeni basım 1991.

Ya'ari, A. *Hebrew Printing at Constantinople* (İbranice). Kudüs: The Magnes Press, 1967.

Yérosimos, S. "La communauté juive d'İstanbul à la fin du XVI^{e} siècle." *Turcica* 27 (1995): 101-130.

Yuhasz, E., ed. *The Sephardi Jews in the Ottoman Empire: Aspects of Material Life* (İbranice). Kudüs: İsrail Müzesi, 1989.

—— ed. *The Sephardi Jews in the Ottoman Empire. Aspects of Material Life.* Kudüs: İsrail Müzesi 1990.

—— "Marriage—Objects and Customs" (İbranice). In *The Sephardi Jews in the Ottoman Empire*, ed. E. Yuhasz, 196-217. Kudüs: İsrail Müzesi, 1989.

—— "Marriage." *The Sephardi Jews in the Ottoman Empire* içinde, ed. E. Yuhasz, 196-217. Kudüs: İsrail Müzesi, 1990.

Zarinebaf-Shahr, F. "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century". *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* içinde, ed. A. El Azhary Sonbol, 81-95. Syracuse NY: Syracuse University Press, 1996.

Ze'evi, D. *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600.* New York: State University of New York Press, 1996.

Zilfi, M. C., ed. *Women in the Ottoman Empire*. Leiden: E. J. Brill, 1997.
Zimmels, H. *Die Marranen in der Rabbiniscen Literatur*. Berlin: Reuven Mass, 1932.
Elektronik İkincil Kaynaklar
Microsoft® Online Encyclopedia 2000, http://encarta.msn.com, başlık: "Santur."

DİZİN

Abayci, Aharon 71, 255
Abravanel ailesi 206
Abravanel, İtzhak 206
'aginut 94
'Akiva (Haham) 109, 249
'Akriş, Avraham 253, 257, 428, 447
'aliya 143, 467, 475
'Anavi, Şalom ben Yosef 245, 255
'arikha kolelet 78, 476
Afifi, M. 416, 417
aforoz 68, 69, 152, 482
Afrika 47, 102, 190, 232, 233, 346, 453, 457, 471
Afsalom, Eliya oğlu 223
agada 246, 340, 469, 470, 475
Agus, I. A. 410
Ahmed, L. 410
Akkerman 223
akrobatlar 230, 271
aktörler 230, 265, 271
Al Marginani, A. 409
Alashqar, Moshch 400
Albalag, İtzhak 271, 448, 449
Alberi, A. 390, 434
Alberti, Leon Battista 411
Albukher (Halaz), Şelomo 134
Alfasi, İtzhak 247, 248, 330, 353, 391, 449, 468, 471
Almosnino, Moşe 41, 42, 65, 197, 208, 215-218, 227, 228, 268, 269, 278, 391, 397, 407, 411, 422, 425, 426, 430, 431, 433, 434, 443, 444
almusama 271
Altabib, Şelomo 255
Altınay, Refik 383, 385-387, 389, 394, 395, 400, 402, 404, 425, 426, 430, 431, 433, 434, 444
Altirno, İtzhak ben Şemuel 71
Alvo, Yosef 247, 449, 450
Amadis de Gaula 262-265, 442
Amantos, C. 381
Amasya 106, 209
Anadolu 2, 12, 32, 35, 37, 46, 58, 82, 116, 117, 172, 226, 230, 300, 410, 424, 454, 484, 509
Ancona 36, 44, 92, 97, 98, 211, 234, 403, 456, 469
And, Metin 430, 431, 434, 442, 443
Andreev, S. 435
Anhegger, R. 432
Ankara 158, 230
Ankori, Z. 382, 395
Anusim 94, 96, 97, 455, 476
Anvers 207
Apendopulo, Kalev 269
Aptowitzer, A. 358, 417
Arbel, B. 390, 394, 395, 430, 435
Arce, A. 430
Aries, Philippe 186-189, 423, 424
Aristoteles 109, 242, 245, 448-450, 459, 463, 465, 466, 468
Arnavutluk 46
Arseven, C. A. 495
Arslan, Süleyman oğlu 223
Árta 121, 133-136, 307, 404, 414
arusa 113
Asher ben Yehi'el 353, 355
askeri 19, 22, 220, 225
Assaf, S. 322, 398, 406, 412, 414, 415, 417, 440
Astronomi 245, 246, 250, 340, 450, 457, 464, 472, 473
Aşkenazi Halitz, Şemuel ben Hayim 248
Aşkenazi Misanguani, Avraham ben Şemuel Kohen 248
Aşkenazi Yahudileri 49, 54, 55, 61, 92, 121, 133, 137, 145, 147, 154, 167, 410, 411
Aşkenazi, Asher ben İtzhak HaKohen 71
Aşkenazi, Benedit Eksildar 134
Aşkenazi, Elyakim Segal 147, 423
Aşkenazi, Moşe Zak'ş 149
Aşkenazi, Yehiel 149, 151, 417
Aşkenaziler 49, 55, 87, 92, 117, 134, 145, 147, 151, 478

Atasöy, N. 404
Attias, J. C. 347, 351, 413, 436, 440
Attias, M. 413, 442, 443
Aurbach, A. A. 354
Avraham, Haham İtzhak'ın oğlu 323
ayna imalatçıları 230

Bahinger, F. 385, 426, 429, 444
Badinter, Elizabeth 187, 424
Badurki, Hayim 77, 326
Baer, G. 396
Baer, M. D. 408
Baer, Y. 436
Bagnall, R. S. 409
bahir 77, 476
bailo 35, 36
balıkçılar 62, 230
Barash, D. 424
Barbaro, Nicolo 3, 4, 6, 8-10, 14, 381-384
Barbaros Hayrettin 214
Barkan, Ö. L. 52-54, 386, 389, 393, 433
bar-mitzva 185, 188, 476
Barnai, Y. 397
Baron, S. W. 409, 435, 436
Barukh 423
Bashan, E. 435
Basola, Mosheh 416
Bassan, Yehiel 386, 396, 397, 409, 413, 415, 425, 434, 433, 434, 444
baş haham 342, 355, 484 *ayrıca bkz. rav ha-manhig*
baş vergisi 17, 26, 27, 29, 30, 39, 47, 51, 79, 203, 224, 277, 335, 389
Başgöz, I. 442
haşvezir 1, 34, 36, 119, 195, 196, 209, 214, 276, 429, 432
Batı Hint Adaları 190
Bayezid, II. 20, 38, 205, 274, 385
Be'eri, T. 391, 441, 445
hehek ölümleri 51, 106
Beck, L. 416
Bedesten 59, 224, 231, 232, 434
Beghi, Yosef 383, 399, 427
behirim 77, 402, 476, 481, 483, 485
Behm, B. 442, 490
Behm, H. C. 442, 490
Beinart, H. 392, 405, 436
Beit midraş 224, 477
Beldiceanu, N. 432
Belon, Pierre 214, 386, 425, 431, 434, 442
Ben 'Azai, 'Akiva 109
Ben Ami 435
Ben Sasson 392, 436
Benayahu 383, 385, 387, 390, 392, 398-404, 406, 407, 414, 417, 429, 430, 434, 436, 439, 444
Benbassa, E. 390, 404, 426, 444
Benvenisti, D. 443
Benvenisti, Hayim 451
Benvenisti, Vidal 255, 407, 411, 450
Benyamin ben Matatya 133, 134, 307, 400, 401, 404, 414, 493
Benyamin, Tudelalı 5, 6, 264, 471
berat 70
Betts, R. R. 381
Bihagi, Avraham ben Şem-Tov ben 251, 438
Birenboim, E. 201, 426, 427
"Bizans Tarihi" 13
Bodleian Kütüphanesi 278, 444
Bonifatzio, Gerşon 147, 149, 151, 418
Borenstein, L. 388
bostancıbaşı 195
Bosworth, C. E. 52, 384
boşanma 77, 83, 113, 114, 129-131, 143, 144, 148-150, 152-178, 181, 190, 192, 208, 324, 326, 333, 362, 365, 371, 404, 418, 419, 477, 479, 480, 482-484 *ayrıca bkz. geruşin*
Bowen, D. L. 396, 444
Braslavski, Y. 430
Braude, B. 384, 390, 432
Bruto, Isaya oğlu 223
Bryer, A. 391
Buaron, Z. 392, 405, 406
Bulgaristan 46, 387, 433, 460
Buondelmonte haritası 6, 8
Buondelmonte planı 59
Buondelmonte, Christoforo 7
Bursa 116, 131, 223, 232, 397, 410, 430, 434

Cabeza, Rodriguez 405
cama armada 129
camcılar 230
camiler 20, 41, 55, 59, 63, 65, 89, 385
Castelazzo 149, 418

Cehelitarık Boğazı 102
celepkeşan 226, 432
cemaat 12, 28, 65, 66, 73, 75, 77, 80, 87, 101, 118, 133, 137, 145, 148, 176, 190, 198, 202, 205, 211, 300, 312, 313, 329-331, 333, 334, 396, 398, 478, 482
cemaatler
Árta 136, 307
İspanyol-Portekizliler 77, 78, 92, 98, 101, 103, 133
Puglia [Apulia] 133-135
Romaniotlar 38, 54, 77, 79, 133, 134, 150, 247, 255, 300, 338
Sicilyalı ve Calabrialılar 77, 133
İstanbul 66, 164, 398, 417
Cenevizliler 3, 12, 14, 382
Cenova 14, 471
Chalandon, F. 382
Chalcocondylas, Laonicus 381, 382, 384
Chambers, J. D. 411
Chesneau, Jean 62, 396, 413, 430, 435
ciltçiler 230
cizye defteri 51, 224, 397
Colon, Yosef 391, 399, 440 *ayrıca bkz.* Kolon
Conforti, David 398, 440 *ayrıca bkz.* Konforti
Cook, M. A. 393, 397, 432
Coulson, N. J. 412
Curtin, Philip 239, 240, 435
Cvetkova, B. 432

Çanakkale Boğazı 4, 8
Çandarlı Halil Paşa 1, 2, 204
çavuş 36
çeyiz 124, 125, 129-131, 149, 155, 159, 168, 186, 188, 231, 271, 362, 367, 413, 482
Çingeneler 266, 442
çocuk ölümleri 104, 107, 179, 187

dadılar 141, 183, 191
Dan, J. 436, 441, 442
Dangler, I. C. 416
Danon, A. 386, 390, 394, 395, 399-401, 404, 428, 430, 440
dansçılar 230, 269, 271
darphane işletmeciliği 223, 225
darphaneler
Edirne 223
Gelibolu 223
İstanbul 223, 229
Novahri (Novo Brdo) 224
Rumeli 224
Serez 224
Üsküp 224
Dar-ül İslam 17
Dar-ül Harp 17, 34, 69
David, A. 405, 417, 436, 439, 440
David, Yako oğlu 223
Dato, Mordekhai 253, 451
dayan (tek.) *dayanim* (çoğ.) 66, 78, 312, 312, 477
dayanei ha-hazakot 85
de Algava, Ya'akov ben Moşe 262
de Busbecq, Ogier Ghislain 276, 428, 429, 444
de Calvaijo, Gonzales 381
Defremery, C. 381
defterdar 200, 208, 308
de la Broquière, Bertrandon 381
de Lonzano, Menahem 247, 251, 263-265, 279, 443, 464, 468
de Medina, Şemuel 30, 39-41, 96, 97, 210, 247, 387-390, 400, 402, 404, 405, 415, 417, 418, 420, 427, 429, 430, 466
Demos, J. 423
De Nicolai, Nicolaus 390, 396, 429, 434, 435
deraş 105, 477, 483
Dernschwam, Hans 207, 385, 429, 431, 433, 434
de'Rossi, 'Azarya 253, 469, 470
de'Rossi, David 386
de Segura ailesi 35, 36, 208, 211, 232, 435
de Segura, Aharon 35, 208, 237
de Segura, Moşe 37
de Segura, Yehuda 208
de Segura, Yosef ben David 35
de Toledo, Eli'ezer 401
de Uzida, Şemuel 396, 451
devşirme 119
Diaspora 26, 119, 144, 152, 177, 184, 198, 239, 243, 252, 303, 387, 392, 405, 407, 410, 426, 471, 475, 477-479, 483

Dinur, B. Z. 382, 436
Dirimtekin, F. 381
doktorlar 200, 201, 205, 206, 238, 274, 425, 427, 429, 440, 450
Don Amadi 263
Dondon, İtzhak 255
Duben, A. 407, 415
Ducas, Michael 8, 13-15, 381-384
dullar 93, 94, 141, 143, 153, 155, 156, 173, 180, 181, 188, 203
Dutul, Hayim 82-84
düşükler 51, 142, 178, 179
Düzdağ, E. M. 385, 396, 411

Ebussuud Efendi 114, 117, 385, 411
eczacılar 230
Edirne 38, 58, 79, 223, 395, 427, 451, 461
edna 26
Efrayim ben Gerşon 255, 329, 439, 449
Eğriboz 71, 134, 170, 176, 439
Elkabetz, Şelomo 252, 254, 451
Elmoli, Şelomo 249, 250, 255, 264, 451
Elon, M. 353-355, 376, 412, 419-421
Eminönü 6, 55, 58-61, 212, 215, 225, 394, 395, 431
endogami (içevlilik) 92, 123, 126
Engizisyon 48, 49, 96, 99, 392, 455, 456
Enoş 260, 441
Epeiros 2
Epstein, M. A. 52, 53, 388, 389, 392, 395, 399, 400, 418, 429, 433, 435
Ermeniler 88,107, 282
erusin 113, 115, 477
Essad, D. 382
Establet, C. 406, 411
Ethe, H. 444, 489
Etkes, E. 401
evlâ 26, 211, 398
evlilik 83, 89, 90-92, 94, 104, 106-127, 129-159, 161, 163, 164, 166-168, 171, 173, 174, 180, 181, 183, 186, 190-193, 201, 206, 224, 228, 258, 259, 274, 303, 324, 362, 364, 367, 371, 373, 404, 407, 408, 410, 411, 413, 415, 416, 423, 477, 479, 482, 483, 485, 486
Evliya Çelebi 214, 394, 396, 404, 431, 433, 434, 443
evsat 26
Ezgiler Ezgisi 251, 257, 320

fajadura 271
Faroqhi, S. 397, 432, 435
Fas 102, 405, 449, 460, 465
Fatma Hanım 203-205 *ayrıca bkz.* Kira Strongila
fattor 235
fattoria 234, 434
Ferrara 234, 405, 469
fırıncılar 230
Filistin 116, 143, 259, 336, 346, 411, 417, 424, 447, 461, 471, 477
Finkelstein 412, 416
Fisher, A. E. 387, 434
Fleischer, C. H. 384, 385
Floransa 234, 390, 434
Foça 35, 208, 237
Frank, Yosef 323
Frankl, P. F. 440
Fransa 52, 92, 237, 242, 346, 351, 353, 376, 435, 448, 454, 457, 460, 467, 471, 485
Freimann, A. H. 408, 412, 414, 415
Frenkler 2, 58, 62, 79, 282, 287, 304
Friedmann, M. A. 409, 410, 412, 416
Frumkin, A. L. 442
futuvva 64

Ga'on, Sa'adiyah 251
Gaeta, Jacobo 200, 387 *ayrıca bkz.* Hekim Yakub
Galante, A. 11, 60, 382, 383, 388, 390, 394-396, 413, 423, 427-429, 433, 451
Galina, Eliyahu ben Moşe 264
Galmidi, Eliyahu 371
gaon 144, 249, 454, 470, 477
Gaon, Hai 249, 470
Gardner, J. 409
Garson, Yosef ben Meir 105, 106, 274, 387, 392
Gedik Ahmet Paşa 59
Gelibolu 23, 46, 47, 223, 444
Gennadios, II. 31
Gerlach, Stephan 267, 431, 442, 443
Gerondi, Yona 251, 452
Gerşom Me'or ha-Gola 144, 146-151, 158, 167, 168, 415, 416, 419, 478
Ghetto Vecchio 34
Gibb, H. A. R. 396, 444

Gihor, Eliya 202
Gihor, Strongila 202-205, 428
Gil, M. 384
Giladi, A. 317, 422, 424
Girit 9, 38, 147, 163, 226, 447
Giudecca 8, 382
Goitein, S. D. 410
Gola 477
Goldin, S. 407
Goldsmith, D. 404
Gökhilgin, M. T. 390, 427
Graetz, Z. 405
Gross, H. 429
Grossman, A. 410, 411, 416
Grünbaum-Ballin, P. 430, 435
Gulak, A. 412, 423
gümrük tahsildarları 25

Haberman, A. M. 323, 439, 441
Hacker, J. R. 28, 29, 37, 38, 67, 68, 70, 383, 385, 386, 388-392, 398-403, 406, 407, 427, 436, 439, 440, 442
HaDani, Eldad 260, 261, 453
Hafize Sultan 202
hahambaşı (*rav ha-manhig*) 27-31, 66-76, 82, 134, 199, 256, 333, 351, 355, 366, 388, 399, 401
hakham ha-qahal 77
HaKohen, Aharon ben David 185, 298
HaKohen, Aharon hen Hayim 210
HaKohen, Asher ben İthzak 71
HaKohen, David 327
HaKohen, İthzak ben Yosef 253, 327, 405
HaKohen, Şelomo 46, 388, 392, 409, 413, 415, 428, 454
HaKohen, Zash Yohani 323
halakha 93, 96, 104, 107, 148, 150, 242, 247, 248, 319, 340, 347, 353, 355, 358, 409, 475
HaLevi Hakim, Yosef hen Şemuel 248
HaLevi, Alona 163
HaLevi, Avraham 252, 385, 402-404, 438
HaLevi, Avraham hen Eli'ezer 252, 438, 454
HaLevi, Avraham ben Hisdai (Hasday) 262, 454
HaLevi, Avraham İthzak 262
HaLevi, Eli'ezer ben Yoel 326, 353
HaLevi, Eliyahu (Eliah, Eliya) ben Benyamin 71, 75, 76, 134, 136, 157, 160, 163, 171, 174, 213, 224, 244, 247, 250, 255, 332, 351, 385, 396, 400, 440
HaLevi, Şemuel 43
HaLevi, Yehuda 127, 244, 264, 454, 460
HaLevi, Yosef 163
Haliç 3, 5, 6, 8, 47, 59, 61, 89, 382
halitza 93, 153, 170, 333, 418, 478, 486
Hamon ailesi 205, 206, 211, 214, 215, 429-431
Hamon, Moşe 20, 209, 210, 258, 385, 387, 429
Hamon, Yosef 83, 84, 205, 208, 209, 274, 403, 427, 429
HaNasi, Yehudah 313
Handali, Eliyahu 203
Handali, Ester 203-205, 257, 428
Hanna, N. 408, 410, 416
haraç 29, 30, 32, 47, 335
haremlik 216, 217
HaReuveni, David 253, 455, 466
HaRomi, Imanuel 264, 379, 456, 457
has 21
haseki 203, 204
haskama 80, 478
Hasköy 5, 6, 59-61, 89-91, 106, 214, 215, 225, 395, 396, 413, 429-431, 444
Hasköy Mezarlığı 60, 61, 90, 91, 106, 185, 191, 298, 407, 424, 425, 427, 428, 444
HaStipyoni, Eliyahu 255
HaŞim'oni Eli'ezer 134
Havlin, S. Z. 416, 417
Hayim Nahum 199, 426
Hayun, Avraham 255, 439
Hayun, Yosef 439
hazaka (tek.) *hazakot* (çoğ.) 21, 78, 84, 85, 378, 402, 404, 478
Hekim Yakub 30, 200, 201, 203, 223, 387, 389, 426, 427 *ayrıca bkz.* Jacoho Gaeta
Herem de-Rabeno Gerşom 144, 478
Hernández, Franco, J. 405
Hewitt, M. 423
Heyd, U. 383, 394, 395, 401, 429, 430
hilat 68, 69
Hindistan 260, 454, 456, 472, 473
hirfet 64

hirfet al-kazzazin 232
hirfet al-yahuddiyyin 231
Hirschberg, H. Z. 388, 417
hisba 64
hizmetkârlar 24, 72, 81, 141, 190, 192, 193, 195, 196, 210, 215-217,304, 355
Hodegetria Manastırı 8
Hollanda 24, 96, 97, 190, 207
honra 95
Hoyles, M. 423, 424
Hunt, D. 423
hurmana demalka 76, 84, 478

Ibn Shanji, Eli'ezer ben Nisim 427
Imber, Colin 114, 407, 409
Issawi, C. 52
Istamati 60, 61
Istamati, Parti 60
Istamati, Şelomo 60
Ivanova, S. 408, 409

İber Yahudileri 44, 45, 49, 54-56, 65, 70, 77, 78, 80, 87, 89, 91-93, 95, 96, 98, 99, 101, 103, 107, 124, 131, 132, 134, 137, 140, 141, 145, 146, 150, 152, 153, 198, 206, 216, 222, 225, 231, 233, 236, 239, 240, 243, 248, 252, 256, 263, 273, 278, 300-302
İber Yarımadası 39, 44, 48, 49, 54, 55, 61, 62, 74, 77-79, 90, 92, 97, 124, 128, 145, 153, 178, 198, 206, 208, 225, 244, 245, 250, 251, 255, 257, 302, 392, 398, 399, 401, 402, 471
İbn 'Ezra, Avraham 245, 247-249, 346, 452, 457, 463
İbn Battuta 381, 490
İbn Bulat, Yehuda 134, 149, 255, 257, 440, 441, 457
İbn Gabai, Meir 252, 458
İbn Gevirol, Şelomo 127
İbn Haviv, Moşe 249, 255
İbn Haviv, Yaakov 94, 95
İbn Hayim, Eliyahu 385, 396
İbn Lev, Yusuf 89, 385, 386, 396, 401
İbn Pakuda, Bahai 247, 251, 459
İbn Rüşd (Averroes) 242, 243, 462, 465, 469
İbn Rüşdcülük 242, 243
İbn Sançi (İbn Şanci), Efraim ben Nisim 201, 205
İbn Sason, Mordekhai 236
İbn Tibon, Yehudah 251, 459, 460
İbn Tzur, Badurki 132, 133, 162
İbn Tzur, Yehuda 77, 135
İbn Verga, Shelomoh 392, 405, 430
İbn Weila (Weil), Şelomo ben Yaakov 134
İbn Ya'iş, Avraham 255, 362, 365, 366, 401
İbn Ya'iş, Şelomo 222, 228, 304
İbn Yahya, David 174, 176, 249, 255, 440
İbn Yahya, Gedalya 255, 405, 406, 460
İbn Yahya, Tam 26, 130, 131, 134-136, 146, 149, 150, 163, 167-169, 171, 174, 176, 224, 255, 371, 377, 386-388, 391, 394, 396, 398, 402, 409, 411-421, 429, 433-435, 439, 440, 452
İbn Zabarah, Yoşef 438
İbn Zimra, David 257, 445, 447, 460
İbrahim Paşa 209, 214, 430, 432
İdel, Moşe 243, 250, 252, 435, 436, 438
ikinci ve üçüncü evlilikler 139-143, 147, 186, 415
iltizam 25, 28, 69, 220, 223, 224, 226, 236, 237, 240, 301, 400, 435
imam 63, 65
imaret 42
imtiyazat 34
İnalcık, Halil 15, 52-54, 309, 381-384, 386-389, 391, 393-397, 399, 403, 426, 429, 430, 432-434, 442
inci işlemeciler 230
İngiltere 117-119, 346, 457
intra-muros 5, 6, 9, 10, 58, 216, 383
İspanya 38, 47, 48, 54, 66, 93-95, 101, 102, 104, 124, 190, 195, 206, 218, 242-244, 248, 249, 255-257,267, 311, 346, 353, 393, 405, 412, 435, 447-450, 453-460, 464, 465, 467, 471, 472, 479, 480, 483, 484, 487
İspanyol Yahudileri 49, 77, 88, 92, 93, 95, 137, 138, 193, 214, 225, 229, 278, 450, 454
ispence 27
İstanbul
  Büyük yapılar
    Aya Sofya Camii 9, 231
    Aynalıkavak 214

Bedesten 59, 224, 231, 232, 434
Esir Pazarı 190, 232, 387, 434
Gelincik Pazarı 231
Kapalıçarşı 232
Longa 232
Mahmutpaşa Dükkânları 232
medrese 57
Topkapı Sarayı 9, 65, 394
Yedikule 60, 395
Yeni Cami 55, 60, 89, 394, 395
Kapılar
Edirnekapı 59, 65
Eğrikapı 60
Odun Kapısı 232
Köprüler
Atatürk Köprüsü 59
Galata Köprüsü 59
Yahudi kongregasyonları
Ahrida 11, 60
Aragon 77, 449, 462, 467
Aşkenazi 167
Geruş Sefarad 77, 218, 402
İstanbul Büzürg 12
İstanbul Küçük 12
İştipol 277, 322
Karaferye 60
Kasturya 60
Kordoba 77, 270, 311, 313, 314
Messina 77, 401, 427
Negroponte (Eğriboz) 71
Pol Hadaş 12
Pol Yaşan 12
Poli 340, 343, 383
Portekiz 77
Romanya 336
Samatya 60
Señora 81
Sicilya 77, 402, 414
Talya 71
Veria 11
Yanbol 11, 60
Zeitun 317, 342
Yahudi mahalleleri
Arnavutköy 62
Bab-ı Orya (Porta Horaia) 59
Balat 11, 58, 60-62, 225, 396, 398, 431
Balık Pazarı 59, 394
Beşiktaş 62, 214, 396
Bithomasia 60 *ayrıca bkz.* Samatya
Hasköy 5, 6, 59-61, 89-91, 106, 214, 215, 225, 395, 396, 413, 425, 429, 431
Ipsomadia *bkz.* Istamadia ve Samatya
Istamadia *bkz.* Ipsomadia ve Samatya
Kasturya 257
Kuruçeşme 62, 396
Kuzguncuk 62, 225, 396
Ortaköy 62, 225, 396
Samatya 53, 60, 61, 90, 395
Sarı Demir 59
Sirkeci 55, 58, 59, 61, 212, 215
Tahtakale 55, 58, 59, 61, 212, 215, 231
Zindan Hanı 59
Karayim mahalleleri
Edirne 38, 58, 59, 79, 395
Hasköy 61, 395
Karayim mezarlığı
Hasköy 427, 428
Yahudi mezarlıkları
Hasköy 60, 61, 90, 91, 185, 191, 298, 407, 424, 427, 444
Kasımpaşa 6, 22, 61
Kuzguncuk 396
İstanbul mahalleleri
Balat 11, 58, 60-62, 225, 396, 398, 431
Balık Pazarı 59, 394
Beyazıt 214
Çelebioğlu 231
Eminönü 6, 55, 58-61, 212, 215, 225, 394, 395, 431
Galata 5, 6, 12-15, 58, 61, 62, 91, 138, 207, 213, 214, 228, 232, 235, 382-384, 395, 403, 426, 430
Galata-Pera 3, 12, 62
Hacı Paşa 231
Hasköy 5, 6, 59-61, 89-91, 106, 214, 215, 225, 395, 396, 413, 425, 429-431
Kabataş 6, 8, 9
Karaköy 15, 395
Kasımpaşa 5, 6, 22, 61, 382, 395

Kuruçeşme 62, 396
Mahmutpaşa 57-59, 61, 212, 215
Pera 3, 5, 6, 12, 62, 382, 395
Sirkeci 55, 58, 59, 61, 212, 215
Tahtakale 55, 58, 59, 61, 212, 215, 231
Zeyrek 59
sinagoglar
Pol Hadaş 12, 58, 393
Pol Yaşan 12, 58, 73, 326, 393
Zeitun 317, 342, 356
İran 18, 219, 233, 260, 267, 471
ıskambil 269, 270, 272, 311, 312, 314, 403
İtalya 44, 46, 47, 52, 71, 92, 95, 98, 101, 118, 132, 133, 147, 208, 234, 253, 345, 346, 383, 386, 439, 441, 449-451, 454, 456, 457, 463, 464
İtalyan Yahudileri 72, 253, 265, 442, 449, 451
iure sanguinis 33, 37
iure soli 33, 37
İznik 2

Jacobson, H. 432
Jacoby, D. 382
Janin, R. 395
Jelinek, A. 441
Jennings, R. C. 140, 409, 410, 416

kabala 111, 242, 243, 247, 250-254, 262, 435, 441, 450, 451, 454, 458, 464, 466, 468, 478, 479
Kabalier, Şelomo134
Kabuli, Menahem Bakhar Şemuel 76, 134, 136, 400
Kafadar, Cemal 381, 385, 433
Kahana, Y. Z. 420
Kahire 116, 257, 416, 417, 447, 470, 482
kâhya 27, 28, 66, 70, 74-76, 78, 82, 202, 205, 316, 317, 320, 321, 388, 389, 399-401
Kala'i Şemuel 414
kalaycılar 230
Kandiye 147, 163, 176, 447
Kaniel, Y. 417
kanun 2, 11, 12, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 31, 39, 44, 47, 71, 81, 82, 93, 97, 99, 122, 124, 134, 135, 145, 147, 148, 155, 158, 159, 161, 163, 165, 166, 169, 177, 180-183, 185, 186, 193, 194, 212, 220, 228, 267, 299, 302, 303, 319, 321, 322, 334, 338, 351, 354-357, 360, 362, 363, 365, 371, 374, 384, 403, 412, 415, 421-423, 449, 459, 463, 465, 469, 471, 472, 475, 477-479, 481-483, 485, 487
Kapsali, Eli'ezer 351
Kapsali, Eliyahu 38, 39, 66-68, 102, 107, 198, 199, 266, 267, 275, 444
Kapsali, Moşe 27-29, 32, 66-69, 71-76, 88, 94, 198-200, 202, 246, 255, 256, 275, 351, 399, 400, 403, 404, 443
Karayimler 5, 58, 61, 72, 73, 82, 87, 202, 246, 255, 269, 275, 305, 322, 340, 341, 343-352, 355, 357-359, 382, 394, 395, 399, 400, 460, 479, 483
Edirne Karayimleri 58, 59, 79
Karmi oğlu Ye'udah 428
Karo, İtzhak 104, 105, 108-110, 252, 253, 257
Karo, Yosef 183, 247, 255, 385, 449, 450, 451, 457, 460, 461, 472
kasaplar 32, 226, 227
Kasdagli, A. E. 410-414
Kaspi, Yosef 251, 462
Katalonya 351, 452, 466
Katz, Jacob 154, 410, 411, 418, 441
Katzoff, R. 409
Kavalli, Marino 35
kaymakam 195
Kayseri 116, 140
Kayserling, M. 405
Keddie, N. 416
Kefe 223, 233
kendi gelen 12, 20, 47, 49, 54, 62, 79, 393, 401, 403
kethüda 63-66, 388, 397, 399
ketuba 113, 129, 135, 224, 371, 372, 414, 479, 482, 483
Khalkokondyles, Leonikos 4, 13, 14
Kırım 87, 322
kiduşin 82, 83, 112, 113, 115, 120, 121, 127, 132, 136, 137, 162, 163, 177, 192, 408, 414, 477
Kilia 223
kiliseler 3, 4, 383
Kimhi, David 249, 462, 463

Kinyan 132, 371, 372, 479, 480, 484
Kira (Kiera) Strongila (*ayrıca bkz.* Fatma Hanım) 202
kira/kiera 202-205, 257, 276
Kitabı Mukaddes 153, 161, 184, 241, 250, 277, 340, 352, 353, 369
Kohen, Gavriel 277
Kolon, Yosef 71, 72, 399, 463 *ayrıca bkz.* Colon
Komotiyano, Mordekhai 245, 254, 351, 436
Konforti, David 70 *ayrıca bkz.* Conforti
kongregasyon 27, 53, 60, 61, 65, 66, 70, 71, 75-85, 89, 127, 166, 167, 184, 192, 211-213, 218, 224, 256, 268-270, 302, 305, 308, 309, 311-315, 317-320, 322, 323, 326, 327, 329-340, 342, 343, 351, 355, 374, 383, 384, 391, 392, 395-399, 401-403, 413, 414, 417, 476-478, 480, 481, 483, 485
Konortas, P. 30, 389
Konstantinopolis
  Yapılar
    Büyük Saray 8, 9
    Yeni Saray 8
  Kapılar
    Horaia Kapısı 8-10
    Platia Kapısı 9
    Porta Ioudaika 6, 8-10, 59
    Porta Iudea 6, 59
    St. Romanos 6, 9
  Yahudi mahalleleri
    Fabya 15
    Galata 3, 5, 6, 12-15, 19, 58, 61
    Giudecca 8, 10
    Hasköy 5, 6
    Kasımpaşa 5, 6
    Picridion 6
    Samona 15
    Vlanga 8, 9, 382
Konstantinos Palaiologos 2
Korfu 147, 148
Köfeke 213
köleler 4, 14, 18, 24, 33, 47, 103, 141, 152, 154, 158, 165, 190-194, 196, 203, 215, 216, 233, 238, 266, 281, 283, 289, 290, 303, 304, 309, 373, 386, 387, 425, 426
Kömürciyan, Eremya Çelebi 387, 394, 396
Kral I. Manuel 103, 472
Kral V. Alfonso 201
Krautheimer, R. 391
Krimçak 87
Kritovoulos 3, 381, 382, 384
Kuban, D. 395, 426, 433
Kudüs 53, 71, 109, 110, 116, 122, 143, 149, 208, 252, 257, 263, 279, 326, 329, 356, 358, 384, 385, 393, 397, 416, 417, 425, 450, 454, 460, 464, 467, 483
Kumbaracızade, İzzet, M. 429
Kunt, M. 385
Kutsal Kitap 108, 161, 171, 184, 260, 340, 444, 448, 456, 469, 481, 484, 486
Kutsal Topraklar 71, 77, 143, 167, 250, 252, 264, 467

Lack, D. 424
Ladino 65, 129, 130, 215, 217, 230, 239, 240, 249, 250, 274, 277, 397, 415, 431, 443, 444, 476, 480
Laiou, A. E. 409, 416
Lamdan, Ruth 145, 150, 154, 407, 409, 410, 412-424, 441
Laslett, P. 411
Leeves, H., D. 398
Leonard, Khios'lu 13, 14
levantini 34, 36
Levi ben Gerşom 247, 251, 463
Levi, Y. 442
levirat evliliği 153, 333, 418, 486
Levy, A. 390, 403, 427, 429, 442, 444
Lewis, Bernard 52, 201, 381, 382, 384, 486-391, 396, 402, 426, 427, 429, 444
Lifshitz, M. 353
Lilith 111, 262, 441
Litman, M. 416
liturji 259, 279, 346, 441
Lizbon 48, 103, 460
Lomellino, Angelo Giovanni 12-14, 384
loncalar 64, 65, 77, 118, 119, 130, 205, 231, 238, 266, 271, 388, 397
Lowry, H. 391

ma'amad 312, 402, 480, 483, 485
Macaristan 43, 52

madenler 25, 40, 227, 229, 316
gümüş madenleri 40, 432
şap madenleri 208, 435
ma'is 'alai 165, 171
mahallebaşları 66, 320
Mahmutpaşa 57-59, 61, 212, 215, 232
Maimonides [İbn Meymun] 183, 242, 245, 247, 248, 251, 324, 338, 343-350, 353, 355, 356, 358, 362, 376, 408, 409, 412, 416, 419, 421-423, 435, 449, 452, 454, 458, 462-469, 472
Mainz 124, 144, 417, 478
Makedonya 46, 454
Makovetsky, L. 412-414, 418, 429
maktu 27, 29-32, 69, 70, 389
Malakhi, Z. 442
Malki, Esperanza 204, 205, 429
Maltezou, C. A. 382
mamzer (tek.) *mamzerim* (çoğ.) 162, 373, 480
Manisa 104
Mann, J. 383, 440
Mann, V. B. 397
Mantran, R. 88, 397, 403, 426, 432, 434
marangozlar 230
Marazzi, U. 428, 445
Marmara Denizi 6, 8, 23, 60, 236
Marqun, D. B. 413, 445
Marx, A. 405
Maskut, Azize 82, 83, 208
Maskut, Moşe 82, 208, 404
Masud, M. K. 409
matbaacılar 230, 248, 249
Mause, L. 423
Medina, Şemuel de 30, 39-41, 96, 97, 210, 247, 387-390, 400, 402, 404, 405, 415, 417, 418, 426, 427, 429, 430, 466
medodim 129, 480
Megademetrius Akropolü 8
Mehmed II 1, 2, 5, 6, 10, 28, 30, 31, 45, 46, 47, 53-55, 57-61, 66, 67, 69, 81, 214, 275, 387, 394, 427, 433
Mehmed III 55, 57, 204
mekom ha-hafekha 95, 480
Melville-Jones, J. R. 381-383
memune (tek.) *memunim* (çoğ.) 66, 77, 481
Menahem, Nathan ben 134
Mendes, Diogo 125, 206, 207
Mendes, Francisco 125, 206, 207
Meriwether, M. L. 407, 413
mesa franca 130, 487
mesih coşkusu 243
Meşulam (Haham) 255
metropolit 29
metropolitan 28, 32
mezar taşları 22, 23, 60, 90, 191, 283, 425, 427
Mısır Çarşısı 59
Mikhail VIII, Palaiologos 8
Mikve 216, 217, 373, 481
Miller, A. D. 395
Mintz, Yehuda 147-149, 152, 417, 418
Misini, Yeşa'aya 72, 202, 399, 427, 439
Mişna 108, 109, 116, 153, 177, 184, 241, 246, 313, 324, 325, 340, 412, 415, 418, 421-423, 461, 465, 467, 475, 476, 479, 481, 482, 484, 485
mi-Trani, Yeşa'aya 137
Mizrahi, Avraham 376
Mizrahi, Eliyahu 68, 69, 71-78, 82-84, 88, 94, 126, 132, 140, 147-152, 155, 156, 159, 163-167, 169, 170, 174, 176, 181, 191, 192, 208, 245-247, 251, 255, 256, 270, 275, 307, 311, 315, 316, 319, 321, 322, 326, 340, 343-345, 348, 351, 354-356, 359-362, 366, 368, 370, 374, 386, 387, 398, 399-404, 406, 411, 413-422, 424, 425, 427, 430, 431, 433, 436, 439, 440, 443, 444
mobilite 119
coğrafi mobilite 118
mesleki mobilite 222
sosyal mobilite 23
Modena, Leon 442
Modena, Yehuda Arie 265
Molina 124
Molkho, Şelomo 253, 455, 456, 461, 466
Morag, S. 441
Mordtmann, J. H. 388, 427, 428
Moschopoulos, N. I. 381
Moskuna, Y. 413, 423
Moşe 'Esrim ve-Arba'a 399
Moşe ben El'azar 323, 407
Moşe ben Nahman 248, 466
Motzki, H. 409, 411
muafname 208

mukata'a 236, 237
Murad II 200
Murad III 203, 204, 451
Murphey, R. 381
Musa, Yakub oğlu 223
müftü 67, 317
mülk 11, 17, 20, 21, 26, 27, 36, 66, 68, 69, 84, 85, 129, 204, 220, 310, 322, 324, 325, 320, 334, 377, 378, 396, 432, 476, 478, 479, 482
mültezim 25, 35, 46, 75, 202, 211, 220, 223, 225, 228, 236-238, 240, 387, 432
müzisyenler 230, 265-267, 271, 275, 431, 445

Nacara, İsrael 259, 279, 468
Nahmias, David 248, 256, 440
Nahmias, Şemuel 248, 256, 440
Náksos 116, 133, 208, 237, 411
nalbantlar 230
Napoli 71, 257, 447
Narboni, Moşe 251, 468, 469
Nashat, G. 408
Nasi ailesi 35, 36, 44, 98, 125, 206, 208, 211, 222, 232, 237, 413, 429, 430, 435
Nasi, Beatrice 125
Nasi, Brianda (Reina) 125, 210
Nasi, Eliyahu Hefetz 277
Nasi, Gracia 24, 40, 80, 96, 125, 207, 208, 210, 211, 218, 237, 258, 336, 385, 386, 459
Nasi, Şemuel 125
Nasi, Yosef 20, 23, 35, 36, 41, 96, 125, 207, 208, 218, 226, 237, 304, 432, 435, 447
Nathan ben Menahem (İgra'lı) 134
nedunya 129, 482
Netanyahu, B. 405
Neubauer, A. 444
nidu'i 317, 343, 353, 482
nikhbad (tek.) *nikhbadim* (çoğ.) 66, 77, 402 *ayrıca bkz. tovei ha-'ir*
nikhsei melog 129, 324, 482
nikhsei tzon barzel 129, 324, 483
Nikolai, Nikolaus de 62, 235, 279-282 *ayrıca bkz.* Nicolaos de Nicolai
nisuin 113, 132, 136, 137, 414, 477, 483 *ayrıca bkz.* evlilik
nivrar (tek.) *nivrarim* (çoğ.) 77, 402, 476, 483, 485 *ayrıca bkz. memunim*
Nur Banu 203, 204, 428

Osmanlı Devleti 17, 27, 29, 30, 37, 39-41, 44, 195, 196, 207, 219, 237, 278, 390
Ortaylı, İlber 409, 410

Ömer Ahdi 18, 20, 21, 24
Ömer İbn'ül Hattab 18
Öz,T. 394

Pachter, M. 407, 439
Padişah 1, 2, 4, 12-14, 19, 21, 33-36, 41-44, 65-68, 70, 83, 84, 196-201, 203, 205, 209, 218, 220, 226, 228, 303, 304, 309, 383, 385, 386, 426, 427,
Padua 147, 417, 463
Palmerin Silistri 263, 264
Panzac, D. 403, 406, 410, 416
Papadopoullos, T. H. 383
Papalık Devletleri 97
parnas memune (tek.) 77 *ayrıca bkz. memunim*
Parnas, Elia 71
Parnas, Eliya HaKatan oğlu 323
Pascual, J. P. 406, 411
Paulus IV (Papa) 98, 234
Pavia 71, 463
Peirce, Leslie 196, 410, 424, 426-428, 431
Pera 3, 5, 6, 12, 62, 382, 395
Pertusi, A. 384
Pervititch, J. 383, 394
Pesah, Moşe 224
Pesak (tek.) *Pesakim* (çoğ.) 247
Pesaro 98, 392
peşat 105, 477, 483
peşkeş bkz. pişkeş
Picridion 6
Pinchbeck, I. 423
peşkeş 29-32
Platia 9
podesta 12-14
poligami 152, 486
polizza di cambio 235
Pollock, L. A. 424
Portekiz 44, 47, 48, 54, 77, 94, 95, 97-99, 101, 102, 104, 190, 198, 201, 206,

207, 243, 392, 393, 399, 439, 454-456, 460, 472, 487
Portekizli Yahudiler 36, 44, 62, 98, 211, 234, 236, 392, 405
Power, E. 410
preciado 271
Preto, P. 434
Psamatia 60
Puglia (Apulia) cemaati 133-135
pureza de sangre 95

Quataert, Donald 23, 386, 389, 393, 397

Rabaniyim 5, 72, 246, 255, 340, 483
Rabizi, Yosef 61
RabYah 353, 358
Raines, H. Z. 409
Ramberti, Benedetto 430
Raşi 248, 351, 353-355, 485
Rav 113, 249
rav 32
rav akçesi 27-32, 69, 70, 75, 78, 388, 402
rav ha-manhig 66, 75, 76, 82, 84, 134, 136, 247, 256, 399, 484 *ayrıca bkz.* başhaham
reaya 19, 22, 27, 119, 220, 384, 432
Redhouse, J. 443
responsum 26, 30, 40, 46, 71, 96, 135, 149, 160, 176, 183, 224, 275, 277, 344, 349, 353, 355, 362, 368, 388, 399, 404, 417, 418, 427, 444, 454, 487
ressamlar 230
Roded, R. 408
Rodos 130
Rodrigue, A. 383, 389, 390, 404, 436, 444
Romaniot cemaatler 37, 38, 44, 54, 56, 79, 134, 150, 247, 255, 300, 338
Romaniot Yahudileri 53, 54, 56, 60, 65, 87, 89, 90, 92, 107, 131, 135, 148, 150-152, 224, 225, 236, 245, 273, 277, 454
Romaniotlar 37, 45-49, 55, 57, 60, 70-79, 82, 84, 87-92, 98, 107, 124, 132-137, 141, 146, 150-152, 154, 161, 213, 222-225, 237, 240, 255-257, 299-302, 336, 338, 339, 391, 392, 415, 427, 484, 485
Romanca 128, 263, 264, 271, 279, 487
Romanya 135, 137, 336
Roth, B. C. 442
Roth, C. 413, 430
Rozanes, S. A. 52, 351, 383, 387, 390, 392, 402, 417, 427-429, 436, 439-441, 443
Rozen, M. 308, 386, 387, 389, 390, 392-395, 403-407, 409, 411, 412, 422-424, 430-435, 442
Rubinstein, N. 381
Rum Ortodoks
cemaati 30, 31
Kilisesi 29, 141, 383
Patriği 29-32
Patrikliği 29-31
toplumu 126
Rumeli 172, 224, 300, 406
Runciman, S. 381-383
Ruscelli, G. 390
Rut Kitabı 252, 253
Rüstem Paşa 34, 57, 209, 276, 428

Sa'altiel (Salto) 28, 74, 75, 316
Sabetay, Avraham oğlu 223
Safed 111, 125, 158, 252, 262, 279, 386, 407, 413, 418, 451, 460, 461, 468
Safiye Sultan 55, 204
Salmon, Y. 401
Sambari, Yosef 67, 70, 390, 398, 430, 439, 440, 470
Sambatyon Nehri 260, 448
Samona 15
San Benito 15
San Fabyan Kilisesi 15
sanatçılar 138, 208, 265, 266, 275, 442, 443
Sandersohn, J. 429
Sanguinetti, B. R. 381
santur 267, 443
Santur, Avraham 267, 275
São Tomé 102
Saporta, Hanokh 245, 255, 351
saray doktorları 200, 201, 205, 206, 238, 274, 427, 429
Sarayburnu 8, 59
sarraflar 40, 211, 229, 231, 232, 308, 309, 316
sarraflık 40, 224, 229, 308, 316, 434
Saruk, Hayim 35
Savory, R. 52
Schacht, J. 408, 409

Schereschewsky, A. 414, 418-420
Schneider, A. M. 381
Scholem, Gershom 435, 436, 438, 441, 442
Schweigger, Salomon 267, 430, 443
Seder Eliyahu Zuta 66-68, 275, 390, 392, 398, 405, 406, 426, 427, 443, 444
Sefardi Yahudileri 101, 107, 145, 158, 337-339
Sefardiler 55, 56, 76, 78, 82, 84, 87, 92, 154, 155, 161, 173, 178, 213, 222, 239, 299, 302, 336-339, 400, 403, 404, 420, 441
Sefer Yohasin (Şecere Kitabı) 43, 264, 428
selamlık 216
Selanik 30, 39-41, 89, 94, 97, 106, 121, 130, 131, 134, 146, 150, 175, 206, 208-210, 218, 257, 258, 362-364, 366, 385, 388, 406, 414, 417, 421, 431-433, 438, 450-452, 454, 459, 461, 466
Selaniki Mustafa Efendi 59, 394, 429
Selçuklular 2
Selim I 202, 205, 274, 383, 427
Selim II 10, 41, 42, 65, 197, 203-205, 208, 237, 385, 428
Seng, Y. J. 410
Shaw, B. 409
Shaw, S. J. 390, 444
Shirman, H. 391
Shohat, A. 388, 392
Shorter, E. 423, 424
Siciliana, Cemile 139, 413, 431
siciller 12, 51, 79, 81, 112, 203, 223, 224, 277, 384, 388, 391, 393, 394, 397, 424, 429, 444
Sicilya 47, 71, 77, 92, 402, 414, 427
Sicroff, A. 404
Siderokapısı 40, 324
Simon-Pikali, E. 385, 425
Simonsohn, S. 387, 390, 392, 442
Sina Çölü 155
sinagoglar 10-12, 20, 44, 46, 57, 58, 60, 62, 63, 65, 71-73, 77, 78, 80-83, 85, 89, 185, 205, 250, 257, 268, 270, 299, 310-312, 314, 317, 319, 322, 326, 327, 329-333, 335, 340-343, 352, 356, 357, 371, 393, 394, 402, 429, 431, 452, 467, 471, 481
Sinan (Hâham) 277, 322
Sindbar 260
sipahiler 22
Sirat, C. 435, 436, 438
Sironi, Eli'ezer 224, 277
sivlonot 131, 132, 136, 137, 163, 362, 414, 415, 431, 484
Skilliter, S. A. 428
Sokollu, Mehmed 36
Solalinde, Antonio G. 425
Sonçino Gerşom 248, 450, 451
Sonçino Yayınevi 127
Sonçino, Eli'ezer ben Gerşom 89, 248
Souto, A. 442
Sperber, D. 407
Speyer 124
Spiegel, J. S. 440, 441
Stone, L. 423
suhret 32
Sulam, Şemuel ben Moşe 203, 428
Süleyman (Muhteşem/Kanuni) 10, 22, 23, 36, 204, 208, 209, 301, 303, 304, 384, 385, 428, 440, 442
sürgün 2, 12, 15, 19, 20, 38, 44-47, 49, 57, 59, 60, 68, 72, 76, 79, 88, 92, 107, 130, 131, 198, 222, 223, 225, 249, 251, 255, 300, 301, 327, 383, 384, 390, 392, 400, 401, 403, 405, 447, 448, 454, 458, 472, 477, 484
sütanne 140, 179, 181-183, 187, 191, 431

Şaban, İshak oğlu 223
Şalom, Yosef ben Yehuda 149
Şam 105, 106, 116, 205, 279, 406, 468, 472
Şandor, Avraham 266, 267
Şelomo ben Mazal-Tov 43, 127, 259, 264, 267, 279, 415
"Şelomo'nun Sayfaları" 127
şemad 96, 97, 101, 106, 301, 484
Şemarya, Avraham 323
Şemuel de Medina 30, 39, 96, 97, 210, 247, 387, 388, 400
Şemuel, Avraham 323
Şemuel, ben Hofni 247, 470
Şemuelevitz, Arie 266, 390, 491
şeriat 17-19, 26, 33, 39, 114, 220, 388, 408, 424
Şeşet, İtzhak Bar 43, 450

şetar şidukhin 129, 484
şeyhülislam 67, 317
şiir 43, 127, 128, 138, 244, 254, 259, 264, 279, 346, 441, 450, 452, 455-457, 459, 464, 468, 483
şikâyet defterleri 112
Štipo 322, 323

Taberiye 237, 336, 338, 339
Tafur, Pero 381
tahrir 26, 444
taife 64, 398
taife-i yahudi 65, 398
Taitatzak, Yosef ben Şelomo 134, 136, 255, 258, 451, 461, 466
talmid 188, 485
Talmud 5, 108-110, 113, 115, 144, 162, 167, 171, 177, 182-184, 241, 246-249, 258, 324-326, 340, 351, 353, 358, 364, 369, 377, 378, 408, 422, 449, 450, 452-454, 456, 461, 463-465, 467-471, 475-477, 479, 483, 485
Tamar, D. 438-440
Tamar, Menahem 255, 256
Tarih-i Selaniki 59, 394, 429
tavan akçesi 32, 229
Tedaldi, Giacomo 381
terziler 217, 230
Tevarih-i Osman 42, 278
Tevrat 5, 39, 67, 73, 83, 89, 97, 105, 108, 110, 111, 147-149, 177, 184, 185, 199, 241, 245-250, 257, 263, 318-320, 323, 327, 329-332, 336, 343-348, 350-352, 354, 356, 359, 374-376, 404, 463, 464, 466, 471, 479, 485
Thompson, R. 423
Tieze, A. 441
Tillion, G. 12, 408
Tire 83, 84, 223
Tishbi, I. 392, 405, 406, 436, 439
Toledo 124, 346, 353, 401, 452, 454, 460, 471
Toledot İtzhak 105, 110, 252
top ve barut üreticileri 230
toptancılar 211, 224, 230, 232
tosefet 130, 164, 362, 485
Toskana 116-118
Touati, C. 436
Tournefort, Joseph Pitton de 387
tovei ha-'ir 66, 310 *ayrıca bkz. nikhbadim*
tovei ha-kahal 77, 483, 485
Tovi ben Toviel 260
Trabzon 2
Transilvanya 41
Treggiari, S. 409
Trigano, S. 386, 433
Trivers, R. 424
Tucker, J. E. 408, 409, 411, 424
Tucker, M. 423
Tudelalı Benyamin 5, 6, 264, 460
Tuna 233, 236, 387
Tzahalon, Yom Tov 228
Tzontzin, Yehoşu'a 44, 78, 92, 99, 211, 218

Udovitch, L. 52
Ukrayna 233
ulema 19
Ulgen, A. S. 382
Unkapanı 59
'Unqinierah, Yizhaq 411
Urbino 98, 234
Usque, S. 405, 406

Üsküp 130, 224

vakıf 21, 26, 47, 54, 61, 221, 224, 231, 307, 329, 386, 394
valide sultan 203, 204
Varol, M. C. 394
Vecchio, Ghetto 34
Veinstein, G. 308, 432
Venedik 12, 14, 34-36, 43, 200, 206-208, 233-235, 263, 390, 414, 428, 430, 435, 439, 447, 450, 454, 455, 459, 460, 462-464
Venedikliler 3, 12, 34-36, 38, 200, 207, 234, 283
vergiler 17, 19, 24-33, 39, 41, 46, 47, 51, 53-55, 65, 67-69, 75, 76, 78-82, 84, 193, 201-203, 205, 210, 211, 213, 219, 221-226, 236, 237, 277, 307, 310, 311, 316, 335, 377, 383, 384, 388, 389, 392, 393, 398, 399, 427, 429, 435, 444, 476, 478, 480-482
angaryalar 32, 33, 40, 316, 392, 432

azap 33
celep 32
eşfıya 33
kassab 32
kürekçi 33
müzül 32
peksimet 33, 47
perahim 33, 316, 377, 378, 484
salgın 32, 33, 47, 316
tavan akçesi 32, 229
avarız 27, 47, 392
celep 32
cizye 26, 29, 51, 335
haraç 29, 30, 32, 47, 335
ispence 27
maktu 27, 29-32, 69, 70, 389
mültezimler 25, 35, 46, 75, 202, 211, 220, 223, 225, 228, 236-238, 240, 387, 432
rav akçesi 27-32, 69, 70, 75, 78, 388, 402
Villalobos, Yosef 125
Vital, David 134
Vlanga 8, 9, 382

Ward Fowler, W. 409
Weinberger, L. J. 436, 439, 441, 445
Weinstein, M. M. 427, 430
Werblowsky, R. J. Z. 406, 439
Westreich, E. 150, 151, 417
Wilson, E. D. 424
Withers, Robert 202, 428
Wittek, P. L. 381
Woodhead, C. 385
Worms 124, 353

Ya'abetz, İtzhak ben Şelomo 111, 184
Ya'akov ben Aşer 248, 353, 461
Ya'akov ben Şelomo 134, 224, 471
Yahalom, J. 441
Yeni Hıristiyanlar 48, 49, 95-97, 155, 206, 404, 487
Yerasimos, S. 53-55, 81, 382, 393-397, 403, 434
Yeruşalmi, Avraham ben Yom-Tov 76
yetimler 77, 113, 114, 122, 123, 125, 180-183, 203
yibum 71, 93, 147, 153, 478, 486
yovel 153
Yuhasz, E. 413, 431, 443
Yunan felsefesi 72, 73, 243-248, 250, 252, 275
Yunanistan 46, 317, 324, 351, 471

Zağanos Paşa 2, 13, 14
Zakut, Avraham 43, 264, 428, 442, 472
zanaatkâr 32, 64, 172, 221, 310
Zarinchaf-Shahr, F. 408
Ze'evi, D. 4009, 410
zer'a şel keyama 486
Zilfi, M. C. 407, 408, 424
zimmet 17, 18, 20
zimmi 17-19, 22-27, 43, 119, 200, 201, 221, 266, 282, 283, 304, 384, 386