Nora Şeni

Çeviri
Saadet Öztürk, Şirin Tekeli

Seni Unutursam İstanbul...



Kitapyayınevi

KİTAP YAYINEVİ – 175
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 33

SENİ UNUTURSAM İSTANBUL.../NORA ŞENİ

© 2008, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

ÇEVİRİ
SAADET ÖZEN, ŞİRİN TEKELİ

YAYINA HAZIRLAYAN
ŞİRİN TEKELİ

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK FOTOĞRAFI
ARA GÜLER

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KAĞITHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12055
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
ŞUBAT 2008, İSTANBUL
4. BASIM
OCAK 2011, İSTANBUL
ISBN 978-975-6051-92-4

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
Sertifika no: 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Seni Unutursam İstanbul...

Nora Şeni

Çeviri
Saadet Özen, Şirin Tekeli



Kitap Yayınevi

İçindekiler

Önsöz 7

Birinci Ayrım

I- Osmanlı Şehri ve Kadın Bedeninin Temsili 13

II- 19. Yüzyıl İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri 43

III- İstanbul Mahallesi ve Venedik Getiosu 67

IV- Osmanlı Hiciv Basınında İstanbul (1870-1876) 81

V- Çok Sesli Anılar 89

İkinci Ayrım

I- İstanbul'dan Paris'e Bir Yahudi Sagası: Camondolar 93

II- Camondolar ve 19. Yüzyıl İstanbul'unda Bıraktıkları İzler 103

III- Hayırsever/Bankacı Figürü:

İstanbul'da Yahudi ve Rum Büyük Aileler (19. Yüzyıl) 123

IV- Çayınıza Kaç Üzüm İstersiniz? 139

Üçüncü Ayrım

I- 19. Yüzyıl Seyahatnamelerinin Işığında İstanbul Levantenleri 153

II- İstanbul'da Dragoman Hanedanları ve Levantenler 163

III- Osmanlı Maliyesi ve Levanten Çehreler 179

Son

I- Histerisiz Bir İstanbul: Ara Güler'in Fotoğrafı 195

Önsöz

Doğduğum sokağın ismi değişmiş! Teşvikiye'nin Kuyulubostan sokağına, adını hiç duymadığım bir şehit subayın adı verilmiş. Sokağımın ismini hatırlarken İstanbul'da ne çok "bostan"lı mekân adı olduğu dikkatimi çekti; Caddebostan, Bostancı, Şahkulu Bostan, Çınarlı Bostan... Büyüdüğüm Maçka sokaklarına benzemeyen, bağlı, bahçeli mahalle araları geliyor gözümün önüne. Daha eskiye gidip 19. yüzyıl sonu şehir planına baktığımda ise en büyük Osmanlı kentindeki bu "bostan"lı sokak çokluğu mekânsal belleğin uzun ömürlülüğünü, kırsalı unutmamadaki ısrarını anlatıyor bana.

19. yüzyıl İstanbul planlarını incelemeye başladığımda Fransa'ya geleli on yıldan fazla olmuştu, lisans, tez bitmiş, öğrenciliğim sona ermişti. Üniversite terk edilmemiş, oradaki varlığım araştırmacılığa, öğretim üyeliğine dönüşmüştü. Önümdeki senelerin bu ülkede geçeceği muhtemel görünüyordu. Bu ihtimalin beni içinden çıkamadığım, çelişkili, hoyrat duygularla hırpaladığı bir zamandı... Önce eski İstanbul ticaret fihristlerinde bana aşina gelen aile isimlerini, mağaza, han, pastane, sokak adlarını yüksek sesle okumaya, tekrar tekrar okumaya, onları telaffuz eden sesimi dinlemeye başladım. Çocukluğumun ses bandından fragmanlar yaratmaya koyuldum. Çiftehavuzlar, Kurukahveciler, Doktor Ali Şükrü, Turing Oteli, Fenerbahçe, Hacopulo Pasajı, Bazar dö Bebe, Lion mağazası, Maçka Palas, Zografos'lar. Daha sonra, yarattığım bu ses düzeninin imgelerini, mekânını, dekorunu, aktörlerini ve aralarındaki ilişkileri yeniden imal etmek istedim. Tarihsel bir *reconstitution* filmi hazırlarmışçasına 19. yüzyıl İstanbul'unu, yeniden ve kendi kullanımım, kendi keyfim için keşfetmeye çıktım yola. Ekonomi tahsili yapmışken şehir tarihçisi yaklaşımını benimsedim, doğduğum kente o mercekten bakmaya başladım. Bu yönelimin avantajlarını sonradan fark ettim: hem eksikliğini hissettiğim, özlediğim İstanbul üzerinde odaklaşabiliyordum, hem de bu İstanbul benim zamanımın değil, uzak bir 19. yüzyılın şehriydi. Öyle ki sonu gelmeyen "orası mı, burası mı?" spazmlarıma malzeme taşımak zorunda hissetmeden çalışabiliyordum. Tarihçilik, "bilimsellik" İstanbul'la uğraşmamı mümkün kılan mesafeyi, medyasyonu, aracılığı sağlıyordu.

Uzaklaşmasaydım İstanbul hakkında araştırma yapar mıydım? Doğduğu şehri terk etmiş olmak, o kent hakkında yazı yazmaya yol açan kapı mıdır? Tevrat bunun mu metaforunu yapar İbrahim ile Tanrı arasındaki diyalogu sahneye koyarken? "Çık git, evini terk et, sana göstereceğim mekâna doğru yollara düş" der Yehova İbrahim'e. Bu hitap İbrahim'i Eski Ahitteki ilk *kişi* olarak tanımlar, Lacan'ın tabiriyle "bir" olarak duran ilk *birey* yapar onu. Köklerini bir toprağa değil de toplumsal kurallarını, değerlerini oluşturdukları kitaba salmış Yahudi'lerin hikâyesi böyle başlar. Doğum yerinin uzağında, kurucu bir kırılmadan, bir ayrılıktan, bir terkten sonra.

Burada aktif olan enerji nostalji, özlem, hasret, gurbet gibi sözlerle ifade bulan duygusallığın enerjisi değil. Kimliği yapılaştıran, kurucu bir kopmanın ve herhalde yarattığı travmanın enerjisi. "Deli olamıyorum, sağlam olmaya tenezzül etmiyorum, nevrozluyum" der Roland Barthes yazma eylemi içindeki duruşunu, ikilemini ifade etmek için (*fou ne puis, sain ne daigne, névrosé je suis*).[1] Kendime mal edeceksem bu formülü "duygusal olamam, yalnızca objektif olmaya tenezzül etmem" derdim. Ve eklerdim, "kişisel nedenlerle seçtiğim konuyu evrensel metotlarla işlemeye çalışırım."

İstanbul metinlerim "fazla yakın" ile "fazla uzak" olan arasındaki tansiyonların işlediği bir duruşla yazıldı. Hepsi Fransızca kaleme alındılar. Bu önsözün dışında benim tarafımdan Türkçe yazılmış metin yok bu kitapta. Çeşitli dergilerde basıldılar, *Les Temps Modernes, Autrement* vs. "Osmanlı kenti ve kadın bedeninin temsili" yazım en eskilerinden. Bu araştırmanın sağladığı anahtarları –özellikle "türban" meselesinde– daha önce paylaşmak isterdim Türkçe okurlarla. On yıl önce aşamadığımız tercüme sorunlarıyla karşılaştık. Ben onların halline, metnin Türkçeleşmesine pek yardım edemedim. Ve hayır şöyle bir bölünme değil söz konusu olan; bir yanda Fransızca, mesafeli olanın, bilimsel metnin dili, diğer yanda Türkçe, duygusallığın şifahi dili değil benim için. İkisi de ana dilim. İkisini de her hali ifadede kullanıyorum Ama anlaşılan uzaklığın yalnızca bireyleştirici bir etkisi yok. Bir dilsel iklimden uzaklaştığınızda o lisanın kazandığı yeni kıvraklıkları bilmeyebileceğinizi düşünüp daha az cesaret-

le kullanıyorsunuz, onunla oynama, onu zorlama, çekiştirme, hırpalama hakkına tam sahip olamayabileceğiniz ihtimalini hesaba katıyorsunuz. Dilinizin uzağına düşüyorsunuz. O zaman doğduğunuz kente daha mı sarılıyorsunuz?

Nora Şeni
Paris, Aralık 2007

Notlar

1 R.Barthes, *Le plaisir du texte*, Seuil.

Birinci Ayrım

OSMANLI ŞEHRİ VE KADIN BEDENİNİN TEMSİLİ*

Osmanlı Devleti ve Kentsel Mekânının Saydamlığı

Osmanlı şehri: kadın bedenini sahneye koyan bir tiyatro

Levant Herald gazetesi 15 Ağustos 1881 tarihinde kadınların şehir mekânında –İstanbul'da– nasıl var olmaları gerektiğini düzenleyen bir kararnamenin tercümesini yayınlar. Bu fermana göre kadınların " kamuya açık yerlerde görülmeleri ve ziyaretlere gitmek üzere sokaklarda bulunmaları yasaklanmıştır. Polis memurları bu konuda çok hassas davranmaya ve herhangi bir kadın kararnameye aykırı olarak şeffaf bir yaşmakla görüldüğü takdirde hakkında tutanak tutmaya davet edilmektedir (...) Ayrıca Müslüman kadınların Beyazıt, Şehzadebaşı, Aksaray semtlerinde arabayla ya da yaya dolaşmaları, Kapalı Çarşı'ya gitmeleri ve dükkânlarda oturmaları men edilmiştir(...) Nihayet, Müslüman hanımların kamuya açık yerlerde topluca bulunmaları kesinlikle yasaktır. Eğer polis böyle bir topluluk görecek olursa, derhal grubun en yaşlısı olan hanımı, ya da ona eşlik eden hizmetkârları uyararak dağılmalarını sağlamak durumundadır."[1]

Kadınlar için kaleme alınmış, şehrin onlar tarafından nasıl kullanılacağını tayin eden bir nevi kadınlara mahsus trafik kaideleri-kent kullanım kılavuzu niteliğindeki bu ferman, Osmanlı yönetiminde çıkarılan bu tür düzenlemelerin ne ilki ne de sonuncusudur. Babıâli tarafından tebliğ edilen bu kararnameler kenti kadınlara yasak ya da "izinli" sokaklara, günlere ve taşıtlara, yani yasak/izinli, memnu/meşru zamanlara, mekânlara böler. Kıyafetlerinin uzunluğunu, genişliğini, ferece kumaşının kalınlığını, renklerini, en ufak ayrıntılarına kadar tayin eder. Haritası böyle çizilen şehir bir sahnedir, kadın bedeni üzerinden cinsiyet farklılığının (*gender*) sergilendiği bir sahne. Sahnenin yönetmeni Osmanlı merkezi otoritesidir. Padişahın imzasını taşıyan ve kadı, yeniçeri ağası, subaşı gibi şehir yönetici-

* "Ville Ottomane et Representation du Corps Feminin," *Les Temps Modernes*, Temmuz-Ağustos 1984, No 456-457.

lerine gönderilen ferman ve kararnameler yoluyla sahneye konan bu oyunda, kentsel yöneticinin görevi Babıâli tarafından belirlenen etek boyunun, yaşmak inceliğinin ve cinsinin geleneklere uygunluğunu denetlemek, atkı püsküllerinin "hep olmuş olandan," yani "kadimden olalı beri"den farklı olmamasını sağlamak, değişimi engellemektir.

> "İstanbul kadısına ve yeniçeri ağasına ve hassa bostancıbaşıya hüküm ki
> (...)seferler takribi [vesilesi] ile devlet Edirne'de bulunub ümuru mühimmeye [önemli işlerle] iştigal ile tesamüh [müsamaha] olunmağla bazı yaramaz avretler intihazı fırsat [fırsatı kaçırmayarak] ve zokaklarda (...) izharı zibü zinet [süs göstermeye] ve libaslarında gûna gûn ihdası [rengarenk elbiseler giymeleri] bid'at [Peygamber zamanında yoktu] ve kefere avretlerine taklid serpuşlarında [Hristiyan kadınları taklid eden başlıklarında] u'cube hey'etler [acayip görünüşleri] ile nice üslûbu ma'yub ibda' bir [ne kadar ayıplanan usulde örtü] ve adabı ismet bilkülliyye meslûb [haramdan kaçınma adabı tamamen giderilmiş] olacak mertebe kıyafetler ihtira' [icat] itmelerile (...) badelyevm [bundan böyle] nisvan [kadın] taifesi bir şibirden [karış] ziyade kebir [büyük] yakalu ferece ve üç değirmi mıkdarı haddi [aşan] itidalden [ölçüden] ziyade yemeni ile zokağa çıkmıyub ve bir barmakdan ziyade şirit istimal itmamek [kullanmayacak] ve iderler ise yakaları kat' olunmağla [kesilmekle] tenbih [cezalandırılacak] (...) Mahalle imamlarına muhkem tenbih (...). (1725 tarihli ferman)[2]

1751 tarihli bir ferman ince kumaşlardan ferece yapılmasını yasaklarken, bu tür ferece imal edenlerin dükkânlarının önünde ipe çekileceğini ilan eder. Bu kararnameler kadınlar için kullanılması yasak/izinli alanları tarif eden bir şehir haritası oluşturur ve yasaya uygun dolaşım yerlerini belirler. Kadınların oyalanma ihtimalinin olduğu dükkânlar ise 1573 tarihli (23 Muharrem 981) kararnamede olduğu gibi özel bir düzenlemeye tabi tutulmuştur:

Eyub kadısına hüküm ki Mektub gönderüb Camii Kebir mahallesinde müceddeden [yeni baştan] bina olunan medresei şerif kurbinde [yakınında] ve mektebi şerif yanında vaki olan dükkânların ve ekmekci fırınlarının ve bostanların ekserisinde kefere tayifesi olub fısk ve fücur [ahlaksızlık ve sefahat] idüb kaval çalub horos depüb [horoz oynatıp] mahallenin şugulüne [gailesine] ve (....) ve istimaı ezani şerife [ezanın dinlenmesine] mani ve kaymakcı dükkânlarına bazı nisa taifesi kaymak yemek behanesile girüb oturub namahremler cem olup [toplanıp] hilâfı şer' [şeriata aykırı] (...) vardır deyu müslimler haber virdiklerin bildirmişsin İmdi şer'i şerife muhalif bu asıl hususlar men ve ref olunmak [yasaklanıp kaldırılması] mühimmatı umuru şeriyyedendir Bu babda ihmal cayiz değildir.[3]

Bunun yanı sıra, cinslerin ayrılması, kadın ve erkeğin bir arada bulunmasının engellenmesi (*segregasyon*), tüm kadınlar için değil de daha çok genç kadınlar için, –fermanlardaki terminolojisiyle "tazeler" için– geçerlidir. Yaşlı kadınları erkeklerden ayırmaya her zaman gerek görülmemiştir:

Peremeciler kethüdasına hüküm ki Bundan akdem [önce] taze avretler ile bazı levendat peremeye [kayıklara] girüb gezmesün deyu peremecilere tenbih olmağla fukaradan ihtiyar hatunlar dolmuş pereme ile öte yakaya geçmek istediklerinde ehli ırz tayifesi mani olub fukarayı rencide eyledikleri istima olunmagın buyurdum ki vardıkda bu babda mukayyed olub fukaradan o makule hatunlar dolmuş pereme ile öte yakaya geçmek istediklerinde kadimden olugelene muhalif kimesneyi dahi etdirmeyüb bir fukarayı rencide etdirmiyesin Şer'i şerife muhalif taze avretler levend tayifesile peremeye girüb gezmekden hazer idesin [sakınasın] Ve peremecilere tenbih ve tekid [üsteleyesin] ve agâh [haberli] eyliyesin (Peremeciler kethüdasına virildi) (1580 tarihli ferman).[4]

Toplu taşıtlarda iki cinsin yan yanalığını yasaklayan kural Babıâli tarafından 20. yüzyıl başına kadar korunacak, Boğaz, Haliç ya da ada vapur-

larına binen kadınlar iskele tarafında, perdeleri kapalı bölümlerde yolculuk edeceklerdir. Bazı padişahlar ise kadınların arabaya binmesini de, –yanlarında erkek bulunmasa da– yasaklayacaklar, bu yasağı, gezintilerin bir zaruret yüzünden, ille gerektiği için değil de, keyif ve eğlence için yapılıyor olmasına dayandıracaklardır.

> Hassa bostancı başıya hüküm ki
> Bifazlihi tealâ [Allahın inayetiyle] faslı beharı bediülâsarın hulûlünden naşi [baharın gelişinden dolayı] nisvan tayifesinden bazıları tenazzüh ve teferrüc [gezinti ve ferahlama] bahanesile Üsküdar'dan Kısıklı ve Bulgurlu ve Çamlıca ve Nerdübanlı ve ol havaliye ve bazıları dahi Beğkozdan Tokad ve Akbaba ve Dereseki ve Yuşa' nam mahallere arabalar ile gidüb (...) harakâtı gayri marzıyyeye ictisar [beğenilmeyen hareketlere cesaret] eyledikleri yakıynen inha ve ihbar olundığı cihetden (...) tayifei nisvandan teferrüc ve tenezzüh bahanesile Üsküdar'dan Kısıklı ve bulgurlu ve Çamlıca ve Nerdübanlı ve olhavaliye ve kezalik Beğkoz'dan Tokad ve Akbaba ve Direseki ve Yuşa' ve etraf ve havalisine araba ve tarıyla ahar ile [başka yolla] gitmeden men'i ekid [muhakkak engellenmesi] ile (...) tenbihi lâzım gelânlere gereği gibi tenbih ve tefhime [bildirilmesine] ihtimam ve dikkat (...).[5]

Bu fermanların, 18. yüzyıl İstanbul'unda Türk kadınlarının ferece ve yaşmağın sağladığı gizlilikten yararlanarak şehir mekânında rahat ve serbest şekilde dolaştıklarını hayretle gözlemlemiş olan bir Lady Montagu'nun[6] değerlendirmeleriyle çeliştiği düşünülmemelidir. Lady'yi etkileyen bu gezintiler, meşru sayılabilmek için, hamama gitmek ya da akrabaları ziyaret için yolda olmak gibi az çok işlevsel bir görünüm takınmışlardır. Batılı seyyahlar muhtemelen hiç görmedikleri haremlerde zamanın bitmez tükenmez uzunluğundan, hayatın yavaşlığından söz etmeye, burada hüküm sürdüğünü kurdukları zevk ve sefanın tembellikle[7] eşanlamlılığından dem vurmaya bayılırlar. Böyle bir atalet ve keyif dünyası var olmuş olsa da, buna izin ancak konak ve köşk duvarları arasında mevcuttur, şehir sahnesinden dışlanmıştır.

Burada sorulması gereken soru şu: kadınların (ya da kadın cinselliğinin) toplumsal denetimini sağlamak üzere devletin neden, örf ve adetler, din, moda ya da aile baskısı, yerel baskılar (komşuluk, mahalle denetimi) gibi kontrol mekanizmalarından yararlanmakla yetinmediğidir. Bugün özel, kişisel alana ait olduğunu düşüneceğimiz bu konularda, sanki toplumda kadınları denetleyen başka aktör yokmuşçasına, kontrolün bizzat merkezi otorite tarafından ve ferman tebliği yoluyla uygulanmasına yol açan nedir? Öyle ya, yerel baskılar, özellikle mahalleli tarafından uygulandığında hiç de etkisiz sayılamazlar. Zaten bu fermanların bir kısmı şehrin şu ya da bu mahallesinde oturanların şikâyetlerine ya da ihbarlarına cevaben ve onlara gönderme yaparak kaleme alınmıştır. Yani mahalle ölçeğinde toplumsal denetim yok değildir. Söz konusu fermanlar, içerdikleri kararların uygulanması için dinsel/etnik cemaat temelinde örgütlenmiş olan mahalleyi, mahalleliyi, mahalle imamını, müezzinini vazifelendirir. Ne var ki, bu denetim Babıâli tarafından yetkilendirilmiş olmasına rağmen yeterli gözükmemektedir ki sultanın kendisi konuyla doğrudan ilgilenecek, var olan herhangi bir kuruma ya da bir sosyal ara kademeye devretmediği yetkisini, ferece astarının cinsine varıncaya kadar, en ince ayrıntıyla düzenlemekte kullanacaktır. Bu durumda cevaplanması gereken soru, kadınların şehir mekânındaki hareketlerini ve görünümlerini düzenlemekte gösterilen bu hassasiyetin, birey ve devlet arasında hiçbir ara kademe ve hemen hiçbir kurum yokmuş gibi işleyen devlet pratiğiyle nasıl ilişkili olduğudur. Bu hemen ikinci bir soruyu davet edecektir: söz konusu bu doğrudan denetim neden kendini gösterdiği, kararlarını uyguladığı alan olarak tam da şehir mekânını seçmiştir, neden görünenin, görüntünün alanını, nesnelerin ve bedenlerin görünür oldukları arenayı seçmiştir? Bu fermanların sokağı, taşıtları, şehir mekânını, kadın bedeninin gölgesinin düştüğü mekân olarak tanımlaması, dolayısıyla bu kentsel mekânı cinsel ayrışmanın ve kadın itaatinin işaretleriyle damgalaması gereği nasıl açıklanabilir?

Temsil edilen diğer bedenler: dinsel/etnik azınlıkların kent sahnesinde varlığı

Kılık kıyafeti, şehirdeki var oluş biçimleri Osmanlı devlet yasasıyla belirlenen bir başka toplum kesiti daha mevcuttur: bunlar Rum, Ermeni,

Yahudi gibi etnik/dini azınlıklardır. "Zimmî" denilen, "korunan tebaa" konumundaki bu gayrimüslim nüfusla kadınların aynı kefeye konmasını mümkün kılan eleman her ikisinin de ortak statüsü gibi görünebilecek olan "ikinci sınıf halk" olma ya da "ezilen nüfus" olma gibi özellikler değildir. Bu iki farklı kitlenin şehirde var olma şeklinin doğrudan devlet otoritesince düzenleniyor olmasını getiren, her ikisinin de toplumdaki "en güçsüzlerden" olması ve o sıfatla mağdur olması da değildir. Onlara devlet nezdinde benzer bir alan işgal ettiren nitelik şehrin saydamlığını sağlama söz konusu olduğunda Babıâli açısından aynı rolü ifa etmeleriyle ilgilidir.

Hatırlamak gerek; batılı seyyahlar 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren İstanbul halkının çeşitliliğini vurguladıkları kitaplarında, kıyafetleri sayesinde birbirlerinden ayrışan ve bu yüzden de derhal göze çarpan hem kadınların (her dinden) hem dinsel/etnik grup mensuplarının giysilerini muhakkak tasvir ederler.[8] Bu seyyahlar ayrıca saray personelinin ve faklı mezheplerden din adamlarının kıyafetlerini de ayrıntısıyla anlatmaya özen gösterirler. Bu kesimlerin kıyafetlerini tarif ederler zira ayrıcalıkları olan esvapları giyenler onlardır. Babıâli'nin çıkardığı fermanlar arasında din adamlarının ya da, örneğin esnafın kıyafetlerini düzenleyen belgelere pek rastlanmaz. Anlaşılan, Babıâli'nin gözünde, ne giyeceği ve şehir mekânında nasıl var olacağı, nasıl davranacağı doğrudan merkez otorite tarafından düzenlenmesi gereken iki kategori kadınlar ve azınlıklardır.

İncelendiklerinde dinsel/etnik azınlıklara yönelik fermanların bu grupların her birisi için ayırıcı işaretler tayin ettikleri ve bunların emredici olduğu görülür; o cemaatten her fert bu işaretleri bedeninde, kıyafetinde taşımak, görünür kılmak zorundadır. Her dinsel gruba başa sarılan tülbent ve ayağa giyilen pabuç için birer renk atfedilmiştir ve bu renkler o cemaat mensuplarını belirler:

> İstanbul kadısına hüküm ki Bundan akdem yehud ve nesârâ [Yahudi ve Hıristiyanların] ve sayir kefere tavifesi âlâ ve hazır libas [güzel ve hazır elbiseler] giymeyüb men oluna deyu hükmü hümayunum virilüb men olundukları (...) yehud ve sayir keferenin fereceleri urmayı karaca çuka [siyah çuha] olub (...) boğası [astarı] ola (...) kuşakları yan pen-

be ve yarı harir [ipek] olub kıymetde otuz ve kırka ola ziyadeye olmıya Ve paşmakları [papuçları] siyah ve yassı yüzlü ve içi astarsız ola gayri renk olmıya ve iç edikleri [mestleri] siyah meşinden olub sahtiyan [cilalanmış ve boyanmış deri] olmıya ve avretleri ferece giymiyeler. Bursa kutnusundan fistan giyerler Ve çakşırları âsümanî [açık mavi] olub gari renk olmıya Ve avretleri paşmak [papuç] giymiyüb eski kanun üzre kundura ve şirvanî giyeler Ve müslümanlar hatunları giydikleri gibi seraser [baştan başa] yaka ve arakıyye [külah] giymiyeler Giydikleri takdirce atlasdan kutnudan [pamuk] giyeler Ve Ermeniler dahi yahudi giydüğin giyeler Amma başlarına alaca kuşak sarınalar Ol dahi az ola ve Ve Ermeni avretleri ferece giymiyeler ferece yerine fahir ve terlik giyeler Ve içlerine siyah ve surmayî Bursa kutnusu giyeler Ve ayaklarına mavi çakşır ve meşin iç edik ve şirvanî paşmak giyeler Yehuda ve sayir kefere surmayi siyah ferece giyeler...
(1568 yılına ait Kararname'den)[9]

Sağlanmak istenen sanki giyilecek renkler ve kumaş özellikleri gibi ayırıcı işaretlerden giderek şehir mekânını, daha ilk bakışta kimin kim olduğunu anlatacak şekilde saydamlaştırmaktır. Kentsel mekânda dolaşan herkesin hangi din ve cemaate mensup olduğunu hemen anlaşılır kılmaktır. Öyle ki, Ermenilere ait renk kırmızı, koyu bordodur. Siyah, Rum cemaatinden olanları belirler, mavi ise Yahudileri. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde artık "reaya"nın büyük çoğunluğu siyahtan başka bir renk giymez olmuştur; bunun dışında kalanlar sadece Babıâli'nin hizmetinde olanlar ile Avrupa elçiliklerinin koruması altındaki kişilerdir. Onların, koyun derisinden yapılma, yumuşak ökçeli sarı çizmeler giyme hakları vardır. Şalvarını "mest" adlı ayakkabılara iliklerler.

Bu düzenlemelerle devlet, kent sahnesinin baş kostümcüsü olmakla kalmaz, kadınların ve gayrimüslim tebaanın "trafik" kaidelerini belirleyen merci olmakla yetinmez. Yalnızca Müslümanlarla gayrimüslimler arasında değil, azınlıklar arasında da mevcut olan hiyerarşiyi yeniden üreten ve görünür kılan kuralları tayin eder, bu hiyerarşiyi sergileyen dekoru çizen bir desinatör/mimar gibi davranır.

> Hassa mimar başı Mehmed dame mecdihuya hüküm ki Mahmiyei Kostantaniyyede (...) vaki gerek müceddeden [yeni] inşa ve gerek tagyir [değişiklik] ve tecdidini [yenilenmesi] murad iden menazil [konak yerleri] eshabından [sahiplerinden] müslüman olanlarına on ikişer ve zimmî [Hıristiyan] ve Yehud olanlarına dokuzar zira' kadden irtifaa ruhsat (...)[10]

Daha başka fermanlar Rum ya da Yahudi evlerine kaç basamakla çıkılacağını, basamakların kaldırıma ne kadar taşabileceklerini belirler.[11] Kentte geçerli düzenin Osmanlı halkları arasındaki hiyerarşiyi nasıl yansıtması gerektiğini belirler:

> İstanbul kadısına hüküm ki Kefere taifesi ata binmayub ve samur kürk ve kalpak ve fîrengi kemhâ [Fransız ipeği] ve atlas giymeyüb ve avretleri dahi müslüman tarzında ve üslûbunda gezmiyüb ve parus ferece giymayub mahsal libaslarında ve tarzı üslûblarında tahkir ve tezlil [hor görülme] olunmak şer'an ve kanunen mühimmatı diniyyeden iken bir nice zemandan beru ihmal olunub hükkâmın [hakimler] müsaadesile kefere ve Yehud tayifesi çarşularda at ve libas ile gezüb ve samur kürk ve fahir libaslar ile çarşu içinde müslümana mukabil geldikde kaldırımdan inmiyüb ve kendüler ve avretler ehli islâmdan ziyade şevket sahibleri olub (...) men' olunmak emrim olmuşdur Buyurdum ki ... vusul buldukda bu babda sadır olan emrim üzre amel idüb [davranıp] dahi kefere tayifesin bihasbeşşer'i velkanun donda ve libasda ve tarzı üslûbda tahkir ve tezlil eyliyüb minbaad ata bindirmiyüb ve samur kürk ve samur kalpak ve atlas ve kemha giydirmiyüb ve avretleri dahi yüksek arakıyye ve parus çuka giyinmiyüb müslüman tarzında ve libasında gezmiyeler Olmakuleleri men' ve ref' eyliyüb bu babda sadır olan emrimin icrasında dakika fevt eylemiyesin. (1630 tarihli Kararname)[12]

Bu fermanlardan şehirdeki kadın varlığının iki açıdan, hem cins hem de etnik/dinsel açılarından kontrol edildiği anlaşılmaktadır. Kadın-

lar, mensup oldukları cemaate göre başlarını ve yüzlerini farklı şekillerde örtmek zorundadırlar.

> "Ermeni kadınlar yaşmaklarını Türklerinkinden farklı, ağızlarını kapatacak ama burunlarını gösterecek şekilde bağlarlar. Bu fark çok önemlidir. Eğer Ermeni kadınlar yaşmaklarını burunlarını örtecek şekilde örterlerse, kendilerini bir Türk kadınıymış gibi göstermeye kalkışmaktan ceza alırlar."[13]

Bu kıyafet düzenlemesi eğer gerçekten merkezi iktidarın şehir mekânı üzerindeki otoritesini sergilemekle yükümlüyse o halde şu soruları sormak gerekir: söz konusu otorite kendini kent mekânında sahneye koymak için neden azınlıkların ve kadınların bedenini seçmektedir? Neden, tebaanın özellikle bu kesimleri üzerinden sergilenmeyi yeğler? Neden, diyelim zanaatkârların, farklı lonca mensuplarının (hirfet) o loncaya mensubiyetlerini (taife) göstermek üzere kaftanlarının rengini, ya da başlarına sardıkları türbanın yüksekliğini düzenlemeye kalkışmamıştır? Tabii bundan şehir halkının bu diğer kesimlerinin, yani zanaatkârların da, esnafın da Babıâli denetimi dışında yaşadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine, Babıâli, ondan beklenecek tüm itina ve detay düşkünlüğüyle, malların en fazla hangi fiyattan satılabileceğini (narh), piyasada tedavüle girebilecek mal cinslerini, kalitelerini, hangi şartlarda üretilmiş ve tasınmış olmaları gerektiğini ve kâr hadlerini denetler, kuralları koyar. Ancak bu denetim, zanaatkârın giydiği ayakkabıyla, poturun rengiyle, cübbe çuhasının cinsiyle uğraşmaz. Buna karşılık Babıâli, aldığı kararlarla çok çeşitli ürünlerin hangi fiyattan satılabileceğini belirler. Aşçılara, işkembecilere, bir çanak işkembe çorbasının kaça satılacağı, içinde kaç parça işkembe bulunması gerektiğini tebliğ eder ama onlara nasıl giyinmeleri gerektiğini ya da şehrin neresine gidemeyeceklerini bildiren kararnameler yayınlamaz:

> "Aşçılar ve işkembeciler sakatat ve kelle pişirirler. Kasada bir kâfirin durması yasaktır. Yemek yaparken suif kullanılmayacaktır. Haşlamalar, fırın yemekleri ve kızartmalar çok iyi pişirilecektir. İyi temizlenmiş sekiz parça işkembe 1 kuruştan, işkembe dolması 1 kuruştan satılacaktır."[14]

Demek ki, başka halk kesimlerinin Babıâli'nin titiz denetimine tabi olmadığı söylenemez. Ancak, şehirde yaşayan diğer kesim mensupları bedenlerinde –ekonomik durumlarını sergileyenler de dâhil olmak üzere– herhangi bir özel işaret taşımaya mecbur edilmez. Ne sınıfsal konumlarına, ne iktidarlarına, ne de zenginlik ya da yoksulluklarına işaret eden görsel malzeme taşımak zorundadırlar. Üstlerinde zenginlik, fukaralık göstergeleri eksik olmasa da devlet bu özelliklerin belirleyici işaretlere dönüşmesini sağlayacak herhangi bir yasama faaliyetinde bulunmaz. Devlet nezdinde anlamlı olan kentsel nüfusun rölyefini kadınlar ve azınlıklar belirler. Kadın ve dinsel-etnik cemaatlerin yarattığı topografyadır merkezi idare için görülmesi ve gösterilmesi gereken, fermansal düzenlemeyle yeniden üretilmesi gereken. Babıâli, İstanbul kent mekânının saydamlığını sadece kadınlar ve azınlıklar aracılığıyla sağlamayı seçmiştir.

Peki, halkın ayrışmasına, çeşitliliğine işaret etmek üzere neden sadece azınlıklar ve kadınlardan yararlanılmıştır? Öyle ya varılan tam da bu değil midir: Osmanlı şehir halkının rölyefi, sosyal farklılaşmasının temeli başlıca iki elemana dayandırılmıştır: dini /etnik farklılaşma ve cinsel farklılaşma. O halde mesele şehir halkının farklılığını yansıtıp denetlemek ise niçin, nasıl olup da bu kadar dar bir yelpazeyle, yalnızca iki ayrıştırıcı prensiple yetinilmiştir? Bu sorulara cevap verebilmek için bir an durup, Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal ve siyasi düzenin bazı özelliklerine bakmamız gerekecektir.

Osmanlı kentsel düzeninin bazı özellikleri

Eğer Osmanlı düzeninin Montesquieu'nin tanımladığı oryantal despotizmin belli başlı özelliklerine sahip olduğunu kabul edersek, bu toplumun ikili yapısı üzerinde ısrar etmek gerekecektir. Montesquieu'nin tarif ettiği bu Asya modelini belirleyen toplum bir yanda yöneticiler (vergi toplayanlar, devlet erkânı), öbür yanda da yönetilenler (vergi ödeyenler) olarak ikiye ayrılır ve bu iki merci arasında yani devlet aygıt ve personeli ile birey arasında sivil toplum kurumu rolü oynayabilecek grup ya da mekanizmalar ya zayıftır ya da eksiktir. Sivil toplum dinamiklerinin zayıflığını Osmanlı piyasa ekonomisinin 20. yüzyıla gelene dek hiçbir zaman Batıda ulaştığı

özerklik ve meşruiyete (devlet nezdinde) varamamış olmasıyla kısmen açıklamak mümkündür. Pazar ekonomisi devletten özerk, devlete karşı muhalefeti de ifade edebilecek odakların oluşmasına imkân yaratmakta yetersiz kalmıştır. Sosyal faklılaşmanın göreceli olarak zayıf olduğu bu düzende şehir halkı yerel ve cemaatsel bir temelde, mahalle bazında örgütlenmiştir. Mahalle olgusunun şehir düzeninin temeli olarak taşıdığı önemi vurgulayan Şerif Mardin, bu "mahalleye bağlı cemaat" yapısının adeta bir sivil toplum işlevi görebildiğini ekler: "Böylece, cemaat yapısının devlet ile birey arasında bir ara kademe oluşturarak sivil toplumun işlevlerinden bir kısmını üstlendiği, dolayısıyla sivil toplum olarak nitelenebileceği görülür."[15]

Belirtildiği gibi bu cemaatsel yapıyı misafir eden mekân mahalle, üstünde yerleşmiş olanlar ise bir dinsel/etnik kimliği paylaşan fertlerden oluşan bir cemaat.[16] Öyle ki, İstanbul gibi bir şehirde ve 18. yüzyıla kadar, mahalle aynı gelir kesimlerinden ailelerin oluşturduğu, her dinden insanın yaşadığı yerleşim biriminden ziyade, aynı mezhepçe ibadet eden ve aynı dili konuşan[17] (Türkçe, Ermenice, Rumca ve 15. yüzyılda İberik yarımadasından çıkarıldıktan sonra İstanbul ve Selanik gibi şehirlere yerleşen Yahudilerin konuştuğu İspanyolca) fertlerin birlikteliğine dayanan bir yerleşim birimidir. Tabii bu yapı, önde gelen dört cemaate mensup kişilerin şehrin başka yerlerindeki pazarlarda ve zanaatkâr atölyelerinde bir arada çalışmalarına engel değildir. Aynı şekilde, farklı cemaatlerden kişiler aynı meslekleri icra edebilmektedirler.

Aynı dili konuşan dindaşların komşuluğuna dayalı bu tür yerleşim birimleri zengin ile yoksulu yan yana barındırabilen bir kentsel düzen oluşturur. Varlıklı sarrafın, hali vakti yerinde tüccarın cemaatsel mahalleden çıkıp, kendi gelir düzeyindekilerin yoğunlaştığı "şık semtlerde" yerleşmesi, böyle zengin mahallelilerin oluşması için 19. yüzyılı beklemek gerekecektir. 18. yüzyılın sonuna kadar konsoloslukların ve Avrupa elçiliklerinin Müslüman kesime karışmamaları için tecrit edildikleri bir getto görünümündeki Pera, ancak sosyal başarının Batılılık ile eşanlamlı olmaya başlamasıyla cemaatsel mahalle halkının üst tabakalarını kendine çekmeye başlayacaktır. Cemaatsel mahalle düzeninden çıkıp Levanten semte katılmak muvaffak olmanın, başarının işareti olarak yerleşecektir.

Dini/etnik kimliğin mahallenin temelindeki ilke olması, sadece o cemaat mensuplarının tercihi değildir. Bu yerleşim düzeninin kökeni Osmanlı İmparatorluğu'nun başlangıcından beri nüfusa uygulanan sürgün ve yerleştirme politikalarına dayanır. "Osmanlı tarafından fethedilen bir şehirdeki nüfusun bir bölümü derhal sürgün edilir, bunun yarattığı boşluk ise başka yerlerden toplanıp getirilen halkla doldurulurdu."[18] Şehirleri işgal edilip sürgün edilenler arasında olduğu gibi, başka yerlerden getirilip yerleştirilenler arasında da Müslümanlar kadar gayrimüslimler de bulunurdu. Bu, Osmanlı'ya özgü bir nüfus ve yerleştirme politikasıydı. "(...) Osmanlı padişahları yeni fethedilen kentlere bir başka bölge, başka şehirlerden insanlar yerleştirme politikasını ekonomik ve/ya da politik nedenlerle bağlı olarak uygularlar. Bu politika Fatih Sultan Mehmet saltanatından öncelere kadar gider. İstanbul'a ve muhtemelen imparatorluğun başka şehirlerine yerleştirilen bu insanların kenti terk etme hakları yoktur; doğrudan padişahın kendisine bağlıdırlar."[19]

Sürgün edilen nüfus, yaşayacağı yeni şehirde yine dinsel/etnik mahalle esasına göre yerleştirilir. Ayrıca, 15. yüzyılda, sürgün edilen nüfustan genç kadınların kendi sürgün cemaatleri (sürgün taifesi) dışından kişilerle evlenme hakları bulunmadığını belirtmek gerekir. Ancak bu "yasa erkeklerin evlenmesi ile ilgili herhangi bir sınırlandırma getirmez."[20]

Belirtmekte yarar var; bu cemaatler de kendi kadınlarının cinselliğinin kontrolü etrafında yapılanmışlardır. Kadın cinselliğinin denetimi, tevazua dayandırılan "namus" kavramı cemaat yapısını taşıyan temel direklerden birisidir. Müslüman mahallesindeki cemaat, merkezi devletin bir uzantısı gibi işlev görür:

> Galata kadısına hüküm ki Süddei saadetime [kapıma] sureti sicil gönderüb Galata haricinde merhum Sultan (Cihan)gir (...) Camii mahallesi halkı meclisi ser'e gelüb mahallemizde Arab Fatı ve Narin ve Giritlü Nefise ve Atlu Ases dinmekle marufe Kamer ve Balatlu Ayni nam avretler yaramazlık ile meşhurlardır didiklerinde Arab Fatıya âdem gönderilüb davet olundukda gaybet idüb [ortadan kaybolup] sayirleri [diğerleri] gelüb muvacehelerinde cemati müslimin yaramazlarıdır deyu mahalle halkından müderris mevlâna Muhyid-

din ve Kâtib Mehmed ve İlyas ve Sinan Halife ve sair müslümanlar şehadet idüb ve sabıkan mezburenin ahvalini teftiş içün imam ve müezzin ve cemaat evi önünde varduklarında İmamımıza ve kadınıza ve şeriatinize lânet deyu şetm idüb [sövüp] ve bundan akdem kalafatcı mahallesinde bir namahrem ile basılub ve bundan gayri mezbure Arab Fatının evinde dahi namahrem ile basılub mahalli fesadı şenaatdir Evi satılub mahallemizden giderilmesini reca ideriz didiklerin bildirdüğün ecilden buyurdum ki hükmü şerifim varıcak zikrolunan avretlerin cebr ile evlerin beyi itdirüb kendülerin şehirden sürüb ve küfür söyliyan yeniçeri avreti dahi tecdidi iman itdirildikden sonra sonra eri gelince zindanda habs etdiresin. (1565 yılına ait kararname)[21]

Gayrimüslim mahallelere gelince, onlar "kirli çamaşırlarını" kendi aralarında yıkamaya özen gösterirler, yani idari sorunlarını mümkün olduğu kadar cemaatsel kurumlar dâhilinde halletmeyi tercih ederler, cemaatin içişleri konusunda Babıâli'ye seyrek başvururlar. Meselâ "her Yahudi mahallesinin kendi sinagogu olduğu gibi, mali işlerden sorumlu, ahlaki düzenin korunmasını"[22] ve ibadetin gerektiği gibi yerine getirilmesini denetleyen idarecilerden oluşan bir kurulu ("Maamad" ya da Parnassim) mevcuttur"[23]

Ancak, çoğunluğa ait olsun olmasın, cemaatsel yerleşim biriminde kadın cinselliğinin kontrolü bakımından mahalle sakini olmayan her yetişkin erkeğin varlığı bir tehdit oluşturur. Dolayısıyla Babıâli, burada da devreye girer ve semte" yabancı" bir erkeğin varlığını denetleyen önlemleri alır:

Galata kadısına hüküm ki Galatada ve Tophanede Rum ve Ermeni taifesinden niçeleri sakin olub peremeci [kayıkçı] ve bakkal hammal olub nice fesadlar eyleyüb yanlarına kalub kefilleri olmamağın firar idüb ol asıllar kefile virilmek lâzımdır deyu ilâm olunmagin anun gibi yerlü ve evlü olmıyub ergen olub halen haricden gelmiş olanlar Galata su başısı marifetile kefile virilmek emir idüb buyurdum ki... vardukda bu hususa bizzat mukayyed olub nayibine itimad itmeyüb Galata ve Tophanede anun gibi yerlü ve evlü olmayub ergen

olub halen haricden gelmiş olan Rum ve Ermeni taifesin Galata su başısı marifetile görüb her birisin kefile virdirüb anun gibilei kefilsiz kodurmayasın Amma mukayyed olub kefil bahanesile kimesneden bir akçe ve bir habbe alınmakdan ziyade hazer eyliyesin Söyleki ihmal olunmağla su başı ve nayibin ve sayirleri bu behane ile taifei mezbureden akçe aldıkda istima oluna sonra neticesi sana ayid olur Bilmedim ve işitmedim dimiyesin Arza muhtac olanı yazub bildüresin.(1596 yılına ait bir kararname)[24]

Bilindiği gibi ailesi olmayan bekârlar mahalle içinde değil de, daha çok "bekâr odalarında," "bekâr hanlarında," yani oturma alanlarının (*résidentiel*) dışında, ticaret ve iş merkezlerine yakın yahut kentin çevresinde barınırlar. Kentsel folklor, örneğin Karagöz oyunları, mahalleye sızan "yabancı"yı yakalayıp, gerekiyorsa sakinlerini de kışkırtarak mahalleyi "koruyan" "kabadayı" ya da "fedai" tiplerini bol bol işler.

Buraya kadar geliştirilen açıklamalardan çıkan sonuçlar şöyle sıralanabilir:

1 Osmanlı kentinde kadınların kontrolünden sadece aile ya da cemaat sorumlu değildir. Bu konu merkezi otoriteyi, padişahı da ilgilendirir. Böyle olması birey/devlet ilişkilerinin dayandığı mülkiyet yapısı ile uyumludur: Osmanlı toplumsal yapısında tüm toprak ve menkuller hukuken padişaha aittir. Padişahın özel mülkiyete el koyma hakkı (toprağın üzerindeki mallar hariç olmak üzere) 1826 yılına kadar yürürlükte kalmıştır.

2 Osmanlı şehrinde sokak, kamu alanı, şehrin görünür ve okunur mekânı, işaretleri bedenlere yükleyen, bedenlere taşıtan ve gene o bedenler tarafından sahneleyen bir semboller düzenine tabidir. Babıâli, görülmesini istediği nesneyi göstermek için, etnik/dinsel ve cinsel farklılık esasına göre ayrıştırdığı bu toplum üzerindeki kontrolünü ifade etmek için, kısacası istediği anlamları sergilemek üzere kişi bedeninden yararlanır, o anlamları kişi bedenlerine taşıtır, kişi bedenlerine "asar."

3 Bunu yaparken şehir mekânı, padişahın yaşadığı sarayın bir uzantısı gibi işler. Sarayın içi ise davranışların, kıyafet ritüellerinin ve iç dolaşımın son derece ayrıntılı bir düzenlemeye tabii olduğu bir mekândır. Burası, en ince teferruatına kadar ayrışmış kurallara itaat eden kıyafetlerin, onları giyenlerin görev ve işlevlerini, unvanlarını, uymaları gereken protokol içindeki yerlerini, hiyerarşideki sıralarını söyleyen, siyasi güçlerini yansıtan, yansıtırken yeniden üreten, sergileyen/tayin eden bir görsel dünyadır, bir gösteri dünyasıdır.

16. ve 17. yüzyıl seyyahlarının anlatılarında öncelikle kadınların ve azınlıkların kıyafetlerinin ayrıntılı tasviri yer alır. Bunlar şehirde yaşayan nüfus arasındaki farklılaşmanın yansımasıdır. Ayrıca bu anlatılar saray erkânı kıyafetlerine ve üniformalarına da geniş yer verirler.

Saray içinde ifa edilen görevler ince biçimde ayrışmış alt vazife ve faaliyetlere bölünürler, bunlardan her biri ayrı bir uzmanlığın adını taşır, onu uygulayanın özel bir unvanı ve saray hiyerarşisi içinde hasredilmiş bir yeri vardır. Batılı seyyahlar, himayesi altında oldukları prensler ya da kralları için kaleme aldıkları anlatılarda, Doğu'nun egzotizmini, tuhaflığını yansıttıklarını düşündükleri bu kıyafetleri tasvire muhakkak yer verirler. Bu kıyafet tasvirleri Doğu'yu ilgilendiren seyahatnamelerin, daha sonra da romantik şarkiyatçılığın vazgeçilmez temasıdır. Saray bahçelerinden sorumlu "bostancıbaşı," Topkapı sarayının farklı kapılarını tutan nöbetçiler, padişahın kahvesini yapan "kahveci," kahve servisini yapan "kahvecibaşı," su getiren "ibrikçibaşı," suyu döken "ibrikdar" ve nihayet vazgeçilmez figürlerden yeniçeriler ve haremağaları (siyah ve siyah olmayan haremağaları), hepsi ayrıntılı uzun tasvirlere ve çeşitli gravürlere konu olmuşlardır.

Osmanlı sultanları şehirde tanınmadan dolaşmak (tebdil-i kıyafet) istedikleri zaman bostancıbaşı kılığına ya da saraydaki bir başka görevlinin kıyafetine girerler, Mevlevi, Bektaşi tekke mensubu kılığına bürünürlerdi. Kanuni Sultan Süleyman'ın ve sadrazamı İbrahim Paşa'nın sipahi, II. Osman'ın bostancıbaşı, II Ahmet'in Mevlevi şeyhi gibi giyindikleri bilinse de, arşivler padişahların debbağcı, dokumacı ya da ayakkabıcı gibi giyindikleri-

ne dair bilgi vermiyorlar. Saray erkânı kıyafetine bürünmek padişaha kuşkusuz şehirde tanınmadan dolaşabilmenin yanı sıra "ayak takımı"na karışmama ayrıcalığını da veriyordu.

Bu bağlamda haremi, kıyafet ve mekân kullanımı denetiminden uzak, bir özgürlük, bir serbestlik alanı olarak düşünmek son derece yanıltıcı olacaktır. Harem bölümlerinin saray mimarisi içindeki genel konumu (hem padişahın hem de valide sultanın bölümlerinin hemen yanı başında bulunur) bir yana, bu bölüme giriş/çıkışı örgütleyen ritüel, haremin içindeki davranış tarzları, harem sakinlerinin her birine düşen rol, görev ve sıra gayet belirli ve katı kurallarca düzenlenmiştir; baskıcılıkla nitelenebilecek bir biçimciliktir söz konusu olan. Padişahın kendisi de bu kurallara uymak zorundadır. Örneğin hareme, her canı istediğinde giremez. İstisnai de olsa eğer fevri bir dürtüyle kadınlar bölümünü teşrif edecek olsa, ayağına gümüş çivili terlikler giyer, bu takunyaların çıkardıkları sesler sayesinde gelmekte olduğunu ilan ederdi. Bu durumda, sultanının ayak seslerini duyan harem kadınları ona rastlamak, yoluna çıkmamak için gerekli önlemleri almak zorundaydılar. Sultanla karşılaşmaları, saray dilinde "sultana çatmak," hem kibarlık hem de saygı kalıplarına uymamaktaydı, düşünülemeyecek bir davranıştı.[25] Dolayısıyla haremdeki herhangi bir cariyenin "tesadüfen" padişahla karşılaşması, sultanın bakışlarının haremdeki bir kadını, bir acemiyi bir rastlantı neticesi fark etmesi hemen hemen imkânsızdı. Padişah gece için kendine bir eş seçmek istediğinde, kızlar dairesine giderdi, ama orada ancak kızlarağasının ona sunmak üzere sıraya dizdiği kadınlar arasından birini seçebilirdi. Saray teşkilatının protokolüne uygun olarak mendilini seçtiği kadının önüne atarak tercihini ifade ederdi. Seçtiği kadın bir başka göz tarafından seçilmiş, kadınlarağasının ona o sırada uygun bulmuş olduğu birisi olurdu.

4 Babıâli'nin ısrarla sergilemek istediği işaretler için araç olarak bedenleri ve kılık kıyafetleri seçmiş olduğu, bu bedenlerin kent içindeki hareketlerini, dolaşımlarını seçmiş olduğu anlaşıldığında, Osmanlı devleti için gözle görünen yanıyla mekânın ne derecede önem taşıdığı ortaya çıkar. Sarayda ve sarayın bir uzantısı olarak şehirde sahnelenen bütün bu gösterinin nihai amacı, me-

kânı merkezi yönetici için saydam hale getirmektir. " Hükmeden olmak görebilmek, görme kabiliyetine haiz olmak demektir. Efendi olmak (...) görmektir. Despot kara cahil olabilir, ayyaş ya da hasta olabilir, ama görme kabiliyeti tam olmalıdır. Göremek, boyun eğmeğe mahkûm olmaktır. Fertlerin daima körü körüne itaat etme durumunda oldukları despotik rejimlerde, kör olmak boyun eğmenin sembolü, en belirgin vasfıdır."[26]

Ve de merkezi yöneticinin işte bu görme kabiliyeti –ki baktığı alanın, gördüğü mekânın mutlak saydamlığını ister– tek yönlüdür, ona bakılmasını kabul etmez. Sultan, görülmemesi gereken, diğerlerinin bakışının değmemesi gereken kişidir. Onun iktidarı görmekten ve de görülmemekten türer. Saray bahçelerinde ya da şehirde gezintiye çıktığında (sefere ya da avlanmaya giderken) padişahın geçtiği yolların kenarına yelken bezinden yapılma ve "sokak" adı verilen bezler gerilirdi, "çadır eteği" de denilen bu perdeler sayesinde tebaanın kendisini görmesi engellenirdi. Boğaz'daki yalılarından birine gitmek üzere saltanat kayığına bindiğinde de kendisi halka görünmez, onun yerine "tülbend ağası" elinde tuttuğu saltanat sarığını gösterip tezahürat yapanları selamlardı.

5 Babıâli'ye has bu görme/görülmeme ve kentte mutlak saydamlık yaratma prensiplerinden türeyen düzende merkezi irade için önemli olan, kontrolünü sergileyecek, görünür kılacak sembolleri üstlerine, esvaplarına asacak din ve cins temelinde farklılaştırılmış bir tebaa kitlesidir.

Kadınların Kentsel Varlığının Yönetimi: Teokratik Osmanlı ile Laik Türkiye Arasındaki Kopuşların ve Süreklilik Çizgilerinin İzlenebildiği Bir Alan

Dikkat edilirse bu yazıda Osmanlı merkezi yönetimini şehirdeki kadın varlığını denetlemek üzere kurallar koymaya götüren nedenler sayılırken bu devletin teokratik, İslami niteliğine hiç değinilmemiştir. Gerçekten de kadınların kentsel/mekânsal yaşam koşulları söz konusu olduğunda, kı-

yafetlerine ve şehirde nasıl davranacaklarına dair ayrıntılı denetimi doğrudan İslama bağlamak büyük bir hata olur. Bu yapıldığı takdirde, meselâ 18 Şubat 1982 tarihli, sonuna dek laik olmakla övünen –ve meşruiyetini büyük ölçüde İslami bir devlet kurma hülyasındaki köktenci akımlara karşı durmaktan alan– bir askeri yönetim tarafından tebliğ edilen bu kararnamenin özünü kavramak imkânsız olur. Bu kararname, kamu kesiminde çalışan kadın memur ve işçilerin kıyafetini, dış görünümünü düzenlemektedir:

> "Kadınlar: elbiseleri temiz, düzgün, ütülü ve sade, ayakkabı ve çizmeleri topuksuz ve cilalı olacak; baş örtülmeyecek, saçlar taranmış ya da topuz yapılmış olacaktır. Tırnaklar kısa kesilecektir."[27]

Kuşkusuz burada ifade bulan iradenin sınırsızca normatif ve emredici oluşunu kararı tebliğ eden hükümetin askeri niteliğiyle ilişkilendirmek mümkün. Ancak devletin, bu kararda da, iradesini sergilemek üzere bedenlerden yararlandığı gözden kaçırılmamalıdır.

Bu kararnamenin hedefi, muhafazakâr İslamcı kesimlere yakınlığın işareti sayılabilecek kıyafet özelliklerini kamusal alandan silmektir (iş mekânında ya da yakınında baş örtmek yasaklanmıştır). Buna karşılık bu kararname, 16. ,17. ve 18. yüzyıl fermanlarıyla karşılaştırıldığında Osmanlı'nın buyurduğunun aksini emrettiği görülür. Öyle ya, Osmanlı kararnameleri İslam yasalarına uyulmasını sağlamak üzere kadınların örtünmesini öngörürken, 1982 kararı, kent kadınlarının başının örtülmemesini sağlamaya çalışır. Değişmeyen, eskiden olduğu gibi devam eden ise, bireyin merkezi iktidarla olan ilişkide aynı yerde duruyor olmasıdır.

Dolayısıyla, eğer kadınların kentsel varlığını denetleme biçimleri konusunda teokratik Osmanlı uygulamasıyla laik Türkiye Cumhuriyeti'nin uygulaması arasındaki esas farkın dine, İslama dayandığı varsayımında ısrar edilirse (İslami devletle laik devletin karşıtlığı varsayımı...) bir yandan iki düzen arasındaki devamlılığı sağlayan çizgiyi anlamak mümkün olamaz, diğer yandan batılılaşma sürecinin getirdiği kopuş noktalarını görmek olanaksızlaşır. Oysa kadınların toplum nezdindeki sembolik/muhayyelesel (*imaginaire*) statüleri, bu sürecin baş davalarından biridir, muhafa-

zakâr (İslami) akım ile "modernist," "batılılaşmacı" akımlar arasındaki zıtlıkların temsil edildiği alandır. Bu karşıtlık dramın oynandığı sahnedir. Aslında bu iki akım arasındaki temel çatışma başka bir konuyla, ekonomi ve siyasetle ilgilidir. Ancak hem batılılaşmacı hem geleneksel akımlar toplum hakkındaki genel tercihlerini siyasi ve ekonomik bir söylemle kanıtlamak yerine kadınların kent mekânındaki varlığı konusunda tavır koyarlar. Kadın meselesi hakkındaki pozisyonlarını, ne tür genel bir toplumsal düzen istediklerinin bir kısa ifadesini, genel siyasi yönelimlerini özetleyen bir amblemi, bir logoyu yansıttıkları ekran olarak kullanırlar. Kadın kıyafeti konusunun karşıt toplumsal tercihlerin (siyasi, iktisadi, kültürel) sergilendiği bir projeksiyon ekranı olarak işlemesi Osmanlı/ Türkiye tarihini iki buçuk yüzyıldır boydan boya geçen bir devamlılık çizgisi oluşturmaktadır. Bu çelişkili batılılaşma sürecinde dikkati çeken bu devamlılık çizgisi kuşkusuz hâlâ işlerliktedir. Cumhuriyet tarihinde ve günümüzde karşıt akımlar, siyasi düzen ve genel toplum şekli hakkında sahip oldukları farklı tercihlerini, kadın kıyafetiyle (türban meselesi), namus meselesiyle (zina kanunu teşebbüsü) ilgili kararlar, kararnameler ve medyatik mesajlarla ifadeye devam etmektedirler.

Bir toplum tercihinin aynası olarak kadın bedeni

Peki, 19. yüzyılda dönüm noktasına varan batılılaşma süreci içinde karşı karşıya gelen bu "gelenekçiler"le "modernist"lerin kimlikleri neydi ve onları hangi gerekçeler harekete geçirmekteydi?

Tanzimat'tan Türkiye Cumhuriyeti'ne (1838-1923)

Bu iki akımın ideologları ve sözcüleri ortak bir zeminden yola çıkmışlardır: devlet.

Her iki grup da devlete, devlet kurumlarına mensuplardan oluşur, devletten geçinir ve devlete karşı sadakatte kusur etmez. Memurlaştırılmışlardır. Bir grup askeri ve sivil bürokrasiyi, diğeri de "ulema"yı, İslam yasasının uygulayıcılarını temsil eder. Her iki akım için de Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi devlet kurumlarının zayıflamasına, iyi işlememesine bağlıdır. Ancak bu zayıflamanın sebeplerini başka başka yerlerde ararlar.

Biraz şematik şekilde ifade edilecek olsa denebilir ki, bir kesim için bu durum İslami kurallardan uzaklaşılmasının sonucu, İslama saygı gösterilmemesinin neticesi iken, diğerleri için devlet kurumlarının bozulması, beceriksizlik, kayırmacılık, keyfîlik, rüşvet gibi nedenlerden türer.

Ancak muhafazakâr akımın tabanı olan halk kesimlerinin itirazı, Osmanlı'yı Batı'ya yaklaştıran yenilikçi reformlara muhalefetleri, din/devlet iç içeliğinin bitmesinden sonra da, bugüne kadar devam edecektir. Batılılaşma, 19. yüzyılın küçük ticaret erbabının gözünde, esnafın, geleneksel mahalle sakininin inancında cemaatin yerel/mekânsal yapısını oyan bir tehdidi temsil eder. Tanzimat ile birlikte alınmaya başlayan idari, hukuki, ekonomik ve eğitimle ilgili önlemler, onlara göre piyasa mekanizmasını güçlendirmektedir, pazar ekonomisinin özerkleşmesini hızlandırmaktadır, uzun süredir can çekişen eski düzenin sonunu ilan etmektedir. Yok olmaya yüz tutmuş olan, fetih ve haraç yoluyla elde edilen kaynakların yeniden dağıtımına dayanan, savaşçı Osmanlı toplum düzenidir. İstanbul'da yaşayan dar gelirli bütün bir halk kesimi için bu, Osmanlı "eli açıklığı"nın sona ermesi demektir. Gerçekten de, Osmanlı üst sınıflarının gösteriş (*ostentatoin*) tüketiminde, kölelerine –azad edilmiş olsalar da, efendilerinin evinin dışında ikamet etseler de–, askerlerine, muhafızlarına, çeşitli hizmetkârlarına cömertçe yaptıkları yardımlar önemli bir yer işgal eder. Halide Edip hatıratında,[28] büyükannesinin, artık eski servetinin tükenmiş olmasına rağmen, Ramazan şaşaasını eski günlerdeki gibi sürdürmek, evin eski hizmetçi ve kölelerine dağıtılmak üzere kışlık erzak ve reçel hazırlatmak için nasıl çırpındığını anlatır. Bir 19. yüzyıl seyyahı olan Adolphus Slade[29] de sokaklara konulan pilav kazanlarını ve gelip geçene yiyecek dağıtıldığını anlatır. Pazar ekonomisinin yaygınlaşması anlamıyla batılılaşma işte bu cemaat örgütlenmesinin temelini baltalamakta, yardım/destek/dayanışma mekanizmalarını tehdit etmekte, şehir mekânının güç ve varlıklılık kıstaslarına göre dağılımına yol açmaktadır. Eskiden "mahallede" yaşarken yardımseverliğine güvenebileceğiniz yönetici sınıftan zenginler artık mahalleyi terk etmiş, birçok farklı dil konuşulan, farklı dinlerin iç içe yaşadığı, yeni moda "batılı" semtlere taşınmışlardır. Piyasa mekanizmalarının serbest bırakılması, kârları, verimlilikleri, rekabet koşulları büyük ölçüde devletin koyduğu kurallarla belirlenen "esnaf" için, doğrudan

ekonomik ve mesleki açılardan da bir tehdit oluşturmaktadır. Onların gözünde Batı-karşıtlığı bir var olma/ yok olma meselesidir. Ve bunu kadın kıyafetiyle ilgili muhafazakârlıklarıyla ifade ederler.

Gelenekçiler, kadınların yaşam statüsündeki herhangi bir değişikliğin şehir mekânına yansımasına muhalefet etmeyi kendi siyasi/sosyal tavırlarının bayrağı yaparken, devlete yakın elitlere mensup batılılaşma yanlıları da, kadınlara yeni, gerçek bazı haklar (eğitim, aile içi konum, boşanma gibi konularda) tanınmasını, uğruna mücadele ettikleri ana konulardan biri, ayırt edici vasıfları haline getirirler. Bu da onları kendi tavırlarının sembollerini –yani reformcu sembolleri– muhafazakârlarla paylaştıkları ekrana yansıtmaya (projeksiyon anlamında) yöneltecektir; kadın kılık ve giysileriyle şehirde var oluş tarzlarına dair pozisyonlardan oluşan ekrana.

Öyle ki, 19. yüzyılın sonuna doğru, Paris modası İstanbul ve Selanik gibi büyük şehirlere gizliden gizliye girerken, üst sınıf kadınları yeni buluşlarla bu modanın unsurlarını ustaca içerecekler ve Osmanlı giyim tarzını altüst etmeksizin uyarlayacaklar, bu uzlaşmanın ürünü yeni kıyafetler türeteceklerdir. Diğer yandan "modernist" elitler basın ve edebiyat yoluyla Türk aile yapısını, çok eşliliği (poligami) tartışma gündemine taşıyacaklardır.

Çoğu yönetici elitler arasından çıkan (Genç Osmanlılar, Jön Türkler) bu 19. yüzyıl sonu erkeklerinin reformist ve hümanist dünya görüşleri, toplumsal yasaklar yüzünden eğitim düzeyi düşük kalmış, kendi çevrelerinden kadınları yadırgayacaktır. Kültürlü, iyi eğitilmiş ve "medeni" şekilde davranılan kadınların, çocuklarını daha iyi yetiştirebileceğini, daha iyi anne olabileceğini, daha çağdaş bir dünya görüşüne ayak uydurabileceğini düşünürler. Bu yaklaşım, kadınların batılılaşma sürecinde donuk bir biçimde araçsallaştırıldıkları anlamına gelmez. Reformistlerden bazılarının söylemleri ve aralarından birkaçının davranış biçimi samimi bir arzuyu da dile getirir; genel olarak kadınlar için daha az aşağılayıcı, biraz daha eşitlikçi bir statünün özleminde olduklarını gösterir:

> "Kadınlarımız bugün, 19. yüzyılda bile yaşamıyorlar, hayatları bir dizi farklı köleleştirilme aşamasından başka bir şey değil. Duyguları ve düşünceleri, ilkel kabilelerinki kadar ilkel.

> Bizde kadınlar kocalarına "efendi" derler. Oysa bu, bir kölenin sahibine seslenirken kullandığı bir ifadedir. Yeter! Cahil kocaların önyargılarına darbe indirmenin zamanı geldi. Aslında bu kocalardan umudu kesmek lazım; çünkü aslında kadın haklarını kendiliklerinden savunmaları gereken noktaya kadar yükselmelerini beklemek zaman alacaktır. Zaten iş onlara kalsa, dini kuralları çiğnemekten, içlerini boşaltmaktan ve karılarını köle gibi kullanmaktan vaz geçmezler. Haykırışlarımız, kadınların da insan oldukları anlaşılıncaya kadar yükselmelidir."[30]

Bu sırada kadın belleri incelmekte ve karınları ithal malı korseler içinde düzleşmektedir; geleneksel kıyafetlerden çok fazla uzaklaşmamak için Batı modasına uygun biri bir türlü pliseli bir etek, öteki de onun üstüne giyilen ve sokakta yürürken çarşafın ucu açıldığında görülebilecek şatafatlı bir kumaştan ikinci bir etek üst üste giyilmektedir. Bu gelişmelerin yanısıra da gazetelerde Türk ailesinin ilkelliği,[31] çokeşliliğin eleştirisi, kocanın mutlak otoritesi ve hodbinliği, buna tekabül eden, zevcenin çocuksuluğu, işe yaramazlığı gibi konularda yoğun tartışmalar yer almaktadır.

> "Hanımefendiye (zevceye) gelince, altı ya da yedi yaşlarındayken onu giydiren, yediren bir lalanın ellerine teslim edilmişken, on beş, on altı yaşına geldiğinde lala ortadan çekilir ve yerini koca alır. Zamanı olsun olmasın, bu hanım eğer karnını günde sekiz çeşitli etle doyuramaz ve kocası ona, yılda iki ya da üç kez yeni elbiseler almaz da onu benzerlerinin yanında mahçup duruma düşürürse, güzel başına takmak üzere mücevher niyetine birkaç gram taş ve maden bulamazsa, değil bir koca, bir insan bile sayılmamaktadır."[32]

Öte yandan, modernistler ile muhafazakâr akım arasında kadınların özgürlüğü için alınması gereken gerçek önlemler konusunda ciddi farklar olsa da, modernistlerin de karşıtlarının ahlakçılığından çok farklı düşündükleri söylenemez. Öyle görünüyor ki, kadınların kontrolü meselesi onların gözünde de Osmanlı kimliğinin önemli bir parçasıdır. Zira bu

kimliğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçekten tehdit altında olduğunu gördüklerinde kadın konusundaki reformist tutumlarından acilen vaz geçip, daha muhafazakâr bir konuma geri çekilmekte tereddüt etmezler. Ve bu geri adım, gene kadın kıyafetleri ve kadınların şehir mekânında ayrımcılığa tabi tutulmasıyla sahnelenir. "Örneğin, İttihat ve Terakki Cemiyeti Komitesi'nin bütün o ilerici eğilimleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya bulunduğu anlaşılınca askıya alındı. Enver Paşa, Çanakkale kumandanına, kızlarının Boğaz'da güneşlendiğini görünce işten el çektirdi ve 1917'de kadınların kamu alanında giyecekleri eteklerin boyunu tartışmak üzere bir komite kurdu."[33]

İttihat ve Terakki Komitesi'nin 1917'deki bu, "kadın kıyafeti aracılığıyla yasama" çizgisini devam ettiren uygulamasından şu iki tespite varılabilir: 20. yüzyıl başlarındaki sivil ve askeri elitler 16., 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı bürokratlarından farklı olsalar da, meşruluk kaynağını sadece ve sadece kendinde gören Osmanlı devlet geleneğiyle devamlılık içinde hareket etmişlerdir. Bazı cumhuriyet reformlarının da aynı çizgi üzerinde yer aldıkları gözlenebilir. Bu tür reformlarda göze çarpan bu özellik kadınların durumuyla ilgili olarak hem bir belirsizlik hem de ikili bir görünüm sergileyecektir: bir yandan kadınların aile içindeki durumlarını iyileştirmeyi hedefleyen yeni, gerçek haklar getiren hukuki değişiklikler getirirler, diğer yandan da etek boylarına ya da kamusal alanda güneşlenmeye karışmakta ve bu konuları yasayla düzenleme yetkisini kullanmakta bir sakınca görmezler.

İşte bu ikinci özellik, reformistlerin de kadın bedenini, eskiden bulunduğu yerde muhafaza ettiklerini ve kendi görüşlerini sergilemekte bir tür ilan tahtası gibi kullandıklarını göstermektedir. İmparatorluğun varlığının tehlikede olduğu bir sırada kadınların etek boylarıyla uğraşmaları, yenilikçi tavırlarında pek yol alamadıklarının işaretidir.

Türkiye Cumhuriyeti, 1923....

1923'ten sonra Türkiye Cumhuriyeti tarafından kabul edilen genel reformlar –yani kadınların durumuyla ilgili olmayanlar da dâhil olarak– bu ikili özelliği uzatan bir çizgide yer alacaktır. Kadınların sosyal statüsü ile ilgili reformlar ise (seçme ve seçilme hakları, çalışma, okuma imkânları) bir yandan

kadın özgürleşmesinin (*emancipation*) anayasal ve hukuki temellerini inşa ederken, diğer yandan da kadın konumunun çok ötesine giden siyasi tavırların ilan tahtası olarak işlemeye devam edeceklerdir. Eskiye göre fark, artık bu ilan etme işinin yalnızca kıyafet üzerinden değil, gerçek hukuki ve siyasi haklar üzerinden yapılmasında aranmalıdır. Öyle ki, 1924'te eğitim sistemini laikleştiren yasa, kız ve erkek çocukların eğitimden eşit şekilde yararlanmalarını sağlayacak koşulları yaratır. 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'ndan uyarlanan Medeni Kanun çokeşliliğe son verir ve kadınlarla erkeklere aile içinde eşit haklar tanır. Bu yeni haklar arasında çarşafın kaldırılması ve siyasi hakların (seçme ve belediye meclisleriyle millet meclisine seçilebilme hakları) tanınması, Türkiye devletinin kadınlara özgürlüklerini verme yönündeki uygulamasının değişik yönlerine ışık tutmakta özel bir yere sahiptir.

Ş. Tekeli, Mustafa Kemal'in 1925'te tek muhalefet partisinin (Terakkiperver Fırka) kapatılması üzerine Batılıların onu bir diktatör gibi davranmakla suçlamaları karşısında, daha ilerici, demokratik ve batı yanlısı bir imaj yaratabilmek amacıyla kadınların siyasi hakları kozunu nasıl kullanmış olduğunu gösterir. Tekeli, bu hakların tanınma tarihinin çok daha erken olabileceğini, zira Meclis'in bu yasaları geçirmeye uygun bir yapıda olduğunu ileri sürmektedir. Ne var ki, söz konusu yasaların geçirilip kadınların seçimlerde aday olma ve oy verme haklarına gerçekten kavuştukları tarihler (1930'da yerel seçimler, 1934'te genel seçimler) Atatürk'e, kendisine parlamenter rejimin tek partili olması nedeniyle yöneltilen eleştirilere cevap verme, bir "führer" olmadığını gösterme imkânı vermiştir.

Bir kez bu haklar tanınınca, 1935'te, on sekiz kadın milletvekili seçilecektir. Meclis'te kadın oranı o yıl % 4,5'dur. Oysa tarihin en sert *sufragette* hareketlerinden birini yürüttükten sonra İngiliz kadınlarının 1918 ile 1935 arasında parlamentoda elde edebildikleri temsil oranı % 0,1 ile % 2,5 arasında değişmektedir. Aynı yıllarda Fransız kadınları henüz oy verme hakkına sahip değildiler, bu hakkı ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra edineceklerdir. Buna karşılık Türkiye'de kadın temsilcilerin sayısı, bir daha hiçbir zaman, Mustafa Kemal'in kurduğu Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek parti olduğu dönemde eriştiği düzeye ulaşmadı. 1946 yılına kadar bu parti ülkeyi parlamentoda muhalefet olmaksızın yönetti. Ellili yıllardan iti-

bazen otoritelerin kadınlara karşı tavrı, siyasi iktidarın batılı ve demokratik yanını vurgulama işlevini biraz kaybetmesi nedeniyle değişti.[34]

Bu reformların taşıdığı sembolizm bazı tarihçileri reformları Kemalist rejimin yüzeysel adımları arasında saymalarına yol açmıştır. Bu bakış açısına göre "üstyapı" reformları olması, "radikal olmadıkları," yalnızca "sembolik," "köksüz" ve "etkisiz" oldukları anlamına gelmektedir. Ancak, bu yazı boyunca Türk/Osmanlı devletinin sembolik uygulamaları üzerinde bu denli ısrar edilmişse bunun nedeni, bunların "yüzeyselliğine" değil, aksine Osmanlı/Türk devleti için "temsil" (*représentation*) meselesinin önemine, işleme tarzına dikkat çekmek, bunları irdelemek içindir. Ve bu "temsil" dinamiği içinde kadınların yerini açıklamaktır. Bu bakış açısından hareket edildiğinde "sembolik" kavramı yüzeyselliği çağrıştırmaz, 19. ve 20. yüzyıllarda Türk/Osmanlı reformizminin kendini sahneye koyma tarzını, kadınlara başrolü veren "tarihsel zorunluluk" (*nécessité historique*) düzeyini söyler.

Reformların "yüzeyselliğini" vurgulayan yaklaşımlar çerçevesinde ileri sürülen bir diğer görüş ise, kadınlara haklarının "verildiği"ni ileri sürer. Bu görüş, Türkiye'de kadın talep ve mücadelelerinin onlara "verilen" hakların gerisinde kalmış olduğunu, "edindikleri" yeni statüyü sağlamak için bir kadın isyanından, tabandan gelen bir baskıdan, bir başkaldırıdan söz edilemeyeceğini ileri sürer. Ancak bu durumu açıklamak için ileri sürülen gerekçeler kadınların Osmanlı devlet geleneğindeki yerini ve üzerlerindeki sosyal kontrol tarzının özgüllüğünü gözden kaçırırlar. Örneğin Şirin Tekeli'ye göre, Türkiye'de kadınları hedefleyen reformlar Osmanlı İmparatorluğu'nu dünya kapitalizminin üretim tarzına ve teknolojisine dahil etmek isteyen modernistlerin Batı'dan ithal ettiği bir dizi "üstyapısal" reformun parçasıdır. Bu sav tamamen yanlış değildir. Ancak, yazarın gözden kaçırdığı nokta, reformcularının ithal etmede başarısız kalmış oldukları kapitalist modelin temel taşıdır, yani devletin sivil toplumun özerkliğini ve meşruluğunu tanıması ve mekanizmalarının serbestçe işlemesine izin vermesidir. Ve de Osmanlı devleti kendi yarattığı sosyal kontrol mekanizmalarından başka herhangi bir denetim mekanizmasına meşruiyet tanımadığından, bireyler ve bedenlerinin temsili, bedenlere ne giydirileceği mesele-

si daima devlet otoritesi alanına giren bir mesele olarak kalır. Sonradan da aynı yapı korunduğu için, tanınan yeni haklar ve roller çerçevesinde kadınların statüsü, devletin siyasi tavrını ortaya koyduğu ayrıcalıklı bir alan olmayı sürdürecektir.

İslam. Hangi İslam?

Osmanlı yapısında devletten kaynaklananın dışında hemen hiçbir meşru sosyal kontrol bulunmaması, bizi burada ilgilendiren mesele açısından önem taşıyan bir başka sonuç daha doğurmuştur: İslamın dini kurumlarının, din adamlarının doğrudan doğruya devlet aygıtının bir parçası olması, tamamen devletle bütünleşmiş, adeta devletin içine gömülü olması... Müslümanlık zaten devlet aygıtı ile dinsel hiyerarşi, dini temsil edenler arasında organik, yakın ilişkiler bulunmasını öngören bir anlayışa sahiptir. Ancak Osmanlılarda bu ilişki çok daha ileri gider. Dini hiyerarşi doğrudan doğruya devlet aygıtının bir parçasıdır. İslami bir elit oluşturmak ve eğitim sistemini bu elitin kontrolüne teslim etmek, Osmanlı devletinin dini hiyerarşiyi "memurlaştırmak" için bulduğu en iyi çözümlerden biridir.[35]

Örneğin, "kadılar" ve şehir yönetiminin öbür yetkilileri, aldıkları eğitim sonucu dini yasalardan gerekli ilke ve kuralları çıkartmayı bilen, bu yoldan hukuki sorunları çözen ve şehrin gündelik sosyal hayatının aksamadan işlemesini sağlayan din adamlarıdır. Sosyal kontrolü sağlamakla görevlendirilen ve görünüşte bürokratik bir kadronun bütün özelliklerine sahip olan bu dini kadro, aslında devlet kontrolünün dışında değildir. Onun bir uzantısı ve doğrudan bir ifadesidir. Osmanlı'nın resmi dini olan Sünni-Hanefi mezhebinin, devletten bağımsız, kendine özgü kontrol mekanizmalarına sahip olduğu söylenemez.

Devlet aygıtının içine gömülü olan bu dini kadronun özerk bir kontrol yetkisine ve gücüne sahip olmaması kadınların durumu üzerinde çok önemli sonuçlar doğurmuştur:

1 Dini kontrol, bunun kurumları ve işleyiş mekanizmaları, devlet kontrolünün bireye (dolayısıyla kadınlara) uzak olduğu kadar uzak ve dışındadır. Yerel merciler (mahalle imamı, müezzin, et-

nik ve dini temelde örgütlenmiş mahallenin kendisi) bu kontrolü ancak devletin onlara tanıdığı yetki ve meşruiyet derecesine yaslanarak ifa ederler. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlıdan miras kalan iradecilik ve otoriterliğe sırtını dayayarak kendini laik ilan ettiği andan itibaren, dini hiyerarşiyi ve dini faaliyetleri, onları besleyen, meşrulaştıran temelden yoksun bırakmıştır. Devlet kontrolünü ifa etmek için dini seferber etmekten vazgeçince, dinin sosyal ağırlığını önemli ölçüde azaltmış, din, dayanağını kaybedince resmi kültürel değerler sıralamasında gerilemiştir. (Ancak bu, dinin ortadan kaybolduğu, kaybolacağı anlamına gelmez. Piyasa mekanizmalarının serbestleşmesinden ve yaygınlaşmasından zarar gören gruplar, cemaat ve din temelinde örgütlenmiş yerel topluluklar din adına uyguladıkları kontrolü ve sosyalleşmeyi sürdüreceklerdir. Türkiye'nin dünya pazarıyla bütünleşmesi ve kentleşmesi bu toplulukların ekonomik temelini daraltan eğilimler olmuştur. Bu dengeler muhafazakâr bu grupların da diğerleriyle ekonomik rekabete girip, globalleşmeyle bütünleşmesine kadar sürmüştür.)

2 Osmanlı döneminde merkeze bağlı bu dinsel kontrol, toplum içine nüfuz eden, kök salan farklılaşmış kurumlar, mekanizmalar yaratamamış, sosyal bünye içindeki yansıması zayıf kalmıştır.

3 Bu kontrol doğrudan bireyin kendisinin dolayımından geçmek zorunda değildir. Osmanlı İslamı, yani Sünni-Hanefî mezhebi bireyin dini kural ve emirleri içselleştirmesini öngörmez. Bireysel din pratiği kişinin mahremiyetinde tanrısal bir merci ile diyaloga girmesini, bir hesaplaşma bilinci geliştirmesini emretmez. Dini eğitim ve kontrol bireyi denetleyenin kendisi, kendi bilinci olmasını gerektirmez. Kontrolün dayanağı devletin otoritesi kadar dışarıdandır. Resmi Osmanlı İslamı'nda kişisel bilinci ürperten, gözetleyen herhangi bir Kâbil gözü yoktur. Yahudilikte olduğu gibi intikamcı bir Tanrı'dan hesap sorulması ya da Katolik pratiğinde olduğu gibi sürekli Tanrı'ya hesap verilmesi geleneği mevcut değildir. Bu İslamda günah çıkarmaya benzer bir adet

bulunmaz. Bu resmi, bürokratik dinin kurumları ve söylemi "psikolojik" bakış geliştirmez, ruhaniliği (*spiritualité*) beslemez. Belki de "Bektaşilik," "Mevlevilik" gibi çeşitli suni tarikatların –ki ruhani bir arayışın da ifadesidirler– bu denli çoğalması da resmi Osmanlı Sünni Hanefi mezhebinde bu boyutların az işlenmiş olmasıyla açıklanabilir. Tanrıyı, "(hayat) nefesini," bireyin içinde, bazen kendinden geçerek de arayan bu mistik akımlar, devlet aygıtına gömülü merkezi kurumların dinsel söylemindeki ruhanilik, içerdenlik (*intériorité*) eksikliğini kapatmayı amaçlıyorlardı.

İşte bu elemanlar, dini emirlerin göreli olarak az içselleşmiş olması, Türk kadınlarının yeni hayat tarzlarını benimseyebilmeleri konusunda işini kolaylaştırmıştır. Gerçekten de, "dışsal" zincirlerinden birçoğu yeni hukuki, siyasi reformların yardımıyla ortadan kalkınca, kadınların "içsel zincirlerinden" kurtulmak uğruna iç dünyalarında derin duygusal kavgalar vermek zorunda kalmamış oldukları ileri sürülebilir. Her şey, sanki Türkiye Cumhuriyeti'nin tanıdığı yeni hukuki, mesleki şartlardan yararlanmalarını engelleyen ve din geleneğinden kaynaklanan hiçbir önemli duygusal, psikolojik, bilinçaltı tortu ve engel yokmuş gibi gelişti. Din devletten aldığı meşruiyeti kaybedince her şey sanki yerel, cemaat içi kontrol de ortadan kalkmış gibi, dini emirler hafiflemiş, dinden geriye, kadınları yeni rollerini benimsemekten, toplum içinde başka yerlere gelmekten alıkoyan ve dinsel söylemden miras kalan hiçbir duygusal kalıntı, bilinçaltına işlemiş izler kalmamış gibi olup bitti. Bunu söylerken, söz konusu kadınların kendilerini geleneksel modellerden kurtarmak için hiç çaba harcamadıklarını ileri sürmüyorum. İddiam sadece, Osmanlı İslamı'nın onları "içerden," derinden, psikolojik yönden ele geçirmeyi önemsememiş olmasının, kadınların kendilerini dinden daha kolay kurtarmalarına yardımcı olduğudur. Türk kadınlarının şansına, meşruiyetini Osmanlı devletinden alan bir söylem olarak İslam, otoritesini, kurallarını sergilemek için kadın bedenlerinden yararlanmış, ama din olarak İslam bu bedenleri savlarıyla yoğurmayı ihmal etmiştir diyebiliriz.

Notlar

1 Zikreden Afet İnan, *L'émancipation de la femme turque*, Unesco, 1962, s. 35-36.
2 Ahmet Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1930.
3 Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul, 1935. S. 40.
4 *A.g.e.*, s. 41.
5 Ahmet Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1930, s. 175.
6 Bkz. A. M. Moulin, P. Chuvin, *Lady Mary Montaigu. L'Islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIII e siècle*, Maspéro, Découverte dizisi, Paris, 1981.
7 "Bu kadınlar pek alımlıdır, hemen hepsi, kocalarının zar zor ekmek bulmasına bakmadan brokar (kabartmalı kumaş) giymek ister. Çok da tembeldirler, bütün günü bir sedire oturmuş, hiçbir iş yapmadan, ya da mendillere çiçek işleyerek geçirirler (...) Bu büyük atalet onları yozlaştırmış ve akıl ve fikirlerinin sadece yeni eğlenceler bulmaya yönelmesine yol açmıştır," Jean Thévenot, *Voyage du Levant* (Yayına hazırlayan ve girişi kaleme alan: Stéphane Yerasimos), Maspéro, Paris, 1980, s. 124. Thévenot bir 18. yy seyyahıdır.
8 Bkz. Nicolas de Nicolay, *Les Navigations et Pérégrinations faites en Turquie*, 1576. Philippe du Fresne-Canaye, *Le Voyage du Levant*, Ed. Ernest Leroux, Paris.
9 Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul, 1935.
10 Ahmet Refik, *Hicri, a.g.e.*
11 Bkz. Avram Galante, *Histoire des juifs d'Istanbul*, İstanbul, 1941, Hüsn'ü Tabiat yayınevi.
12 Ahmet Refik, *Hicri On Birinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931.
13 Charles White, *Three Years in Constantinople or Domestic Manners of the Turks in 1844*, Londra, 1845, Cilt III, s. 196.
14 16-17 Haziran 1502 tarihli kararnameden. Zikreden N. Beldiceanu, *Recherches sur la ville ottomane au XVI e siècle*, Ed. Maisonneuve, 1973, Paris, s. 199.
15 Şerif Mardin, "Super Westernisation in Urban Life in the Ottoman Empire in the last quarter of the nineteenth century," P. Benedict, E. Tümertekin, F. Mansur (der.), *Turkey. Geographical and Social Perspectives*, Leiden, I. Brill, 1974, s. 412.
16 Halil İnalcık İstanbul'daki belli başlı dini azınlıkları altı grupta toplar: Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Galata Frenkleri, Karamanlar, Galata Rumları. Bkz. Halil İnalcık, "Istanbul," *Encyclopedia of Islam*, New ed., cilt IV.
17 17. yüzyılda yaşamış Eremya Çelebi Kömürcüyan, Türkçe konuşan ve ibadet eden dolayısıyla Rumca bilmeyen bir Rum kolu olan Karamanların bile yüzyılın sonuna doğru geleneksel bir Rum mahallesi olup Rumlara ait evlerin ve bir patrikhane okulunun bulunduğu Fener (ve Kumkapı) mahallesine taşındıklarını yazar.
18 Beldiceanu, *a.g.e.*, s. 36.
19 Beldiceanu, *a.g.e.*, s. 43-44.
20 *A.y.* s. 42.
21 Ahmet Refik, *On Altıncı...*, *a.g.e.*, s. 38.
22 Vurgu yazara aittir (N.Ş.)
23 Nehama, *Histoire des Israélites de Salonique*, Librairie Molho, Selanik, 1935, cilt III, s. 81.

24 Ahmet Refik, *Hicri On Birinci..., a.g.e.*

25 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1945, s. 150.

26 Alain Grosrichard, *Structure du Serail*, Seuil, Paris, 1979, s. 73.

27 26 Mart 1982 tarihli *Liberation* gazetesinde yayınlanmıştır (s.20).

28 *Memoirs of Halide Edip*, Londra, 1926.

29 A. Slade, *Turkey and the Crimean War*, Londra, 1867, zikreden Şerif Mardin, *a.g.e.*

30 M. Zekeriye, *Revue de Philosophie*, Selanik, 1910, no. 6; zikreden M. Taşçıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Ankara, 1958, s. 41-42.

31 Tanzimat sonrasında çokeşliliğe karşı mücadele veren yazarlar arasında Şinasi, Namık Kemal, Abdülhak Hamid, Şemsettin Sami, Ahmet Mithad gibi isimler sayılabilir.

32 Ali Kara, *Mesahin*, No 109, zikreden M. Taşçıoğlu, *a.g.e.*, s. 41.

33 Falih Rıfkı Atay, *Batış Yılları*, İstanbul, 1963, s. 100, zikreden Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 433-434.

34 Ş. Tekeli, "Türkiye'de kadının siyasal hayattaki yeri," Nermin Abadan-Unat (der.), *Türk Toplumunda kadın*, Ankara, 1979, s. 400.

35 Ş. Mardin, "Religion and Secularism in Turkey," A. Kazancıgil, E. Özbudun, (der.), *Atatürk. Founder of a Modern State*, Londra, 1981.

19. Yüzyıl Sonu İstanbul basınında

MODA VE KADIN KIYAFETLERİ*

Bir tarihçinin kıyafet ve özellikle kadın kıyafetiyle ilgilenmesini haklı kılan birçok neden vardır. Giyimin etno-antropolojik açıdan anlattıklarının çeşitliliği bir yana, örf ve âdet değişmeleri, mantalite evrimi söz konusu olup da özne Osmanlı/Türk toplumu olduğunda, kıyafet son derece kıymetli, başlı başına zengin bir kaynakça olarak karşımıza çıkar. Fransızcası 1894'te yayımlanan Aliye Hanım'ın "Çağdaş Müslüman Kadınlar" adlı kitabı da bunun bir örneğidir.[1]

Aliye Hanım, Osmanlı elitine mensuptur. Mecelle'nin yani Medeni Kanun'un derleyicisi, tarihçi ve Adalet Bakanı Cevdet Paşa'nın kızıdır. Kitabında arkadaşlarından iki genç Türk kadınını sahneye koyar. Bunlardan birisi batılı giyimden yanadır ve doğulu giyimin rahatlığını tercih eden diğerine karşı çıkar. İki kadın, kendisi çoğulculuktan yana olan yazarın hakemlik ettiği bir tartışmaya girişirler. Aliye Hanım zaman zaman şark usulü, zaman zaman da batılı üslubu giyindiğini söyler. Yazar, bu iki giyim tarzı arasında kesin bir tercih yapmadığını iddia etse de, satır aralarında Avrupai giyime meyilli olduğunun itirafları duyulur. Daha başında, batılı tarzda giyinen arkadaşının, diğerine nazaran daha kültürlü, daha ince olduğunu teslim etmiştir. Geleneksel Türk kıyafetini tercih eden arkadaşı "kendini mükemmelleştirebilecekken" buna gayret etmemiştir. Aliye Hanım kitabının üçte birini, kadın kıyafetine, kadının örtünme sorununa, peçeye hasreder. Kitabın diğer iki ana teması Türk evlerinde köle kullanılması ve poligami ile ilgilidir. *Tesettür* (örtünme) *köleler ve taaddüd-ü zevcat* (çok karılılık), bunlar 19. yüzyıl sonunda Türkiye'nin batılılaşması tartışmasında ikili bir yer tutan konulardır. Bir yandan Osmanlı-Türk yaşam biçiminin bu özellikleri, Türkiye'yi Avrupalı'nın gözüyle seyreden batı yanlısı elitlerin modernleşme projesine uymayan özelliklerdir. Ama diğer yandan da bütün Osmanlı-Türk kimliği (*identi-*

* *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Şirin Tekeli (der.), İstanbul 1990, İletişim Yayınları ve "La Mode et le Vêtement féminin dans la presse satirique d'Istanbul à la fin du 19e siècle" *Presse Turque et Presse de Turquie*. ISIS, Istanbul-Paris, 1992. Yazıda kullanılan karikatürleri sağlayan François Georgeon'a teşekkür ediyorum (Nora Şeni).

te) bu niteliklerde özetleniyormuş, bu niteliklerden ibaretmişçesine, sahip çıkılmaktadır bunlara. İşte Aliye Hanım'ın tavrı bu iki ayrı gereksinimin sınırladığı dar ve herhalde imkânsız alanda yer almak zorundadır. Bir yanda kadınları kullaştırsa da, sembolik yükü ağır geleneklere sahip çıkma iradesi, diğer yanda, kendini batının gözünde haklı kılma isteği ve çağdaş, modernleştirici bir tavır! Tavrının zorluğu, tahmin edilebileceği gibi, Aliye Hanım'ın, zaman zaman kendi savunduğu ilkelere ve mantığa, kendi öne sürdüğü delillere ters düşmesine yol açacaktır. Avrupa kamuoyuna seslenirken kendi adına ve güvenle, yüksek perdeden konuşan, gücünü yalnızca kendinden aldığı anlaşılan bu kadın, mesela poligamiyi haklı çıkarmaya gayret edecektir. Ancak poligamiyi savunmasından hemen sonra, bunun hem kendisi hem de arkadaşları için düşünülemeyecek, imkânsız bir durum olduğunu ekleyecektir. Poligami, Aliye Hanım için kırsal kesim evlerini, çiftlikleri döndüren düzende, bir emek gücü sorununun hallolma biçimidir.

Bir başka, daha derin ikilemi de şudur: Aliye Hanım batının genellikle Türkiye'yle, özellikle de Türk kadınları ve kıyafetleriyle ilgili olarak sahip olduğu, egzotik kartpostal muhayyelesinin zeki bir çözümlemesini yapar. Ne var ki, Boğaz'daki evinin terasında verdiği bir daveti anlatırken kullandığı üslup ve vurgular, Avrupalı seyyahların doğuyla ilgili standart imgelerini, stereotiplerle yüklü hassasiyetlerini hatırlatır. Böylece, geceyle ilgili olarak, bir yabancının gözünde "tipik Türk" ve pitoresk olan, ama kendini yabancının gözüyle seyretme alışkanlığından yoksun bir Türk kadını açısından hiç de yadırganmayacak, olağan olan yanları ön plana çıkarır. Burada yalnızca batıya hitap eden bir kadının akıllıca kullanmış olduğu bir taktiği değil, yalnızca batının beğenilerini okşayıp kitabı ve mesajını okunur kılma gayretini değil, çok daha derin, önemli bir başka nitelik görmek gerekir: "Batıya yakıştırılan gözle kendine bakıp ya kendini kötülemeye yönelmek (*autodénigrement*) ya da özürler bulup kendini haklı çıkarmaya çalışmak (*apologie*)... İşte, 19. yüzyıl sonunda batı yanlısı Osmanlı elitinin hassasiyetini şekillendiren yönelimler bunlardır. Fatma Aliye Hanım'ın içerisinde yüzdüğü duyarlılık budur. Şimdi, yeniden kıyafet konusuna dönelim ve şu soruyu soralım: Türkiye'nin çağdaş uygarlığın bir parçası olduğunu savunan böyle bir eserin niçin en önemli kısmı kadınlara, diğer bir kısmı da kadın kıyafetlerine hasredilmiştir?

1. Osmanlı kadınlarının giyim konusu, moda ve "namus" sorununu çok aşan bir sorunsalın ifade edilme biçimidir. Eteklerin biçim ve uzunluğu, peçenin kalınlığı ve kumaşın cinsi, şeritlerin boyu, bu konular iki yüz yıldır bir toplum biçimi seçimiyle ilgili tavırların "afişe" edildiği bir ekran gibi işlemiştir. Batılılaşma sürecinde reformcularla tutucular, tavırlarını bu ayrıcalıklı konuyu ele alarak ortaya koymuşlardır. Kadın kıyafeti, kadın konumunu çok aşan bir toplum tercihini anlatmak, modernleşmeden yana ya da modernleşmeye karşıt olunduğunu ifade etmek üzere kullanılan bir sembol, bir amblem haline gelmiştir. Batıdan yana olduğunu ifade etmek için tesettüre karşı olunduğunu belirtmek, aksi için ise eteklerin kısalmasına karşı çıkmak yeterlidir.[2] Şerif Mardin, 17. yüzyıldan beri kentsel ayaklanmaların nasıl vesile olarak kadınların ahlak ve namusu üzerindeki "tehditleri" kullandıklarını anlatır.[3] Ferecelerin incelmesi ya da bedeni biraz daha yakından sarmalaması "namus elden gidiyor" feryadına ve uğruna ayaklanılmasına yetebilmiştir. Karşı cephede, önce Jön Türkler, sonra İttihat ve Terakki ve Mustafa Kemal, Osmanlı-Türk kadınının özgürleşmesini, ilerlemenin *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulu olarak görmüşlerdir. 19. yüzyıl literatürünün öne çıkardığı iki tema vardır: *Tesettür-ü nisvan* (kadınların örtünmesi) ve *teahüd-ü zevcat* (çok karılılık). Sahneyi neredeyse tamamen işgal eden bu iki tartışma konusunun ardından gelen, ama onları çok gerilerden izleyen üçüncü bir tema da genç kızların eğitimidir. Örneğin Mehmet Tahir gibi bir yazar, ciddi ciddi, Balkan Savaşının kadınlar batılı tarzda giyinmeye başladılar diye kaybedilmediğini anlatmak için bir risale kaleme almıştır...[4] İkna edici olabilmek için de,



Resim 1. Alt yazı: "Anasından böyle doğmuş olsaydı acaba ne kadar zahmet çekerdi bozmak için."

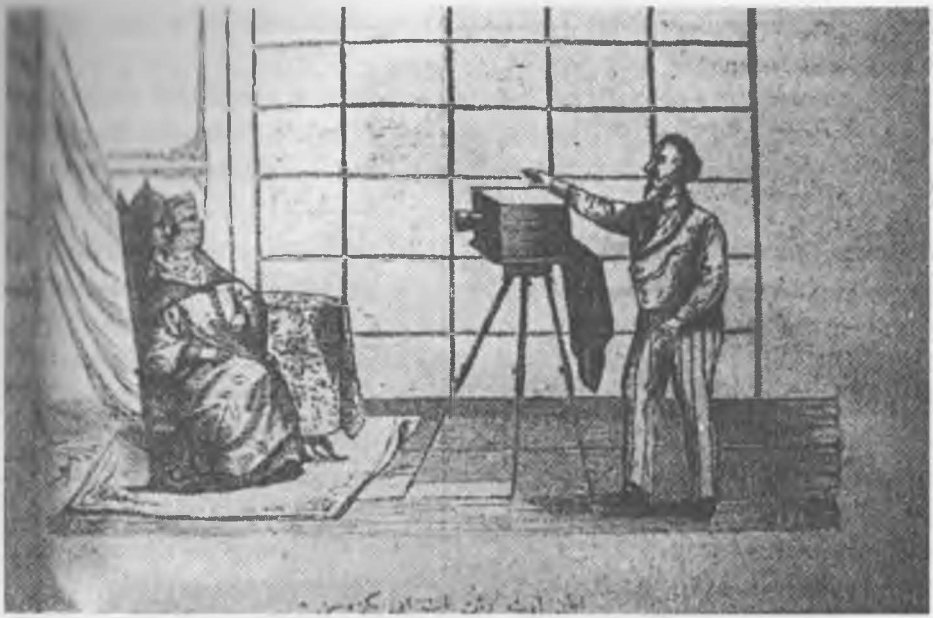


Resim 2. Alt yazı: "Ayaklarını göstermek ayıp imiş de."

bu savaşta, aksine, kadınların fedakârlıkları sayesinde neler neler yapılabilmiş olduğunu sayar.

2. Kadın kıyafeti üzerinde fikir beyan etmek ekonomik seçenekler arasından tercih belirtmeye de yarayabiliyordu. Çarşafın, ferecenin hangi kumaştan imal edilmesi gerektiği tartışmasına katılarak ithal ürünlerine karşı Türk tekstil sanayini ve zanaatlarını korumak mümkündü. Aliye Hanım, Bursa ve Şam pamuklularını Avrupa kumaşlarıyla mukayese ettikten sonra, yerli malı kullanmanın avantajlarını sıralar. Arkadaşlarına bu kumaşlarla Bon Marché, Mayer, Orozdibak, Şişmanyanko, Tiring gibi ithal malı satan İstanbul mağazalarından alınacak kıyafetler kadar zarif, Avrupai kılıklar dikilebileceğini savunur. Mehmet Tahir ise erkekleri ilerletmek ve Türkiye'nin sanayileşmesini sağlamak, erkeklerin iş dünyalarını yalnızca devlet hizmetiyle sınırlı görmeyip üretime kalkışmaları konusunda yardım etmek konusunda kadınlara bel bağlar.[5] Hemen arkasından da, kadınlara giyim konusunda tutumlu olmaları için tavsiyelerde bulunur; süsleri ve elbiseleri için tek bir kuruşun bile sınır dışına gitmemesi için gayret etmelerini tembihler.

Fakat bir yandan kadınların insan içine örtülü, peçeli (Meşrutiyet) çıkmaları konusunda kıran kırana bir polemik sürerken, yüzyıllardır pek kımıldamamış olan İstanbul kadınının kıyafeti değişmektedir. Uzun bir durağanlığın ardından Tanzimat'ın verdiği izinle başlayan değişme önemli bir soruya yol açar: Osmanlılarda kıyafet konusundaki *status quo*'yu koruyan neydi ve Tanzimat'ta ne olmuştu ki kadın kıyafeti değişmeye yüz tutmuştu? Aynı soru başka türlü de sorulabilir: Kadın kılık kıyafetinin devlet otoritesinin yasalarınca belirlendiği Osmanlı şehrinde modadan söz edilebilir miydi? Gerçekten Babıâli'nin 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar, kadınların giyebileceği renkleri, ferecenin kalınlığını, peçenin ve eşarpların uzunluğunu, kadın mantolarının astarında kullanılacak kumaşın türünü düzenleyen fermanlar çıkarmada son derece cömert davranmış olduğu bilinen bir gerçektir. Bunu yaparken devlet, başka şeylerin yanı sıra, her şeyi eskiden beri olduğu gibi tutmak istediğini ifade eder. Hiçbir şey *"âdet kadime mugayir"* olmayacaktı. Osmanlı fermanı "retoriği"nin ana temalarından biri olup pek çok tekrarlanan bu formül, fermanın yayınlanma nedenlerinden biri olarak da telakki edilebilir. Her



Resim 3. Alt yazı: "Arnan usta dikkat et, iyi benzesin."

şeyi eskiden olduğu gibi muhafaza etmek... Ve tabii ki, kadın kıyafetini ve kadınların şehirde var olma biçimlerini de. Sanki bir şey ancak, eskiden, ezelden beri süregeldiği için var olabilirmiş gibi. Her şeyin meşruluğunu eskiden beri var olmasına borçlu olduğu bir düzendir bu. Kımıldamama (*immobilisme*) düzeni; merkeziyetçi düzenlerin niteliği. Bir düzenin hareketi kabul edebilmesi, merkez dışında başka dinamiklerin de toplumda etkin olabilmesini göze alabildiğine, dolayısıyla merkeziyetçiliğinden göreli de olsa vazgeçebildiğine delalet eder. Şimdi gelelim biraz evvel sorulan soruya: Tanzimat evveli bir Osmanlı toplumunda "moda"dan söz etmek mümkün müdür? Kadın giysisinin en ufak ayrıntısını kıskanç bir titizlikle denetlemeye kalkışan bu fermanlara bakılırsa elbette ki hayır. Ancak İstanbul hanımları bu fermanlara ne derece itaat etmişler? Bunu tam olarak bilmememize rağmen bu kuralları muhtemelen köşesinden berisinden kırpıp, kendilerine göre uygulama yollarını



Resim 4. Alt yazı: "– Hanımefendi daima böyle ferece ve yaşmakla mı gezersiniz?
– Evet Madam bizde sizin gibi açık gezmek günahtır."

bulmuş oldukları tahmin edilebilir. Yani moda, her ne kadar devletten özgür bir dinamik katamıyorsa da topluma, yalnızca fermanlara bakıp, yokluğu hakkında karar yermek mümkün değil. Ancak, Tanzimatın başlattığı hareket Osmanlı devlet yapısını etkilerken modanın bir toplumsal kurum olarak işleyiş tarzını da değiştirecektir. 1) Tanzimatla birlikte, devletin o zamana kadar toplum karşısında geliştirmiş olduğu retoriğin tutucu açısı değişmeye yüz tutacaktır. Yine fermanlar yayınlansa ve bunlar kadın kıyafeti hakkında söz söylese bile artık ferman meşruluğunu "eskiden beri var olan"ın muhafazasından almayacaktır. Tanzimat, Osmanlı devleti için belirli alanlarla sınırlı kalsa da, değişme gereğinin kabulü demektir. 2) Öte yandan devlet, pazar ekonomisini temellendiren bir akde girer; insan hayatının, özel mülkiyetin resmi garantörü olur. Böylece



Resim 5. Alt yazı: "– Kız bu nasıl kıyafet. Utanmaz mısın?
– Bu asr-ı terakkide sen utan kıyafetinden."

pazar ekonomisinin de gelişmesine engel olmuş olan Osmanlı devletinin o meşhur merkeziyetçiliğinde, devletin sivil toplum kurum ve mekanizmalarına yetkilerini devretmeyişinde bir gedik açılmış olur. İşte İstanbul Müslüman kadınlarının kılık kıyafetlerini hızla değiştirecek olan, hem normatif hem de sosyalleşme kurumu olarak moda, devlet yapısında açılan bu gedikten geçerek gerçekten var olmaya başlar.

Moda bir toplumsal kurum olarak işleyecekse de, merkezin rolü bitecek değil tabii. Aksine moda akımların ortaya çıkıp topluma yayıldığı kaynak saray olacaktır: batılılaşma sürecinde devlet, memurlarına *istanbulin* diye bilinen, yüksek yakalı ve baştan aşağı düğmeli, siyah ceketi giydirmiştir. Müslüman kadınların yeni kıyafetlere bürünmesi saraydan başlayıp İstanbul'a yayılan moda akımlarıyla mümkün olur. Saray ve devlet, şehirli kadın ve erkeğin giyimindeki evrimin temelindedirler. Kadınlara gelince,



Resim 6. Alt yazı: "Medeniyet edevâtı" "Barbarlık alâmatı."

gerek ev içi gerek ev dışı giysileri, batılılaşma ve modernleşme akımlarının ürünü bir modaya uyacaktır.

Ev içi: eskiden şalvar ile gömlekten oluşan ev kıyafeti yerini *entari* ve *hırka*ya bırakır.[6] Abdülhamit döneminde entari, Avrupa modasındaki gelişmeleri izleyerek değişmeler geçirir ve "Malakof" tarzı, "tünik" tarzı ya da eteğin arkası kabarık tarzlar birbirini izler. Ama bu elbiseler, üzerlerine işlenen nakışlarla "doğulu" karakterlerini muhafaza ederler. Avrupai olsun olmasın, entari, Türk kadın kıyafetinin çizgilerini altüst etmede bir Truva atı işlevi görecektir. Öyle ya, çağdaş batılı kadının siluetini, havasını, dik ve dikeyliğini belirleyen en önemli kıyafet unsuru korsenin giyilmesini mümkün kılan Türk kadın kılığı entaridir. Nitekim Aliye Hanım hakemlik ettiği defilede –doğulu kıyafetli arkadaşıyla batılı gibi giyinen arkadaşının yarıştığı defile– oryantal kıyafeti, ancak korse kullanıldığı takdirde beğendiğini teslim eder: korse kullanılmaya başlandıktan sonra, üstüne giyilen giysi ne olursa olsun,



Resim 7. Alt yazı: "1320 (1904), 1290 (1874), 1260 (1844), 1230 (1814), 1200 (1784)."

kadının görünümü artık bir daha eskisi gibi olmayacaktır. Gerçekten de, oryantalist seyyah ve ressamların aktarmaya bayıldıkları o doğulu kadının, minderler üzerine yayılmış, yumuşak, tombul ve gevşek çizgilerinin yerini artık, ince bel, düz karın ve geniş kalçalar ile alabildiğine açık, uzun bir boyunun tamamladığı dik siluet almıştır. Gevşek ve uykulu bir yayılmışlığın estetiğine karşı şimdi artık dik, beli kemerle sıkılmış ve sivriliği elde taşınan bir şemsiyeyle vurgulanan bir duruş (*posture*) yerleşmektedir. Büyük şehirlerdeki kadınların hepsi, her şeyi ithal etmeseler, her şeyi Avrupa modasına uydurmasalar bile, eskiden ev kıyafeti olarak *şalvar* ve *gömleğin*; ev dışı kıyafeti olarak da *ferece, yaşmak* ve *terliğin* resmettiği siluetten tamamen farklı bir görünüme uygun olarak giyinmeye başlamışlardır.

Ev dışı kıyafeti, 19. yüzyıl sonuna kadar gerçekten de *ferece* (manto), *yaşmak* (peçe) ve *terlik* üçlüsünden oluşmaktaydı. Bu son dönem seyyahlarından birinin, geçmiş yüzyılların oryantalistlerini anımsatan sözlerini aktaralım:



Resim 8. Alt yazı: "Yatak odasında," "Sokakta."

"... yaşmak hanımların yüzünü örterek, genç mi, yaşlı mı, güzel mi, çirkin mi olduklarını anlamayı önler; onları baştan ayağa kadar sarmalayıp bir un çuvalına çeviren kalın kumaş ise vücut kıvrımlarını gözlerden saklar; onlar hakkında hiçbir şey söyleyemiyoruz, çünkü ne diyeceğimizi bilemiyoruz."[7] *Ferece-yaşmak-terlik* üçlüsü ayaktan başlayarak değişecektir." Hanımların Avrupa modasına verdikleri tek ödün ayakkabılarıdır; artık sarı terlikleri yalnız yaşlı kadınlarla alt sınıflardan kadınlar giyiyorlar; perdeayaklılara benzemek istemeyen bütün öbürleri ise ayaklarını pek uygar iskarpinler hatta zarif ve yüksek topuklu Parisiyen potinler içerisine hapsediyorlar."[8]

İkinci bir aşamada ve ayakkabıdan sonra değişen "perdeayaklı un çuvalı"nm mantosu (ferece) oldu. Örneğin yeldirme, sayfiye yerlerinde giyilen bir manto idi. Büyük yakası ile ferecenin Avrupalılaşmış bir versiyo-



Resim 9. Alt yazı: "Şimdi bunun içine neler saklanmaz!"

nunu oluşturuyordu. Sıkma belli bol etekli bir entari üzerine giyilen ve şeffaf bir peçeyle şemsiyenin eşlik ettiği yeni ferece türleri, Türk kadınlarının edindikleri yeni görünümün değişmez unsurları oldular. 1870'lere ait bir karikatür, hemen hemen aynı siluete sahip "doğulu" bir kadınla batılı bir kadının karşılaşmasını konu aldığında, bir gerçeğe parmak basmaktaydı.

Ancak mantoya benzerliği ferecenin Avrupa modasına uyarak gelişmesine fırsat tanıdığı ve kıyafette çanlar batı saatine uygun olarak çaldığı halde, ferece yerini, doğu giyimine çok daha yakın olan *çarşaf*a bıraktı. Benzeri bir gelişme erkek giyiminde de görüldü. Gerçekten, II. Mahmut döneminde erkeklerin kıyafetleri Avrupa modasına yaklaşmaktayken doğudan *fes* alınmıştı. Bunu ölçüyü kaçırmama çabasının bir ifadesi olarak mı görmeli? Ancak çarşafın alınması daha karmaşık bir soruna işaret ediyor. O tarihe kadar yeni âdetler, yeni davranış biçimleri, nezaket kuralları, topluma, önce sarayda benimsenip orada damıtıldıktan sonra yayılmaktaydı. Son



Resim 11. Alt yazı: "On para Madam, on para."

moda *yaşmak* önce saraylı kadınlar tarafından giyildi. *Çarşaf*a, gelince burada durum farklıdır. Sarayın burun kıvırdığı *çarşaf* belde büzülen ve ayaklara kadar inen bir pelerine benzer ve kişinin tanınmasını *fereceden* de fazla zorlaştırır. Zaten Abdülhamit zamanında çarşaf ardında gizlenen erkeklerin saraya sızabilecekleri korkusu, kadınların saraya çarşafla gelmelerinin yasaklanmasına yol açacaktır. Böylece padişah sarayının bulunduğu semt olan Beşiktaş'ta çarşaf giyilmesi yasaklanır. Dönemin karikatürleri, Abdülhamid'in korkularıyla bol etekler ve pelerinler arasında ilişki kurmaktan geri kalmazlar. Kadının vücut şeklini fereceden daha iyi gizliyor olması, merkezin iradesine rağmen çarşafın halk tarafından benimsenmesinin başlıca nedeni midir? Bu soruya evet diye cevap verme temayülü her ne kadar kuvvetliyse de, çarşafı, modernleşmeci bir devletle tutucu halkı karşı karşıya getiren bir konu olarak görmek, olayı fazlasıyla basitleştirmek olur.



Resim 12. Alt yazı: "– Pufunuzu aceleyle ters mi giydiniz?
– Hayır şimdi moda değişip böyle giyilecekmiş...!."

Çünkü, zamanla Avrupa modasına uyup, pelerin ve etek şeklinde iki parçaya bölünerek sonunda batılı tayyöre evrilen giysi, aynı çarşaftan başkası değildir. Dolayısıyla bu kıyafetin İstanbul şehrindeki tarihi, *torba çarşafın tango çarşafa* dönüşme süreci olarak karşımıza çıkar. Kadını baştan ayağa örten, yüz hizasına bir peçe eklenmesine elverişli ve belden sıkılan bir büyük pelerinden başka bir şey olmayan torba çarşafın, özellikle "eskiden beri var olan"ın tartışmalı hale geldiği bir dönemde tutucuların pek hoşuna gittiğinden kuşku edilemez. Yine de, bu kıyafetin de çeşitli renklerde, çizgili, yaldızlı vb. kumaşlardan yapılabildiği biliniyor. Çarşaf belden kesilip bir etek ve bir pelerinden oluşan iki parçaya bölününce de evrimini sürdürecektir. Önce pelerin kısalmaya başlar. Ardından çıplak kalan kollara eldiven



Resim 12. Alt yazı: "Hay allah laikini versin Zifos! Musavatı hayal ederken korsenin darlığını niçin düşünmedin?"

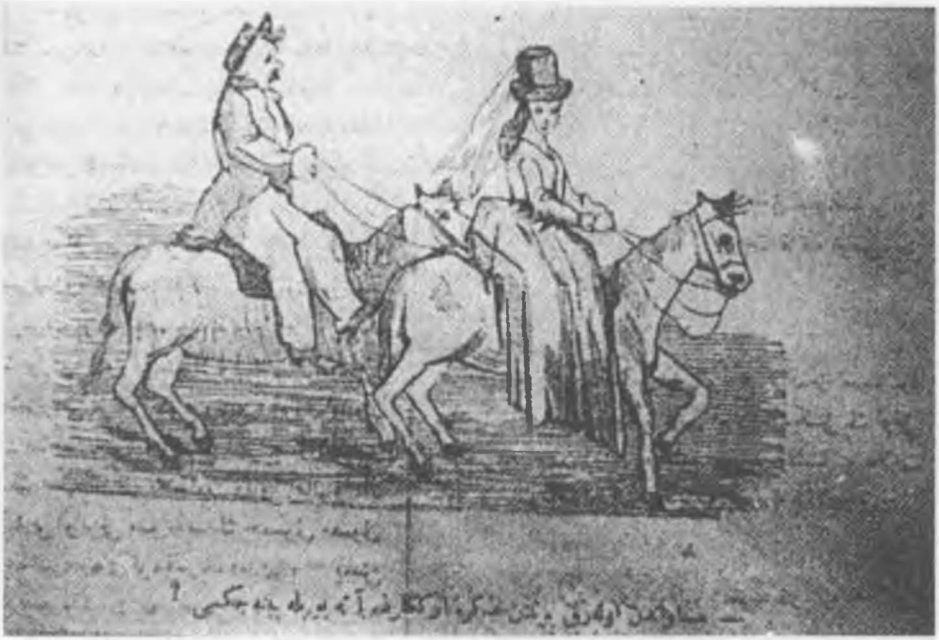
giyilmeye başlanır. Sonradan da etek kısalmaya başlar. İşte bu eteğin en kısalmış biçimi "tango" adını alır. Bu isme nasıl varıldığını bilmesek de "tango" lakabı, kısalmış çarşaf eteğinin, İstanbul halkı nezdindeki fantezi statüsü hakkında çok şey söylüyor. Diğer yandan da peçe şeffaflaşmaya yüz tutar; yüzü hemen hemen hiç gizlemeyen ve pelerinin üzerine dökülen ince bir tül halini alır. Daha sonra, pelerin terk edildiğinde de saçları örten bir eşarptan başka bir şey kalmayacaktır. Bu evrim sürecinde çarşafın vücut biçimini gizleyen "un çuvalıyla" uzaktan yakından benzerliği kalmamış, tersine modaya uygun bir zarafet simgesi halini almıştır. Söz konusu moda, çarşafla uyumlu bir şemsiye taşımayı da gerektirmekteydi. Şemsiyenin bir işlevi de hiç kuşkusuz, giderek şeffaflaşan tüllerin gizleyemediği yüzlerin görülmesinden duyulan endişeye karşı ek bir koruyucu olmasıydı.

Saç biçimi de bu gelişmeye uymuş ve değişmiştir. Örülüp birkaç örgü halinde omuza dökülen uzun saçlar giderek topuz halinde toplanmaya

başlar. "Üçgen biçiminde, tülden *yemeni*'ler, bibil denilen taraklar, altın paralar ve pırlantalı, incili firketelerle yapılan" ve *kayık hotoz* adı da verilen eski biçim hotozlar terk edilir, giderek sadeleşir. Yeni saç biçimi, rengarenk tüllerle başın tepesine toplanan ve birkaç perçemi de yanlardan sarkan bir topuzdur artık. Aliye Hanım'ın evinde genç kölelerin elinde hanımlarının saçlarını kıvırmak, lüleler oluşturmak için kullandıkları saç maşaları vardır ve bu bukleli saçlar taraklarla tutturularak alna dökülmektedir. Bu saç biçimlerinin karmaşıklığı, tıpkı batıda olduğu gibi, mizahçıların alaylarına konu olur. (Bkz. Resim 1, *Çıngıraklı Tatar* No. 18).

Mizah basınının, bir toplum tercihini yansıtmanın yanı sıra alay etmeye son derece elverişli bir konu olan bu kıyafet sorununa kayıtsız kalamayacağı açıktır. Karikatürler ince kumaşların oluşturduğu balon gibi eteklerin (*"crinoline"*) şişkin yanlarını tersyüz ederek, bunların kullanımını gülünçleştirirler. Peçenin (*"voile"*) yerine küçücük bir tül parçası (*"voilette"*) takıp, Avrupa âdetlerine yaklaşarak toplumda artık geçerliliğini yitirmiş olan bir âdet konusunda çatılan kaşları alaya alırlar.

1870-1877 arasındaki kısa sürede yayınlanan mizah dergileri Türk basınında çok önemli bir yere sahiptir. "Birinci Meşrutiyet" döneminde, sınırlı da olsa temsili kurumları tanıma deneyimini yaşamak, Türkiye'de muazzam bir siyasal ve entelektüel patlamaya yol açmıştır. Parlamentonun kapatılmasına kadar süren bu dönemde mizah basınının gelişmesine, çok sayıda küçük mizah dergisinin yayınlanmasına tanık olunur. Bu basına damgasını vuran bir isim vardır: Teodor Kasap. Burada örneklerini gösterdiğimiz karikatürlerin yayınlandığı *Çıngıraklı Tatar ve Hayal* adlı iki dergiyi de Rum kökenden gelen bu zat çıkarır. Bu iki dergi, yine Kasap'ın çıkardığı bir başka derginin, *Diyojen*'in yerini almışlardır. *Diyojen*, 1870'in Kasım ayı ile 1872'nin Ocak ayı arasında ortalama olarak haftada iki kez çıkmaktaydı.. Burada sadece iki karikatür yayınlanmıştır. Buna karşılık her biri yine haftada iki kez çıkan *Çıngıraklı Tatar* (Nisan-Temmuz 1873) ile *Hayal* (1873-1877) dergilerinin her sayısında, bir karikatür yer almaktaydı. Basit ve naif çizgili bu karikatürlerde Türk şehirlerindeki modernleşmenin kurbanları, tramvay, buharlı vapur, tren gibi yeni ulaşım araçlarının yavaşlığı alaya alınırdı. Sokağa yansıyan ruh hallerinin aynası bu karikatürlerin, modanın yol açtığı titreşimlere kayıt-



Resim 13. Alt yazı: "Musavattan olarak bundan sonra erkekler de ata böyle mi binecek?"

sız kalması ve kıyafet tartışmasında taraf olmaması beklenemezdi. Bu desenlerden çoğu Hıristiyan, "Frenk" halkın âdetleriyle ilgilidir. Karikatürlerin yazılarında sık sık "madam" ya da "mösyö"lerden söz edilir. Ama bu hanımlar ve beyler, çok dilli, kozmopolit bir şehri, İstanbul'u etkileyen, kıyafetteki ya da taşımacılıktaki modernleşme tartışmaları bağlamında gırgıra alınırlar. Karikatürcünün gözü, zaman zaman Avrupalı bir kadının dekoltesiyle alay eden bir Müslüman'ın gözüyle (bkz. Resim 2, *Çıngıraklı Tarar* No 13), zaman zaman da gerici Müslüman'ın ahlakçı tutuculuğundan (*"puritanisme"*) bıkmış bir modernleşmecinin gözüyle bakar (bkz. Resim 3, *Hayal* No 1195). 19. yüzyıl sonunda bu şehrin sahip olduğu heterojen yapı, âdetlerin, davranış ve yaşama biçimlerinin çeşitliliği, öteki (*"l'autre"*) ile karşı karşıya gelmeyi, ona bakmayı ve kendine onun gözleriyle bakmayı zorunlu kılmaktadır.

Yüz yüze, karşı karşıya duran iki kadın. Birbirlerine bakıyorlar. Boy ölçüşüyorlar. Biri tutucu, doğulu tarzında giyinmiş, diğeri Türk kıyafetinin

modaya uygun evrimini izlemiş. Bu, birçok karikatürde karşımıza çıkan bir sahnedir. Ama kendilerini öbürüyle karşılaştırabilen ve boy ölçüşenler, birbirlerine benzemek durumundadırlar. Nitekim karikatürler hiçbir zaman katı dini inançları yüzünden tutucu kıyafetini koruyup meşrutiyet prensiplerince giyinen bir Müslüman kadınla, yüzü açık, kılığı batılı bir kadını karşı karşıya getirmek gibi bir zevksizliğe düşmezler. Bu karikatürler birbirlerini karşılıklı olarak süzen Avrupalı ile Türk kadınlarının benzer kıyafete ve tavra sahip olduklarını gösterip kavganın yersizliğine işaret ederler. Mizah dergilerinin bu tavrı 4 numaralı resimde (*Hayal* No 14) hayli açıktır: Yaşmaklı Türk kadınına yöneltilen, kendini gözlerden sakladığı eleştirisinin ne kadar saçma olduğu, yüzü gizi arttırmayı amaçlayan moda bir tülle ("*voilette*") örtülü Avrupalıyla karşı karşıya getirildiğinde ortaya çıkmaktadır:

"–Hanımefendi daima böyle ferece ve yaşmakla kapalı mı gezersiniz?

–Evet Madam, bizde sizin gibi açık gezmek günahtır."

Ve "Madam"ın diğer kadından daha açık bir tarafı yoktur!

Bu incelik bir yana, sözler, kadınların ikisinin de birbirinden daha "kapalı" oldukları göz önünde bulundurulursa adamakıllı alay yüklüdür. İki kadın da yüksek topuklu ayakkabı giymişlerdir ve aynı şekilde durmaktadırlar. Desende, beli daha ince, çizgileri daha belirgin ve daha özenilmiş bir zarafeti yansıtan bir de şemsiye taşıyan Türk kadınının Avrupalıdan daha avantajlı kılındığı söylenebilir. Ancak karikatürcü, bir beğeni oyunu ("*seduction*") ve seçim sonucu takılmış tülle ("*voilette*"), bir zorunluluk gereği takılan peçe ("*voile*") arasındaki farkı görmezlikten gelir.

Bir başka karşı karşıya örneğinde, karikatürcü tercihini Avrupa normlarına uyan kıyafetli Türk kadınından yana yaptığını belirtmektedir. Entari giymiş, korseli, dik görünümlü, geniş yakalı ferecesi bir mantodan pek farklı olmayan kadının karşısında bu kez, şalvarlı, bol gömlekli, terlikli bir kadın durmaktadır. (Bkz. Resim 5, *Hayal* No 157)

"Kız bu nasıl kıyafet. Utanmaz mısın? (sorusuna)

– Bu arz-ı terakkide sen utan kıyafetinden" yanıtını verdirmektedir karikatürcü.

Mizahçı ilhamını yalnızca kadınların boy ölçüşmesinden almaz. Erkeklerin kıyafetlerini de, ev eşyalarını da modernlik ve ayrıcalık işaretleri ihtiva et-



Resim 14. Alt yazı: "Doktor Zifos böyle bir ordu teşkil ederse cihanı kabza-ı teshirine alacağında şüphemiz yoktur."

me derecelerine göre sınıflandırır. Örneğin ortadan çizilmiş dikey bir çizgiyle ikiye ayrılmış olan 6 numaralı desenin (*Hayal* No 90) sağ yanında "Barbarlık alâmatı" yazmaktadır. Desenin bu yarısında bir sedir, bir çubuk ve mes ayakkabılar vardır. Desenin sol yanında ise sıkma belli balon etekli bir elbisenin altında bir melon şapka, bir baston, bir masa ve Fransız dilini kullanma belirtisi olarak bir gramer kitabı görülmektedir. Karikatürün bu yanına ait yazıda ise "Medeniyet edevatı" denilmektedir. Kadın kıyafetlerinin geçirdiği dönüşüme koşut olarak erkek kıyafetleri de değişmiştir. 7 numaralı resim (*Hayal* No 23), bu değişmenin takvimini verir. Karikatürün öyküsünde, sağdan sola, 1200 (1784), 1230 (1814), 1260 (1844), 1290 (1874), 1320 (1904) tarihleri yer almaktadır. Sarık yerini önce fese daha sonra şapkalı ya da başı açık erkeğe bırakmış; istanbulin ve pantolon, şalvar ya da "potur"un ve üzerine giyilen uzun ceketin yerini almıştır. 1874'te İstanbullu Türk artık kostüm giymektedir.

Bu resimlerde sahnelenen bir başka karşıtlık da bugünün reklam yöntemlerini hatırlarcasına öncesi/sonrası ikiliğine dayanır. Bu karikatürler, yeni bir kıyafetin gerçeği gizlediği, allayıp pulladığı konusunda okuru uyarır. *Önce* sahnesinde yatak odasında bir kadın gösterilir. Üzerinde gecelik benzeri bir kıyafet vardır. Kadınsı hiçbir kıvrım gözükmez bedeninde. *Sonra* sahnesinde aynı kadın sokakta gösterilir. Elinde eldiven, beli sıkı, arkası kabarık etekli elbise giymiştir, saçları heykel gibi yapılıdır ve dimdik duruşunu tamamlayan açık bir şemsiyeyle hiçbir düz çizgiye sığmaz adeta. (Bkz. Resim 8, *Çıngıraklı Tatar*)

Puf. O yıllarda, eteklerin arkasını şişkinleştirmek için kullanılan sepete ya da jüpona İstanbul'da puf denildiği biliniyor. Mizahçıyı çok eğlendirdiği anlaşılan puf, çok sayıda karikatüre konu olmuştur. Puf, her şeyden önce Abdülhamid'in korkularını alaya almaya çok elverişlidir. Kat kat eteklerin bolluğu karşısında duraksayan bir polis, "Şimdi bunun içine neler saklanmaz!" diye söylenir. Tabii bu ünlem hemen, Beşiktaş mahallesinde, sarayın yakınlarında çarşaf giyilmesine konulan yasağı akla getirmektedir. (Bkz. Resim 9, *Hayal* No 8; Resim 10, *Hayal* No 125)

Öte yandan arkaya konulacak yerde şiş tarafı eteğin önüne konmuş pufun da çok eğlendirdiğini umuyor mizahçı. Pufunu karnının üstüne yerleştirmiş, hamile gibi görünen bir kadın, onu bulunması gereken yerde taşıyan bir başka kadına, yeni modanın artık böyle olduğunu söyler. Bu karikatürde, gündelik, sıradan, "olağan" (*"ordinaire"*) kadın düşmanlığının yüzyıllar boyunca tekrarlanmış temalarından birine rastlamaktayız: "Şu kuş beyinli kadınlar moda uğruna neler yapmazlar ki!" Görüldüğü gibi, devlet fermanlarıyla işe karışsa da, karışmasa da, artık yüzyıl sonu İstanbul'unda, moda, giyimde hükmünü sürmektedir. (Bkz. Resim 11, *Hayal* No 24)

Feminizm ve cinslerin eşitliği

1870'li yılların İstanbul basınında, Müslüman kadının tesettür ve poligami sorununu çok aşan kadın erkek eşitliği konusunda modern bir feminist tartışma yer almaktadır. Bu görüşün sözcülüğünü, savunuculuğunu Dr. Zifos adında bir zatın üstlendiği anlaşılıyor. Bu doktorun hangi yayın organında ve neler yazdığını saptayamadım. Ancak, benimsediği görüş



Resim 15. Alt yazı: "Doktor Zifos'un iddia eylediği musavatın delailinden olacak..."

yüzünden *Hayal*'de birkaç hafta boyunca alay konusu olduğu açık. Dergide yayınlanan karikatürlerde bir Hıristiyan olduğu (Ermeni ya da Rum?) anlaşılan doktorun adına gönderme yapılarak, eğer eşitlik günün birinde gerçekleşirse, erkeklerin durumunun hiç de kolay olmayacağı sergilenir. Ama bu uyarı bugün erkeklerin feminizm karşısında duydukları korkunun kökeninde yattığı düşünülen nedenlere değil (o güne kadar erkeklerin tekeli altında tutulmuş olan alanlarda kadınlarla rekabet etmek zorunda kalma korkusu), erkeklerin de zayıf cinsin katlanmak zorunda kaldığı eziyetlere katlanmaları gerekeceği görüşüne dayandırılmaktadır. Örneğin belini bir korsenin bağlarını sıkarak inceltmek gibi bir eziyetten dem vurulmaktadır. Eşitlikten söz ederken Zifos hiç bunu düşünmüş müdür? Üstelik bu bağları insanın kendinin çekip bağlaması da mümkün değilken! (Bkz. Resim 12) *Hayal*'in yorumuna göre, olacak olan kadınların erkeğin eşiti olmaları

değil, tersine erkeklerin kadınlara benzemeye başlamasıdır. Bu da çok can sıkıcı bir şeydir! Ne yani! Bundan sonra erkekler de ata kadınlar gibi amazon üslubuyla mı binecektirler? (Bkz. Resim 13, *Hayal* No 40) Zifos bu gibi görüşler ortaya atmadan önce iyice düşünmeli, kendi başına gelecekleri de hesaplamalıdır!

Kadınları asker, silahlı olarak gösteren karikatürde cins eşitliği konusunda dile getirilen "kaygı" daha farklı bir noktadan kaynaklanmaktadır. Resmin kendi de bir "uyarı" değeri taşımakla birlikte, asıl karikatürün altındaki yazıda Dr. Zifos'un silahlandıracağı kadın müfrezesinin savaş gücü alay konusu edilmektedir. (Bkz. Resim 14, *Hayal* No 35) Aynı karikatürü başka bir biçimde de okumak mümkündür. *Hayal* erkeklere seslenerek kadınlarla eşit olmanın gerektirdiği bedelin –kazançlarıyla, kayıplarıyla– yüksekliğini anlatmaktadır... Ama bir yandan da kadınlara dönüp, onlara erkeklik durumunun ne gibi unsurlardan (ürkütücü, acılı, barbarca?) oluştuğunu göstermek istemektedir. Erkeklik durumu öldürmeyi, savaşmayı gerektirmektedir.

Hayal kadın erkek eşitliği konusuna büyük bir keyifle el atar. Mizahçılar, kadınla erkeği, metreyle ölçerler, adi mallarmış gibi tartıya vururlar. Bu karikatürler kadınlara söz konusu ölçü karşılaştırmalarında kimin oyun bozanlık ettiğini ya da erkekle kadının "doğal" olarak eşit olamayacakları konusunda nasıl aymazlık içinde olduklarını göstermeye çalışırlar. (Bkz. Resim 15, *Hayal* No 34 ve resim 16, *Hayal* No 39) Bizi de geçen yüzyılın son çeyreğinde, İstanbul'da yaşayan bu aymaz kadınların kimlikleri hakkında koyu bir merakla başbaşa bırakırlar.

Bu karikatürlerle ilgili olarak vurgulanması gereken bir nokta da şudur: *Hayal* haftalarca süren bu kadın erkek eşitliği öyküsüyle, kadın sorununu, ilk ve son defa, Türkiye'nin batılılaşması, tutuculuğu, modernleşmesi gibi toplumsal boyutta bir tartışma sorunsalından bağımsız olarak ele almıştır. Daha önceki bütün karikatürlerde, Müslüman kadının kıyafet sorunu, sözü edilen peçelerle, tüllerle vb., çok daha geniş ve Türkiye'nin gidişatıyla ilgili bir tartışma içerisinde, orada tuttuğu ayrıcalıklı yerle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Kadınların özgürleşmesi ve özellikle kadın kıyafetleri konusundaki görüşler, toplumun alması gereken yönle, gidişatla ilgili



Resim 16. Alt yazı: "– Mösyö! Oturduğunuz gözün altında mutlaka ağır bir şey var.
– Hayır Madam! İsterseniz ben kalkayım siz oturun."

tercihleri dile getirmeye olanak vermektedir. Dönemin mizah resimleri kadın kıyafeti konusuna bir semptom, bir amblem rolü atfederek, var olan bu yaklaşımı tekrarlamıştır. Ama bunu yaparken, onunla bir miktar oynama olanağı da bulmuştur. Oynamanın başlıca yolu karşıtlıkları gündeme getirmektir. Bunu yaparken mizah basını, toplumsal, etnik, kültürel, din ve dille ilgili çeşitlilikten, heterojenlikten yararlanmıştır. Kimden yana olduğunu belli etmeden, kâh bu kesimin ağzından konuşma, kâh diğer bir cemaatin gözüyle bakıp şaşırma yolunu kullanıp kartları karıştırmış, okuyucuyu oradan oraya taşıyarak şaşırtmıştır. Karikatür, 1870'li yıllarda elde ettiği büyük başarıyı, ustaca oynadığı bu oyuna borçludur! Yarattığı kopuşla sahte tartışmaları sonlandırarak asıl sorulması gereken soruların neler olduğunu anlamaya fırsat vermiştir.

Notlar

1 Aliye Hanım, *Les Musulmanes Contemporaines*, A.Lemerre, Paris, 1894 (Nazime Rukiye tarafından çevrilmiştir).

2 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Nora Şeni, "Ville Ottomane et Représentation du Corps Féminin," *Les Temps Modernes*, Temmuz-Ağustos 1894, Paris. Bu kitapdaki ilk yazı, ss. 13-42.

3 Şerif Mardin, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Ninetheenth Century," P.Benedict, E.Tümertekin, F.Mansur, *Turkey, Geographical and Social Perspectives*, Leiden, Brill, 1974 içinde.

4 Mehmet Tahir, *Çarşaf Meselesi*, 1912, İstanbul.

5 Mehmet Tahir, *Hanımlarımıza mahremane bir mektup*, İstanbul, 1911.

6 Bkz. Muhaddere Taşçıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Ankara, 1958.

7 Emile Julliard, *Femmes d'Orient et Femmes Européennes*, Paris, Genève, 1896.

8 *a.g.e.*, s.51.

İSTANBUL MAHALLESİ VE VENEDİK GETTOSU; YERİNDE BİR KARŞILAŞTIRMA MI?*

Kentsel ve kırsal alanda farklı etnik/dini grupların bir arada yaşamalarına izin veren Osmanlı "hoşgörüsü" kavramı son yıllarda gittikçe daha fazla kullanılır ve el üstünde tutulur oldu. Türkiye'nin hoşgörü göstermekteki bu kapasitesi çoğulculukla baş edebilme konusundaki yeteneğini kanıtlamakta etkili olarak Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine aday olmasına yardımcı oldu. Ancak Osmanlı şehrindeki hoşgörü konusu gerçekte biraz farklıydı. Bu yazı Osmanlı şehirlerinde var olan düzenlemeleri ve Müslüman ve gayrimüslim topluluklarla ilişkili olarak bu kuralların konmasının arkasındaki mantığı inceleyecektir.[1]

16. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna dek Babıâli, şehir hayatının pek çok yönünü düzenlemek için kadınların ve gayrimüslimlerin (Hıristiyan ve Yahudi) şehirlerdeki varlıklarının koşullarını kurallara bağlayan fermanlar çıkarmıştır. Bu fermanlar onaylanan peçe ve ferece kalınlıklarını ve renklerini belirterek, türban uzunluk ve şekillerini tayin ederek, kuşak uzunluklarını belirleyerek vs. giysiler hakkında kurallar koymuştur. Binaların yasal yükseklikleri ve inşalarında kullanılan taşların özellikleri sahiplerinin etnik/dini kimliklerine göre düzenlenmiştir. Bu fermanlar kadı, bostancıbaşı, subaşı ve imamlar gibi şehrin yetkili kişilerine hitap etmektedir.

> İstanbul kadısına hüküm ki
> Bundan akdem yehud ve nasârâ ve sayir kefere tavifes âlâ ve ve hazır libas giymeyüb men oluna deyu hükmü hümayunum virilüb men olundukları ecilden yehud tayifesinden bazı rikâbi hümayunuma rika sunub libas babında âdeti kadime mugayir telebbüs iderler deyu sekva eyleyüb hususu mezbur görülmek emrim olmagin yehud ve

* "İstanbul Mahalle and Venetian Ghetto. Is the comparison relevant?," Özveren, E., Özel, O., Ünsal, S., Emiroğlu, K. (ed.), *The Mediterranean World; the idea, the past and present*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

sayir keferenin fereceleri surmayi karaca çuka olub temgalari olmiya ve kuşakları yari penbe ve yari harir olub kıymetde otuz ve kırka ola ziyadeye olmiya ve paşmakları siyah ve yassi yüzlü ve içi astarsız ola gayri renk olmiya ve iç edikleri siyah mesinden olub sahtiyan olmiya ve avreterli ferece giymiyeler eski kanunları üzre fahir ve Bursa kutnusundan fistan giyeler ve çakşırları âsumanî olub gari renk olmiya ve avretleri paşmak giymiyüb eski kanun üzre kundura ve sirvani giyeler ve müslümanlar hatunları giydikleri gibi seraser yaka ve arakiyye giymiyeler giydikleri takdirce atlasdan kutnudan giyeler ve Ermeniler dahi Yahudi giydügin giyeler Amma baslarına alaca kuşak sarınalar ol dahi az ola ve Ermeni avretleri ferece giymiyeler ferece yerine fahir ve terlik giyeler ve içlerine siyah ve suramyî Bursa kutnusu giyeler ve ayaklarına mayi çakşır ve mesin iç edik ve sirvanî paşmak giyeler Yehudda ve sayir kefere surmayi siyah ferece giyeler ol dahi bogasi saçaklı ola lükündeli ve ütilü olmiyub sade ola ve fahir giydükleri tadirce oldahi siyah ve surmayi olub gayri renk olmiya ve kuşakları ve saçakları ve iç edikleri dahi evvelinde zikrolundugu üzre giyüb gök sarınalar ol dahi az ola Ve içlerine ve dışlarına iskerlat giymeyüb Feriye ve Selânik çukasi giyeler deyu mufassal defter idüb süddeti saadetime irsal etmişsin Buyurdum ki tayifei mesküre libasları minbaad üslûbu mezkûrdan tecavüz itmeyüb dahi kıymetlu fahir libasdan içtinab üzre olalar bu babda muhtesib mübaşir olub hilâfı emri şerif vaz'etdürmekden hazer idesin temerrüd ideni segidüb muhtacı arz olanı yazub bildiresin (Muhtesibe virildi) (...) (1568)[3]

Kalpağın etrafını saran bu tülbente "türban" denirdi ve toplumun gayrimüslim kesiminden olan herkes belli bir renkte türban takmak ve ayakkabı giymek zorundaydı. Mavi Yahudilere özgüydü, siyah Rumları belirtiyordu ve Ermeniler kızıl türbanlarından tanınabiliyorlardı. 19. yüzyılda bu düzenlemelere uyulmaz oldu ve tüm gayrimüslimler siyah türban takmaya başladılar.

Bu fermanlar yalnızca kıyafetlerle değil İstanbul'un Müslüman ve gayrimüslim yayalarını birbirlerinden ayıran "şehir" trafiğiyle de ilgililerdi.

İstanbul kadısına hüküm ki kefere taifesi ata binmayub ve samur kürk ve kalpak ve firengî kemhâ ve atlas giymeyüb ve avretleri dahi müslüman tarzida ve üslûbunda gezmiyüb ve parus ferece giymeyub mahasal (neticede) libaslarında ve tarzı üslûblarında tahkir ve tezlil olunmak ser'an ve kanunen mühimmatı diniyyeden iken bir nice zemandan beru ihmal olunub hükkâmin (hâkimlerin) müsaadesile kefere ve Yehud tayifesi çarşularda at ve libas ile gezüb ve samur kürk ve fahir libaslar ile çarşu içinde müslümana mukabil gelikde kaldırımdan inmiyüb ve kendüler ve avreteler ehli islamdan ziyade şevket sahibleri olub bihasbesser'akir ve tezlil olunmakdıkları mesamii aliyeyeme ilka ve süddei saadetime inha ve ilâm olumagin (...)

Buyurdum ki ...vusul buldukda bu babda sadir olan emrim üzre amel id¨b dahi kefer tayifesin bihasbesser'i velkanun donda ve libasda ve tarz üslubda tahkir ve tezlil eyliyüb minbaad ata bindirmiyüb ve samur kürk ve samur kalpak ve atlas ve kemha giydirmiyüb ve avretleri dahi yüksek arakiyye ve parus çuka giyinmiyüb müslüman tarzında ve libasında gezmiyeler. Olmakuleleri men' ve ref' eyliyüb bu babda sadir olan emrimin icrasında dakika fevt eylemiyesin (1630).[3]

Yemek fiyatlarını düzenleyen fermanlardan Babıâli'nin bazı durumlarda gayrimüslimlerin küçük dükkânlarda bulunmalarını yasakladığını öğreniyoruz:

"Lokanta sahipleri yemek ve kelle pişirecektir. Tezgâhta kafir bulunması yasaktır. Don yağı ile hiçbir şey pişirilmeyecektir. Kaynatılan, fırınlanan veya kızartılan her şey tam pişmiş olacaktır. İşkembenin sekiz porsiyonu 1 kuruştur. Bir işkembe dolması 1 kuruştur."[4]

Etnik/dini topluluklar arasındaki hiyerarşi yalnızca hâkim (Müslümanlar) ve hükmedilen (Hıristiyanlar ve Yahudiler) birer grup belirlemekle kalmamıştır. Gayrimüslimler de her bir topluluğun nüfus açısından önemine göre bir hiyerarşi içinde yer almaktaydılar. Müslümanları önce

Ortodoks Rumlar ve ardından Ermeniler izliyordu. Yahudiler ise İstanbul'daki en küçük gayrimüslim topluluktu.

Fermanlar, İstanbul'un mimari düzenini belirlemek ve kentsel alanın dokusundaki dini farklılıkları gözler önüne sermek konusunda da etkiliydi. Yine fermanlar bina sahibinin etnik/dini kimliğine göre izin verilen bina yüksekliklerini de bildirmekteydi:

> "Hassa Mimar başı Mehmed dame mecdiyuya (ulugu sürsün) hüküm ki
> Mahmiyei Kostantiniyeye (....) de vaki gerek müceddeden (yeni olarak) inşa ve gerek tagyir ve tecdidini murad iden menazil eshabından müslüman olanlarına on ikişer ve zimmî ve Yehud olanlarına dokuzar zira kadden irtifaa ruhsat ve tuğladan kirpi saçak üzre bundan akdem mufassal ve mesruh sururt ve kuyudu havi (kayıtları kapsayan) fermi âlisanim sadir olub hilâfina bir dürlü hareket iktiza itmez iken...." (1725)[5]

Diğer bazı fermanlarsa bir evin merdiveninin kaldırım üzerine ne kadar taşabileceğini belirlemekteydiler.

Bu noktada, nüfusun şehirdeki varlığı Babıâli'nin fermanlarıyla düzenlenen başka kısımları olup olmadığını sormak yerinde olacaktır. Babıâli'nin hem Müslüman hem de gayrimüslim kadınların sokaklarda, dükkânlarda ve araçların içinde uyması gereken kuralları belirleyen fermanları da vardı. Bu fermanların dili şehirdeki gayrimüslimlerin varlığını düzenleyen kurallarınkine çok büyük benzerlik göstermekteydi. Kıyafet ile ilgili olarak belirlenen kurallar çok detaylıydı. Dahası, bu fermanların meşruiyetinin temeli öncelikle şeriata uygunluklarına ve ardından da köklerinin eskiye dayanmasına oturtulmuştu. "*Kadimden olalı beri*" ifadesini barındıran tüm ferman metinleri bunun Osmanlı hukukunda meşruiyetin temel ilkesi ve de zorunlu olduğunu gösterir.

> "Istanbul kadısına ve yeniçeri ağasına ve hassa bostancı basıya hüküm ki

(...) devlet Edirne'de bulunub ümuru mühimmeye iştigal ile tesamüh olunmagla bazı yaramaz avretler intihazi fırsat ve sokaklarda halki idlâl kasina izhari zibü zinet ve libaslarında gûna gûn ihdası bid'at ve kefe avretlerine taklid serpuşlarında u'cube hey'etler ile nice üslûbu ma'yub ibda' ve adabı ismet bilkülliye meslûb olacak mertebe kıyafetler ihtira' itmeleirle bundan akdem men' olunmuş iken mesaliki mehami nizami memaliki islâma iştigal esnasında eslâfinizdan ademi tekayyüdden nasi yine hedki perdei namusdan tahsi itmeyüb dürlü dürl¨hey'eti senia ve kiyafeti fazihaya mütasaddi ve birbirini görerek bu halet ehli ismet olanlara da âdet olmak mertebelerine müeddi olmagla ümmeti Muhammedi idlâlü ifsada sebeb ve ehli irz ve sahibei ismet olanlara dahi ithadi kıyafetden nasi senaatleri sirayetine bâdi oldugundan (...) badelyevm nisvan taifesi bir sibirden (karış) ziyade kebir yakalu ferece ve üç değirmi mikdari haddi itidalden ziyade yemeni ile sokağa çıkmayub ve bir barmakdan ziyade sirit istimal itmemek ve iderler ise yakalir kat' olunmagla tenbih ve inzar ve bundan sonra dahi mütenebbih ve mütevakkiz olmqyub kiraren müşahede olunur ise ahiz ve diyari ahare nefvü iclâ ile te'dib olunacakların mahalle imamlarına muhkem tenbih ve te'kid ve (...) eger bundan sonra mütenebbih olmazlar ise ferecelerinin yakaları ve serpuşları kat' olunub (...) ve siz ki yeniçeri ağası ve bostancı başı mumaileyhsiz bu makule hey'eti fahişe ile rast geldiginiz nisvan taifesinin emri şerif hareketlerine müsmaha (...) ile mazmunu emri âlisani tenfizü icrada bir dürlü tekâsül¨nüz istima' olunacak olur ise muahaz ve muaka olacağınız yekiynen bilüb ana göre basiret üzre hareket ve bu hususda ziyade ihtimam ve dikkat ve bu emri şerifimi mahakimde sicillâta kaydü sebt ve düstuül amel olub fibaad isleyenlerin cezayi seaları tertib ve nisvandan kâinen men kâne mütenebbih olmıyanları ta'zirü te'dib eyleyüb tesam¨h ve taâs'lden ihtiraz ve müslime ve kâfire ve salihe ve facireyi kiyafei na meşru'adan bi eyyi halin men'ü zecr ve mesagi ser'i olmiyan bid'atlerin def'ü men eylemeniz babında fermanı âlisanim sadir olmuşdur. Buyurdum ki Evalli 1138" (1725)[6]

Düzenlemeler yalnızca kıyafetlerle ilgili değildi; bunlar gitmelerine izin verilen sokaklar, alışveriş edebilecekleri ve edemeyecekleri yerler, evlerinden çıkmalarına izin verilen saatler ve binmeleri yasaklanan araçlarla hem Müslüman hem de gayrimüslim kadınlar için şehrin bir portresini çizmekteydiler. Ulaşımda, örneğin Haliç'i ya da Boğaz'ı geçen küçük kayıklarda (sandal, kayık, pereme[7]), kadın ve erkeklerin bir arada oturmalarını yasaklıyorlardı:

> "Peremeciler kethüdasına hükümki Bundan akdem taze avretler ile bazı lendat peremeye girüb gezsün deyu peremecilere tenbih olmagla fukaradan ihtiyar hatunlar dolmuş pereme ile öte yakaya geçmek istediklerinde ehli irz tayifesi mani olub fukarayi rencide eyledikleri istima olumagin buyurdum ki vardıkda bu babda mukavved olub fukaradan omikule hatunlar dolmuş pereme ile öte yakaya geçmek istediklerinde kadimden olugelâne muhalif kimesneyi dahl etdirmeyüb bir fukarayı rencide etdirmiyesin (...) Şer'i şerife muhalif taze avretler levend tayifesile peremeye girüb gezmekden hazer idesin. Ve peremecilere tenbih ve tekid ve agâh eyliyesin (...) (1580)[8]

Bu fermanda ayrım için bir kriter daha göze çarpmaktadır: kadınların yaşı. Erkeklerin yakınında bulunmak yalnızca genç (taze) kadınlara yasaklanmıştır, yaşlı kadınlara değil.

Bu yasak yalnızca ulaşım araçlarında değil 16. yüzyıla ait bir fermanda da görüldüğü gibi kadın ve erkeklerin bir arada bulunmasına izin verilmeyen dükkânlarda da uygulanmaktaydı:

> "Eyub kadısına hüküm ki
> Mektub gönderüb Camii Kebir mahallesinde Mûceddeden bina olunan medresei şerif kurbinde ve mektebi şerif yanında vaki olan dükkânların ve ekmekçi fırınlarının ve bostanların ekserisinde kefere tayifesi olub fisk ve fücur idüb kaval çalub horos depüb mahallenin sugulüne ve sulehanin tilâvetine ve istimai ezanı şerife mani ve kaymakçı dükkânlarına bazı nisa taifesi kaymak yemek behanesile girüb oturub namahremler cem olub hilâfi ser' vaz ve teaddileri vardır deyu müslim-

ler haber virdiklerin bildirmişsin İmdi şer'i şerife muhalif bu hususlar men ve ref olunmak mühimmati umuru seriyyedendir (....)" (1573)[9]

Başka fermanlar ise, söz konusu kadınların dışarı çıkmak için geçerli nedenleri olmadığı durumlarda, şehirde kadının varlığını yasaklamaktaydı. Yalnızca vakit geçirmek, hava almak ve etrafta dolaşmak gibi amaçlarla dışarıya çıkmak yasaktı. Hamama gitmek ya da akraba ziyareti gibi dışarda olmayı meşru kılacak makul bir neden olması gerekliydi:

"Hassa bostancı başıya hüküm ki
Bifazlihi tealâ fasli behari bediülâsarin hulûlünden nasi nisvan tayifesinden bazılar tenezüh ve teferrüc behanesile Üsküdar'dan Kısıklı ve Bulgurlu ve Çamlıca ve Nerdübanli ve olhavaliye ve bazıları dahi Begkoz'dan Tokad ve Akbaba ver Derseki ve Yusa'nam mahallere arabalar ile gidüb haliül izar kestü güzar ve envai fezahatü senayii müstetbi' harakâti gayri marziyyeye ictisar eyledikleri yakiynen inha ve ihbar olundigi cihetden men'ü def'i rütbei nücubda olmagla imdi fimabaad tayifei nisvandan teferüc ve tenezzüh bahanesile Üsküdar'dan Kısıklı ve Bulgurlu ve Çamlıca ve Nerdübanli ve olhavaliye (...)araba ve tariyki ahar ile gitmeden men'i ekid ile men'ü ref ve tenbihi lâim gelânlere gereği gibi tenbih ve tefhime ihtimam ve dikkat ve aleddevam teftiş ve tefahhusda tekayyüdü tam eyeleyüb hilâfi fermani âli harakete ictira eyleyanler ile arabacılarını ahü te'dib ve ta'zir içün huzurumuza irsal ve ihzara bezli vüs'ü kudret ve mikdarı zerre tekasül ve taksirden ittika ve mücanebet eylemen babında fermanı âlisanim sadir olmuşdur."[10]

Nereye, ne zaman, kiminle gidileceği, nasıl giyinileceği ve hangi dükkânlardan alışveriş edileceği bugün kişisel tercih ya da zevk olarak kabul edilir, kişinin kendi namusunu değerlendirmesi aile, komşuluk, moda, piyasa ve ekonomik parametreler gibi sivil kurumların yetkisi ve telaffuz edilmeyen kuralları tarafından değerlendirilir ve düzenlenir. Osmanlı Devleti ise bu kurumlar yokmuşçasına ya da bu kurumlar kadının şehirdeki varlığını kontrol edemezmişçesine davranmıştır. Bu fermanlar, gücünü dini otoritelere dev-

retmeyen ya da onlarla paylaşmayan ve inanışları, gelenekleri, alçakgönüllülük, komşular hakkında dedikodudan kaçınma ve ailenin büyüklerinin baskısı gibi insan davranışlarını düzenleyen kültürel değerleri göz önünde tutmayan merkezi bir iktidara işaret etmektedir. Babıâli'nin bu konumu kişileri aracı kurumlar olmaksızın devletle doğrudan bir ilişkiye sokmakta ve kamusal alandaki kurum ve mekanizmaların güçlerini ellerinden almaktaydı.

Azınlıkların ve kadınların şehirdeki varlıklarını kontrol etmeyi amaçlayan bu fermanlar bütününün özellikleri aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1 Bunlar, gayrimüslimlerin ve her dinden kadınların kentsel alandaki görünür varlıkları ile ilgiliydiler; bu kişilerin kentteki varlıklarını düzenlemek amacındaydılar.
2 Detaylara aşırı derecede önem vererek kullanımına izin verilen kostüm ve giysi tiplerini belirlediler.
3 Gayrimüslimler söz konusu olduğunda ait oldukları etnik/dini topluluğa göre renkler belirlediler. Hıristiyanların ve Yahudilerin belli renkleri giymelerini yasakladılar: Yeşil Müslümanlara özgü bir renkti. Yalnızca Müslüman kadınlar doğal, boyanmamış deriden sandaletler giyebiliyorlardı.
4 Kadınların belli zamanlarda belli yerlere gitmelerini yasakladılar. İstanbul sokaklarında uyulacak "görgü kuralları"nın bir tanımını vererek protokolü belirlediler ve Müslümanların üstünlüğünü vurguladılar.
5 Bina sahibinin dini kimliğine bağlı mimari kurallar belirleyerek bu fermanlar nüfusun dini yapısına göre şehrin mimari düzenini (*decorum*) belirlediler.

Devlet, şehri kendisinin yönetmeni, kostümcüsü ve sahne tasarımcısı olduğu bir tiyatro sahnesi gibi görüyordu. Kıyafet düzenlemeleri, renklerin seçilmesi, kumaşın, süslerin, kişinin giyeceği kıyafetin değerinin belirlenmesi kimin kim olduğunu görünür kılmak amacını güdüyordu. Sultan saraydan şehre bakar bakmaz nüfusu cinsiyetine ve ait olduğu etnik/dini topluluğa göre ayırdedebilmeliydi.

Bu fermanlar bütünü bize dini temellere dayanan mahalle ile Venedik, Roma ya da Frankfurt'taki Yahudi gettolarının[11] karşılaştırılmasını mümkün ya da imkânsız kılacak kanıtlar sunar mı? İstanbul'un topografik mozaiği etnik/dini temellere göre bölünmüş mahallelerden ve etnik olarak daha karışık olan zanaatkârların bulunduğu alanlardan oluşur.[12] Mahalle Avrupa gettosunun Osmanlı'daki karşılığı mıdır?

19. yüzyılın sonuna kadar Avrupa'nın her yanında var olan Yahudi gettoları hakkında geniş bir literatür bulunmaktadır. Bunlardan biri duvarları ancak 1890'larda yıkılan Roma'daki gettodur. Ama daha gettolardan önce de bir Hıristiyan kentinde Yahudilerin varlığını görünür kılan *rouelle** vardı. 13. yüzyılda, 4. Latran Konsülü'nden sonra ve 1269'daki sekizinci Haçlı seferinin arifesinde, Fransız kral Saint Louis Yahudileri kıyafetlerinin üzerine sarı ve yuvarlak bir kumaş takmaya zorlamıştı.[13] Tarih yazımı genellikle bu ayırt edici işaretin yalnızca Yahudilere değil Müslümanlara da uygulandığını gözardı etmektedir.[14] Ayrıca Rönesans döneminde Venedik'te Yahudilerin belli bir süre gettoda yaşamaya zorlandıklarında Yahudi olduklarını belirten şapkalar takmak zorunda kaldıkları bilinmektedir.

Yahudilerin Hıristiyan mahallelerine yerleşmelerini yasaklayan ilk papalık fermanı 1442'de, Papa II. Eugene'nin döneminde çıkarılmış[15] ancak uygulanmamıştır. Roma'da yaşayan Yahudilerin evlerini bırakıp Yahudi mahallelerine dönmelerini emreden ve Yahudi mahallesinde yaşamakta olan Hıristiyanların taşınmasına neden olan Papa IV. Paul'ün 23 Mayıs 1555 tarihli fermanıdır (*Cum Nimis Absurdum*). Buna göre, mahallenin etrafı duvarla çevrilecekti ve bu duvarlar ancak 19. yüzyılın sonunda yıkıldı.

Benzer bir durum birkaç yıl önce Venedik'te yaşanmıştı. 1516'da Venedik Senatosu aksi kararlaştırılana dek Venedik'in tüm Yahudilerinin Ghetto Nuovo olarak bilinen adada yaşayacaklarına dair bir yasa çıkarmıştı. "Bu yasa Yahudilerin geceleri gettodan çıkmalarını ve şehirde dolaşmalarını engellemek için iki kapının yapılmasını şart koşmuştu. Bunlar gündoğumunda marangona çanı çaldığında açılacak ve yirmi dördüncü saatte yani, bazen hatalı olarak iddia edildiği gibi gece yarısında değil, günbatımında ka-

* rouelle: bazı Avrupa kentlerinde Yahudilerin takmak zorunda olduklari sarı renkli bir kumaş parçası (yay. haz.).

patılacaktı, zira tek amaç Yahudileri hava kararıktan sonra ayrı bir yerde tutmaktı. Yasaya uyulmasını sağlamak için daha sonraları Yahudilerin isteği üzerine sayıları ikiye indirilen dört Hıristiyan muhafız bu kapılarda yanlarında aileleri olmadan yaşayacaklardı ve bunların maaşlarını Yahudiler ödeyecekti. Ghetto Nuovo'nun küçük kanallara bakan iki yanı tüm su kıyıları ile olduğu gibi duvarla kapatılacak, böylelikle Yahudilerin Venedik şehir iletişiminin en temel şekli olan su ile temasları kesilecek ve Collegio tarafından sağlanarak masrafları Yahudiler tarafından karşılanacak olan iki tekne gece gündüz adanın etrafında dolaşacaktı. Belirlenen saatten sonra dışarıda yakalanan her Yahudi ilk suçu için 100 liretlik bir ceza, ikincisi için 200 liretlik bir ceza ödeyecekti."[16] Venedik hükümeti Venedik Yahudilerinin gettoda yaşamalarına dair bu yasayı 1797'ye kadar uyguladı.

Bu düzenlemenin amacı öncelikle Yahudileri görüldükleri kâfir konumunda tutmak, genel teolojik nedenlerle aşağı konumlarını sergilemek ve bunun yanı sıra Hıristiyan nüfusla sosyal temaslarını mümkün olduğunca sınırlamaktı. "Buna göre yasal olarak Yahudiler çok kısıtlı ekonomik faaliyetlerde bulunuyorlardı ve diğer kısıtlamalar arasında mülk edinememeleri ve düzenli olarak Hıristiyan hizmetkâr çalıştıramamaları da vardı. Bunların yanı sıra Yahudi olduklarının hemen anlaşılabilmesi için belli renkte şapka takmaları da gerekiyordu."[17]

Louis Wirth Getto'yu tanımlayan dört kriter belirlemiştir.[18] Bir nüfusun genellikle etrafı duvarlarla çevrili bir mahallede yaşamasını şart koşmak ve gettonun kapılarının giriş-çıkış için günün hangi saatinde açılacağını kurallara bağlamak anlamına gelen sınırlama/tahdit; gettoda yaşayanların dini bir kimlik gibi ortak özelliklerinin olması, yani homojenlik. Getto aynı zamanda toplumun tüm tabakalarını içinde barındıran küçük bir evrendir (*microcosmos*). Son kriter olan *kontrol*, gettonun toplumsal hayatını düzenleyen seçilmiş ya da atanmış iç örgütlenme ve kurumlar ile ilgilidir. Wirth'in tanımı gözönünde bulundurulacak olursa, vurgulamak istediğim ilk nokta Hıristiyan Avrupa'nın gettoyu hayata geçirmek için bu ayrımın tanrıyı öldüren toplum olduğu için kötülükle suçlanan ve *öteki* olarak kabul edilen Yahudilerle olan teması engellemek üzere olduğu inancına dayanan bir imge üretmek zorunda kaldığıdır. Getto, Hıristiyanları bu kö-

tülükten ve alçaklıktan korur. Yahudiler alçaklığı temsil eder, Yahudi imgesi kirlilik ve iğrenme ilgili tüm atıfları içinde barındıran bir hazne işlevi görür. Bu yüzden Hıristiyanların gözünde Yahudiler, görünür olarak sınırlanmış bir alanda tutulmalıydı, böylelikle kirliliğin yayılması engellenerek bundan korunduklarına dair bir güvenlik hissi yaratılabilirdi. Bu, getto örgütlenmesini "meşrulaştıran" temel hayali mekanizmaydı.

Halbuki etnik/dini azınlıkların kentsel varlığını mahalleler yoluyla düzenleyen Osmanlı fermanlarının amacı öncelikle şeffaflık sağlamaktı. Fermanlar, etnik/dini kimlik ve cinsiyet farkı temelinde kimin kim olduğunu çabucak ayırt etmenin Babıâli için önemli olduğunu göstermektedir. Babıâli'nin İstanbul nüfusunu birbirinden ayırt etme isteği alçaklıktan, kirlilikten ve kötülükten korunma hayalinden kaynaklanmıyordu. Bu daha çok sultanın konumu ve sarayından ne kadar "görebildiği" ile ilgilidir: "Hükmetmek...görmektir." Hükümdar deli, cahil, ayyaş, hasta... olabilir, "gördüğü" sürece bunların hiçbiri önemli değildir. Görmemek boyun eğmek zorunda olmaktır. Kişinin körü körüne itaat ettiği despot rejimlerde körlük tebaanın sembolüdür."[19] Yine bu yüzden taht kavgaları sırasında rakibinden kurtulmanın en iyi yolu onu kör etmektir. Bunlar iki farklı "meşrulaştırma" rejimi ve toprakların ayrımı için iki farklı düzendir.

Vurgulayacağım ikinci nokta getto ve mahalle arasındaki belirgin farklardır: 1) Mahalle, sakinlerinin dini kimliği söz konusu olduğunda tamamen homojen değildir; farklı dinlerden ailelerin bir mahalleye taşınmasını engelleyen herhangi bir kural yoktur. 2) Bazı Osmanlı şehirlerinde mahallelerin duvarları ve kapıları olsa da bunların var oluş nedeni şehrin geri kalanını etnik/dini mahalle sakinlerinin "kirliliğinden" korumak değildir.

Vurgulanan bu iki nokta Osmanlı döneminde Türkiye'deki şehrin belli bir nüfusu yani Yahudileri toplumun geri kalanından zorla soyutlayan Avrupa getto sisteminin tersine farklı dinlerin hoşgörü içinde bir arada yaşamalarını olanaklı kıldığı fikrini desteklemektedir. Bu yüzden İstanbul'un mahallesi ve Venedik'in gettosu arasında bir karşılaştırma yapmak yerinde değildir.

Çeviren: Işık Demirakın

Notlar

1 Bu makalenin ilk kısmında N. Şeni "Ville ottomane et Représentation du Corps Féminin". *Les Temps Modernes.* Juil-Août 1984, s. 65-95'te ele aldığım bazı konulara yer vereceğim. Bu kitapdaki ilk yazı, ss. 13-42.

2 Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul, 1933.

3 Ahmet Refik, *Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul. 1931. s. 52.

4 Alıntı N. Beldiceanu: *Recherches sur la ville ottomane au XVIè siècle.* Maisonneuve et Larose, 1973, Paris, s. 199'dandır.

5 Ahmet Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1930, s. 83.

6 A. Refik, *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı, a.g.e.*. s. 86-88.

7 16. yüzyıl Türkçesinde pereme küçük kayık anlamında kullanılmaktaydı ancak kelimenin kökeni Yunancadır ve "karşı tarafa geçmek" anlamındadır.

8 Ahmet Refik, *Hicrî Onuncu Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul Devlet Basımevi, 1935, İstanbul, s. 41.

9 Ahmet Refik, *a.g.e.*, s. 40.

10 Ahmet Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1930, s. 175.

11 Getto kelimesi, İtalyanca'da madeni kalıba dökmek anlamına gelen *gettare* kelimesinden türemiştir. Venedik gettosu belediye bakır dökümhanesinin bitişiğindeydi. "Sonradan getto kelimesinin Venedik'teki özel topografik kökeni genişledi ve zorunlu Yahudi yerleşim alanlarına atıfla da kullanılmaya başlandı." Benjamin Ravid, "Curfew Time in the Gheto of Venice," E.E. KIttel ve T.M. Madden (ed.) *Medieval and Renaissance Venice*, University of Illinois Press, 1999, s. 237.

12 "Erken ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı arşivlerinde ayrı ayrı mahallelerle ilgili bilgi bulma konusunda temel bir zorlukla karşılaşılmaktadır. İstanbul'la ilgili olarak "topografi temelinde sınıflandırılmış, dolayısıyla farklı mahalleler hakkında bilgi veren yegane tarihi kaynak dini mahkemelerin kayıtlarıdır (Şer'iye Sicilleri/Kadı sicilleri) ancak, bu arşivlerde de uzun süreli, kesintisiz ve homojen zaman dizileri bulmak imkansızdır." Cem Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*, New York, SUNY Press, 2003, s. 3.

13 "Yahudilerin tanınmasını ve Hıristiyanlarla karıştırılmamasını istediğimiz için, vaiz biraderler tarikatından sevgili biraderimiz Christ Paul Chrétien'in tavsiyesine uyarak her iki cinsiyete mensup bütün Yahudileri "onları belirleyen bir işaret takmaya mecbur etmeye karar verdik. Bu işaret, sarı bir keçe ya da kumaştan, çapı dört parmak ve genişliği bir elin sığabileceği kadar olacak, ceketin göğüs hizasına sırta dikilecek ve taşıyan kişinin kimliğini bilmeyi sağlayacaktır. Eğer bu kuralın kabulünden sonra herhangi bir Yahudi bu işareti takmadan görülürse, ceketi ona böyle işaretsiz haliyle rastlamış olan kişiye ait olacaktır." Bkz. *Ordonnances des rois de France de la troisieme race*, Paris, c. I, 1723, s. 294; zikreden Daniele Sansy, "Marquer la Difference: l'imposition de la rouelle aux XIIIe et XIVe siecles," *Médiévales*, 41, 2001, Paris PUV, ss. 15-37. Ayrıca bkz. G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, 1990 ve D. Tollet (ed.), *Politique et religion dans le judaisme ancien et médiéval*, Paris, 1989.

14 A. H. Cuttler ve H. E. Cuttler, *The Jews as Ally of the Muslim. Medieval Roots of Antisemitism*, Notre Dame, 1986, s. 183-204.

15 Rodocanachi, *Le Saint-Siège et les Juifs*. Paris, Firmin-Didot, 1891'de Yahudilere hitaben çıkarılan bu papalık fermanının metnini vermiştir: "Inter christianas non habitent sed infra certum viculum sen locum a chritianis separati et segregati, extra quem mullatenus mansiones habere valeant inter se degant." (s. 38, dn. 2).

16 Benjamin Ravid. "Curfew time...," s. 238, Ghetto Nuovo'nun kuruluşuyla ilgili olarak bkz. Robert Finlay, "The Foundation of the Ghetto: Venice, the Jews and the War of the Leage of Cambrai," *Proceedings of the American Philosophical Society* 126 (1982), s. 1140-154; Alisa Meyuhas Ginio (ed.), *Jews, Christians, and Muslims in the Mediterranean World after 1492*, Londra, 1992; Ennio Concina, "Owners, Houses, Functions: New Research on the Origins of the Venetian Ghetto," *Mediterranean Historical Review* 6 (1991-92) s. 180-189. Polonya gettosu için bkz. Daniel Tollet, *Histoire des Juifs en Pologne*. Paris, PUF, 1992.

17 Ravid. "Curfew...," s. 237.

18 Louis Wirth, *The Ghetto*, Şikago, 1928.

19 Alain Grosrichard, *Structure du Sérail*, Paris, le Seuil, 1979, s. 73.

Nora Şeni ve François Georgeon

OSMANLI HİCİV BASININDA İSTANBUL (1870-1876)*

Türk basın hayatında 1870'lerde yaşanan patlama sırasında yayınlanan gazetelerin çoğu hiciv gazeteleridir. Türk basınının yepyeni bir zenginliğe kavuştuğu bu dönem 1877'de sona erer, daha sonra, 1908'de Anayasa'nın yeniden yürürlüğe konmasıyla tekrar başlar. Görüldüğü kadarıyla sınırlı sayıda basılmalarına karşın bu yayınlar, genellikle okuma-yazması olmayan kitlenin de anlayabileceği karikatürler barındırdıkları için çok rağbet görmüştür.

Hiciv basınının en çok değindiği konular, kullandığı motifler ve temalar, maddi zeminiyle –yani sokakları, kaldırımları, ulaşım araçları, giyim-kuşam âdetleri ile– şehirdir. Bu karikatürler aynı zamanda Osmanlı kentinin Osmanlılar tarafından icra edilmiş ilk grafik tasvirleri olarak, Batılı seyyahların perspektifinden farklı, içerden bir bakış sunarlar. Bu bakış, İstanbul kentinin ne ve nasıl olduğuna ve Avrupa örneğindeki modern şehircilik anlayışına göre ne ve nasıl olması gerektiğine dair keskin bir bilincin varlığını gösterir. Karikatürlerdeki alay, en temelde bugün belediyenin sorumluluğunda olan akla gelebilecek her şeyin düzgün işlemeyişi üzerinden gelişir. Elit kesimin Osmanlı'ya, politik hayata giderek daha fazla katılmasını sağlayacak bir vatandaşlık statüsü önerdiği bir dönemde, karikatürist, okurunu şehir hayatının koşulları hakkında duyarlı kılar ve ona bir şehirden, belediyeye bağlı bir mekândan yararlanan kişi olarak hitap eder.

Bu dönemin hiciv basınında öne çıkan isim Teodor Kasap'tır. Arka arkaya *Diyojen*'i, *Çıngıraklı Tatar*'ı, *Hayal*'i, *Karagöz*'ü, *Çaylak*'ı yayınlamıştır. Hiciv gazetesi olmayan, Ziya Paşa'nın katkıda bulunduğu günlük gazete *İstikbal*'i de o yayınlardı. Théodore Kasap, işe 1870'ten 1872 Ocağına kadar yaşayan, haftada bazen bir, bazen iki kez yayınlanan *Diyojen*'le başlar. *Diyojen*'de sadece iki

* "Istanbul dans la prasse satrique ottomane (1870-1876)," *Presse Turque et Presse de Turquie*, ISIS Yayınları, İstanbul-Paris, 1992.



Karikatür 1. Alt yazı: "Çıngıraklı Tatar."

karikatür olurdu. Namık Kemal ya da Ebüzziya Tevfik gibi dönemin "Jön Türkler"i de gazeteye katkıda bulunurlardı. Örneğin Namık Kemal burada Mahmut Nedim Paşa'yı hedef alan, *Kedi Mersiyesi* başlıklı bir şiir yayınlamıştı. *Çıngıraklı Tatar*'ı ise (1 numaralı karikatür) Kasap, *Diyojen*'in yasaklanmasından sonra çıkardı. Bu yeni gazetenin ömrü çok kısa oldu: 1873 Nisan'ından Temmuz'una kadar sürebildi. Haftada iki kez çıkıyor, her yeni sayıda bir karikatüre yer veriyordu. Bu karikatürlerde daima kralın soytarısı gibi giyinmiş, elinde çıngırağı ile gaipten haber veren ve İstanbul'un sıkıntılarını yorumlayan ufak tefek bir adam, "Çıngıraklı Tatar" figürü mevcuttu.

1873'ten 1876'ya dek yayınlanan *Hayal*'de Hacivat'la Karagöz, sokakların sağlıksızlığıyla, tulumbacıların yangınlara müdahale etmedeki yavaşlığıyla alay ederler. Her sayıda bir karikatürün yayınlandığı gazete haftada iki kez çıkar. *Hayal*, "basın, kanun sınırları içinde serbesttir!" diyen kararı hicvedince yasaklanır.



Karikatür 2. Alt yazı: "Varda!!!"



Karikatür 3. Alt yazı: "Bu kadar araba bolluğunda yaya gezen örs ile çekiç arasında kalır."

Görünüşe bakılırsa, hiciv edebiyatında azınlıklar önemli aktörler olmuşlardır. Rum asıllı olan Teodor Kasap'tan başka öne çıkan Rumlar da vardır: Beykozluoğlu Zaharya Efendi 1873'te *Latife*'yi, Antuan Efendi *Kamer*'i (1873) yayınlar. *Diyojen* Türkçeden önce Fransızca, Yunanca ve Ermenice olarak çıkar. Dergileri resimleyenler de genellikle gayrimüslimdirler; *Hayal*'de sık sık imzasına rastlanan Berberyan bunlardan biridir.

1870'li yılların karikatürlerinin çizim stiline, grafik özelliklerine gelince; naif üslupları Osmanlı minyatürlerinin sade, yalın çizgilerini akla getirebilir. Ama şehri tasvir etmek değil de, örneğin evlilikte sadakat gibi bir ahlak sorununa değinmek söz konusu olduğunda, söz konusu bu benzerlik geçerli olmaktan çıkar. Böyle durumlarda, 1908 sonrası basınında göreceğimiz karikatürleri hatırlatan, zamanın Avrupalı çizerlerinin daha karmaşık ve gerçekçi çizgilerinin etkisini taşıyan bir üslup ortaya çıkar.

Bu karikatürlerin ana teması, en çok önem verdikleri konu, yüzyıl sonuna damgasını vuran sorunsaldır: modernleşme, batılılaşma. Bu mücadelenin, çekişmenin, gerilimin yaşandığı sahne ise şehirdir. Karikatürlerde açıkça taraf belirtilmese, modernleşme yanlısı ya da karşıtı bir tavır dile getirilmese de, çizerin modernlikten yana bir hassasiyet taşıdığı açıkça sezilir. Ancak asıl vurgulanan, vaatlerini yerine getirmeyen, beceriksiz, hayatı kolaylaştıramayan bir modernliği gülünç duruma düşürmektir. Yeni ulaşım araçlarıyla alay etmek gibi: *Şirket-i Hayriye* vapurunu çeken bir kayık, atların çektiği bir lokomotif çizerek... Burada amaç, tam da kendine belirlediği hız, etkinlik, zamandan tasarruf gibi hedeflerde başarısız olan "ilerlemenin" (*progrès* anlamında) çelişkisini vurgulayarak güldürmektir. Henüz etkin olamayan modernleşme teması çerçevesinde, beceriksiz, etkili olamayan bir modernliği hicveden karikatürler silsilesinin işlediği bir diğer tema kentsel kargaşadır. Louis-Sébastien Mercier'nin 1782'de yayınladığı *Tableau de Paris* kitabında çizdiği 18.yüzyıl'da Fransız başkentinde hayatı zorlaştıran sokak kargaşaları *(embarras)* tabloları misali, 1870'li yılların Osmanlı karikatürleri Konstantiniye sokaklarının absürt karışıklıklarını tiye alırlar. Arkaik taşıma araçları olarak hamalların zararlarından (bkz. 2 ve 3 numaralı karikatürler), sakalara (sucular), hizmete yeni girmiş atlı tramvaylardan Tünel'e kadar, yeni de eski de doğru dürüst işleyemediği için



Karikatür 4. Alt yazı: "Baksana ayol, ben böyle dolaba gelir miyim?"



Karikatür 5. Alt yazı: "Karagöz efendi İstanbul sokaklarında temiz gezmek için bundan başka çare bulamaz!"

alay konusudur. Burada "eski"den medet ummama duygusuna "yeni" olana karşı duyulan korku da karışır. Tramvay yayaları ezer, Tünel'in turnikeleri birtakım sorunlara yol açar (bkz. 4 numaralı karikatür).

Bir de tabii, varlığını hep koruyan kıyafet konusu, özellikle kadın kıyafetleri meselesi (tesettür) vardır. Kadın kıyafetleri temasını modernlik yanlılarıyla muhafazakârların nasıl kullandıkları, bu konuya nasıl genel anlamda toplum tercihlerini yansıttıkları bir ekran işlevi verdikleri başka bir yazıda ele alındı.[1] 1870'li yılların karikatürleri de bu çizgiyi sürdürürler. Pek çok çizim alafranga giyimli kadınlarla alaturka giyimlileri karşı karşıya getirir. Bu kadınlar birbirlerini tepeden tırnağa süzerler, karşılıklı sorgularlar. Bu desenler peçeye de, ince tüle de, fereceye de, son moda kat kat eteklere de aynı acımasız alaycılıkla yaklaşırlar.

Bu karikatürlerin bir özelliği de, sosyal temaları, daha genel, soyut, ahlaki ve politik sorunları çok daha seyrek olarak ele alması ya da hiç değinmemesidir. Adaletsizlik, yoksulluk, dış politika, özgürlükler vb. bu çizimlere hemen hiç konu olmazlar. Bu çizimler daha çok, okurların içinde yaşadığı, hareket ettiği mekânı, yani şehri, şehrin zorluklarını, imkânsızlıklarını, keşmekeşini anlatırlar. Okura öncelikle kentin ve kamu hizmetlerinin kullanıcısı olarak hitap ederler. Kelimenin etimolojik anlamı, "*polis*'le/kent'le ilgili olan" şeklinde alındığı ölçüde de okuyucuda *politik* denebilecek bir hassasiyet oluştururlar. Devlet, padişah ve Babıâli, kentle ilgili işlevlerine indirgenerek hedef alınırlar bu karikatürlerde. Siyasi eleştirinin pek mümkün olmadığı bu Abdülhamit devrinde bu mizah basını siyasi bilinçlendirme, bilgilendirme yerine *belediyesel hassasiyet* oluşturur.

Aslında bu karikatürler, İstanbul'da 19. yüzyılın ikinci yarısında belirginleşen "kentsel duyarlılığın" bir katmanıdır. Bu duyarlılık 1850'li yıllarda Pera ve Galata'da, Frenkler ve Levantenlerin çoğunlukta olduğu bir kesimde oluşur. Önce 1838'de İngiltere'yle, ardından öbür Avrupa ülkeleriyle yapılan ticari anlaşmalardan sonra bu topluluğun gücü artmıştır. Kırım Savaşı sırasında müttefik birliklerin İstanbul'da konuşlanması ve bunun yol açtığı kıtlık,[2] İstanbulluların ilk kez kendilerine ve şehirlerine Avrupalı gözüyle bakması yeni kentsel algılamalara yol açar. İstanbul'da *İntizam-i Şehir Komisyonu* kurulur ve şehir bölümlere ayrılır (1855). Bu yeni be-

lediye örgütlenmesinde *6.daire* diye anılan Beyoğlu, pilot bölge olarak seçilir. İstanbul'un tamamına yayılan bu belediye reformlarının yanı sıra karikatürlere de yansıyan değişimlere gidilir, yeni ulaşım araçları günlük hayata girer (1857'de Şirket-i Hayriye'nin vapurları, 1869'da atlı tramvaylar, Tünel) ve şehri ilgilendiren temizlik, sağlık önlemleri alınır.

Bu incelemenin vardığı netice , doğrudan doğruya siyasi bir kamuoyu (*opinion*) ifade edemeyen bu basının, bunun yerine, modernleşme/batılılaşma çekişmesi içinden çıkan bir *kentsel, belediyesel hassasiyet* oluşturması ve yansıtmasıdır... Vurgulanması gereken bir diğer nokta daha vardır: bu çizimlerde işlenen temalar ile 19. yüzyılda İstanbul'u ziyaret eden seyyahların ele aldığı folklorik, etnolojik motifler arasında şaşırtıcı bir benzerlik, bir örtüşme söz konusudur: İstanbul'un çamuru (bkz. 5 numaralı karikatür), hamalları, eşekleri, atları, keşmekeşi, kargaşası, giyim kuşamdaki farklılıklar, çeşitlilik gibi... Seyyahların seçtiği temaların aynılarını anlamlı bulup alay konusu eden bu mizah basınının İstanbul'a, Batılı olma iddiasında bir gözle baktığını, batının bakışını içselleştirip, bir miktar "kendinden nefret"i de içeren "*bunlar bizim neyimize*" *ye* dönüştürdüğünü görmek mümkün.

Notlar

1 Bkz. Nora Şeni. "Osmanlı Şehri ve Kadın Bedeninin Temsili" bu kitapta ss. 13-42.

2 Bkz. Steven Rosenthal "Foreigners and Municipal Reform in Istanbul" *International Journal of Middle East Studies*, II (1980), s. 227-245

ÇOK SESLİ ANILAR*

"Ligo nero separakalo!" Babam yemeği Türkçe ısmarlarken annemin suyu Rumca istemesi beni hep şaşırtırdı. Lokantadaki garsona, ya da mefruşatçıdaki satıcı kıza hitap ederken annem esrarengiz bir şekilde hangi dilde konuşması gerektiğini hemen anlardı.

Kozmopolit karakterini giderek yitiren bir İstanbul'da büyüyen bir çocuk olarak bana göre annemin bu önsezisinin altında bir büyü, gizemli bir güç vardı. Bunu böyle bildim ve Pera'nın loş mağazalarında annem satıcılarla Türkçe konuşmak için kendini zorlamayıp istediği kumaşın cinsini, rengini Fransızca telaffuz ettiğinde lafın gerisini Rumca, daha nadir olarak da Ladinoca getirdiğinde şaşırmadım çocukluğum boyunca. Bir dilden ötekine atlarken karşısındakinin onu anlamayabileceği annemin aklının ucundan bile geçmezdi. Sonunda da haklı çıkardı zaten. Her iki taraf birtakım gizemli işaretleri tanımalarıyla, üzerinde konuşulmaksızın onları saran, birbirine yaklaştıran ve usulca çevrelerinden koparan bir ortaklıkta buluşurlardı. Tensel bir hazla Türkçe konuşan ben kökleri Rusya'ya, Romanya'ya, Almanya'ya uzanan pek çok dile hakim olan annemin, ş'lerle, ü'lerle dolu bu lisanın seslerini telaffuz etmekten zevk almamasını anlayamazdım. Kimin hangi dilden olduğunu, nereli olduğunu anında keşfetmesi karşısında duyduğum hayranlık, onu aniden başını gözünü yararak Türkçe paralarken duyduğum an tuzla buz olurdu. Kelimeleri yerli yerinde kullanamayışı, tutuk, kesik kesik konuşması onu aniden sıradanlaştırırdı. Şivesini çözmek mümkün değildi. Rumlar gibi ş'leri s'ye yaklaştırmaz, Ermeniler gibi i'leri "ı" telaffuz etmez, vurguları Yahudiler gibi yanlış kullanmazdı. Ne var ki, ömrünü geçirdiği, yaşlandığı ülkenin dilini doğru dürüst kullanamaması beni ürkütür, kaygılandırırdı. İstanbul'un Batılı semtleri ve sayfiyeleri Pera, Moda ya da Fenerbahçe'de konuşulan dillerden herhangi birine atladığı an ise rahat bir nefes alırdım.

Ne var ki, Türkçeden başka dile atlamanın kâr etmediği günler gelip çattı. Bir keresinde Fransızca "bleu" (mavi) dedi ve karşısındakiler onu an-

* "Souvenirs polyphoniques," ANKA, 7-8, 1989, CNL, Paris, ss. 107-110.

lamadılar. İstediği kumaşın Türkçe adını bulamadığı için sipariş veremeden çıktı annem. Satıcının onu anlamak için hiçbir çaba harcamayışı, Levanten dillerini bilmediği için herhangi bir rahatsızlık bile duymayışı karşısında şaşırdı annem. Bu ilgisizliğin küçümseme olduğunu henüz itiraf edemiyordu. Kalburüstü azınlıkların artık Türkçeyi iyi konuşmaya geçtiklerini kavramıyor, farklı cemaatlerden insanların "yüksek sınıf" mensubu olduklarını Fransızcayı iyi konuşarak gösterebildiği bir yüzyıl sonu İstanbul atmosferinde yaşamayı sürdürüyordu. Oysa artık Fransızcaya hâkimiyet derecesi sadece, herkesin aynı dilden ve dinden olduğu geleneksel "mahalle"den çıkalı geçen zamanı ölçmeye yarıyordu.

İyi ama, iki yüzyıl kadar önce elçiliklerde ve Pera'nın kibar çevrelerinde İtalyanca konuşulurken, Fransızca neden ve nasıl bu ayrıcalıklı konuma gelmişti? Üstelik bu mahalledeki Katolik kiliselerde bugün bile hâlâ İtalyan rahipler hizmet vermekteyken 18. yüzyıl Pera'sının lisanı İtalyanca'dan 19. yy da Fransızcaya nasıl geçildiği bu yazının konusu değil. 1960'larda ortaokul çağındaki çocuklarını Fransız Cizvit okullarına mı ya da Amerikan kolejlerine mi göndermekte tereddüt eden ana-babalardan pratik gerçekleri kavrayabilenler İngilizceye yönelirlerdi, Fransızca ise "gerçek" kültüre ve geleneklere düşkün olduklarını düşünenleri çekerdi.

Sanırım duvarlarda, "Vatandaş, Türkçe konuş!" afişleri altmışlı yıllarda peydah oldu. Kısa sürdü, hepsi derhal kaldırıldı, bir daha da asla görmedik. Ortaya çıkmaları, kentin ses coğrafyasına ait renklerin çoktan solduğu, dil çeşitliliğinin bittiği bir döneme rastlar. Haliç'teki yoksul Balat, Hasköy semtlerinde yaşayan Yahudiler, ev ve iş sunarak nüfusunu artırmaya çalışan İsrail'in politikasıyla gittiler. Onları Rumlar izledi ve köşedeki tuhafiyeci kadın kendini biraz daha terkedilmiş hissetti. Ben ise sokaklarda, dolmuşlarda, birini "Vatandaş, Türkçe konuş!" demeye kışkırtmak maksadıyla inatla, gösterişle annem babamla Fransızca konuşmaya devam ettim. Söyleyen olursa, "gel Türkçe öğreteyim demeye hazırdım hep." Ama kimseden böyle bir uyarı gelmedi. Mahalledeki delikanlılar hariç; onlar için bana vatandaş Türkçe konuş demek benimle konuşabilmenin biricik fırsatıydı. Sonra bu ilgi çekme yöntemini terk edip başka tarzlara yöneldim.

İkinci Ayrım

Nora Şeni

İSTANBUL'DAN PARİS'E BİR YAHUDİ SAGASI CAMONDOLAR*

Camondo'ların hikâyesine girerken, bir "*success story*"** ile karşılaşacaklarını umanlar bu yazıyı okumaktan hemen vazgeçebilirler. Çünkü Camondo sagası, her ne kadar bir peri masalı, gerçekleşen bir rüya gibi gelişse de, aslında trajik bir hikâye. Yüzü parlak ve muhteşem, astarı gizliden zehirli bir kumaşın yayılması gibi ilerleyen bir hikâye.

Sonundan başlayalım: Camondoların kim olduğunu bugün Paris ya da İstanbul'da kaç kişi hatırlar ya da bilir? İşte, onlarla ilgileneni ilk şaşırtan da bu: Camondoların ne denli unutulmuş oldukları, popüler belleğin kıvrımları arasında kaybolmuş olmaları, tarihin tortusuna gömülmüşlükleri. Oysa hem Fransızlar, hem de Osmanlılar, Camondoların yeteneklerinden, cömertliğinden nasiplerini aldılar. Tanzimat vezirlerinin, Reşit Paşa'nın bankeri, büyükbaba Avram-Salomon (1781-1873), 19. yüzyıl İstanbul'unda sarraflıktan modem bankacılığa geçişin önderi olmayı bildi; belediye reformlarına ortak oldu. Torunları, Galata'nın önemli bir bölümünü çağdaş finansa hasredilmiş, Avrupalılığı ve lüksü temsil eden bir mahalle haline getirenlerin başını çektiler. Kentin yüzünü değiştiren reformlara katıldılar, yeni taşımacılığın (atlı tramvay, buharlı gemicilik) atılımlarına önayak oldular. Öyle ki, yüzyıl sonlarına doğru, Galata'da bir Kamondo Sokağı, Kamondo Merdivenleri, on kadar Kamondo Hanı, bir de Kamondo Hamamı bulunuyordu. 1869'da yerleştikleri Paris'te ise, görkemli yaşamları, efsanevi davetleri –misafirlerin, sofrada tabaklarının yanında armağan mücevherler buldukları davetler– ve malikânelerinin güzelliğiyle çevrelerini büyülemeyi bildiler. Derken, ikinci nesil Parisli Camondolar, babalarının ihtisası olan, fakir fukarayı eğiten, okul, hastane açan yardımseverlikten (*philanthropie*) vazgeçip, cömertliklerini yalnızca sanata, sanatçılara yönelttiler ve Fransa'nın en önemli mesenleri arasında yer aldılar. Kendisi de kla-

* *P Dergisi*, sayı 10, yaz 1998 içinde, sayfa 84-90, İstanbul.

** Başarı öyküsü (–ç.n.).

sik müzik bestecisi olan İsaac de Camondo (1851-1911), Opéra Garnier ve Opéra Comic'e maddi ve manevi sonsuz yardımlarda bulundu. Paris'in en önemli lirik mekânı haline gelecek olan Théâtre de Champs Elysée'nin kurulmasına ve bu mekânı yaratan arkadaşı Gabriel Astruc'e her türlü desteği sağlamayı kendine iş edindi. İsaac, nihayet, resim koleksiyonunun tamamını Louvre'a bağışlayarak, empresyonistleri, henüz sağ olan Cézanne gibi ressamları bu müzeye sokmayı başardı. On dokuz Degas, on dört Monet, dokuz Manet, birçok Delacroix ve bugün en çok tanınan Cézanneları barındıran bu koleksiyon, Louvre'a yapılmış en büyük bağışlardan biri. İsaac gibi kuzeni Moïse de (1860-1935) bankacılığı bırakarak kendini sanata adamayı seçti. Fransa'ya intibaklarını, ince zevklerini temsil eden, Monceau Parkı kenarındaki muhteşem evini müze olması kaydıyla bağışladı. Bugün bu malikâne, 18. yüzyıl sanat eşyası ve mobilyası meraklılarının Paris'te ilk ziyaret ettikleri müzelerden biri olarak ömrünü sürdürmekte.

Öyleyse, bütün bunlara rağmen, adlarını taşıyan bu mücevher kutusu gibi müzeye ve iç mimari okuluna rağmen, Camondoların bu "unutulmuşluğu" nasıl açıklanabilir? Belki şu varsayımı ileri sürerek: uğradıkları bu "kaybolmuşluğun" suç ortakları, Camondoların kendileri! Yani İstanbul ya da Paris'in belleğinden silinmelerine kendileri de iştirak ettiler.

Avrupa'yı fethetmek üzere yola çıkanlardan başlayalım. Bunlar 1869'da İstanbul'u terk edip, Paris'te Monceau alanına yerleşen iki kardeş, Avram-Behor (1829-1889) ve Nissim (1830-1889). Gerçek iki cengâver. İstanbul'u niçin mi terk ediyorlar? Önce profesyonel nedenlerle. 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı hazinesini batıracak olan, faizleri ödemek için daha fazla borçlanma spiralinin henüz başındayız. Babıâli, Galata bankerlerinden kredi almak yerine, artık Avrupa finansına borçlanmayı tercih etmeye başlamıştır. Madem ki Âli ve Fuat Paşalar Avrupa bankalarıyla iş yapmayı yeğlemektedirler, öyleyse Avram-Behor ve Nissim de bankalarının bir kısmını Fransa'ya taşıyacaklardır. Paris ve Londra, kıtanın en önemli maliye merkezleri haline gelmiştir ve bankacılık alanında var olmak isteyen girişimcilerin bu kentlere yönelmeleri kaçınılmaz olmuştur.

O zaman neden Londra değil de Paris? Çünkü Camondolar için Paris demek *aydınlanma* demektir. Her anlamda aydınlık! İki kardeşi, felsefe-



Camondo ailesinin hanedan arması.

nin, siyasetin *aydınlanma* hareketi ve modernliğin manyetik gücü kadar, *sahne ışıkları* da çekmektedir. Paris'teki aristokratik yaşamın, lüksün ve seçkinliğin saçtığı ışıltıların büyüsüne teslim olmuşlardır. Dolayısıyla, bu hayat tarzının kurallarına uymaya özel bir özen gösterecekler ve Fransa'ya bu yoldan, bu düzeyden intibak etme iradesini gerçekleştireceklerdir: Paris'in en gözde mahallesinde inşa ettirdikleri malikâneler, muhteşem atları, aristokrasi mensubu olduklarını gösteren armaları taşıyan arabaları, Rotschildlerinkine bitişik av alanları, Opera abonmanları, Contrexeville şifalı sularının müdavimlerinden olmaları, bu projeye başarıyla hizmet edecektir. Ve sanat eserleri koleksiyonculuğu hemen, bu nesilde başlayacaktır.

Ancak bu sıralar –1870'lerin başında, yani Alman-Fransız savaşının hemen ertesindeyiz– iki kardeş, girişimleriyle, İstanbul'daki varlıklarını her zamankinden fazla sürdürmektedir. Bir tür, iki yerde birden var olabilme yeteneğine sahiptirler. Uzaklığın engel olamadığı bir cevvaliyetle İstanbul'a yatırımlarını sürdürürler. Şehrin ilk atlı tramvay ulaşımını sağlarlar. Şirket-i Hayriye'nin kuruluşuna katılırlar. Havagazı dağıtım ağı kurarlar. Özellikle de Galata'nın çehresinin değişmesine katkıda bulunurlar. Bu yıllarda İstanbul'a yerleşen, Société Générale, Crédit Lyonnais gibi yeni kurulan altı modern bankadan dördü, merkez büroları için Camondo hanlarında mekân tutmuş bulunmaktadır. Sanki İstanbul'da bankacı olarak tanınmanın bir şartı da, Camondolara uzak olmayan bir yerde ikamet edip onlardan kaynaklanan bir finans bulutunun içine girmektir.[1]

Avram-Behor, bankacılığının yanı sıra, kendini her şeyden önemli gördüğü bir göreve adamaktadır. Kutsal saydığı bir misyon edinmiştir: Osmanlı Yahudi tebasını modern bir eğitim sayesinde, bir an önce vatandaşlık statüsüne doğru ilerletmeyi düşlemektedir. Bu konuda zamanına uygun davranmaktadır: Fransız İhtilâli sonrasında Avrupalı zengin Yahudi aydınların bir projesi de, okul açıp, Doğu'daki dindaşlarını içinde bulundukları fukaralık ve cehaletten eğitim yoluyla kurtarmak ve topluma entegrasyonlarını sağlamaktı.[2] Meselâ, Moses Montefiore adlı İngiliz bankerin başını çektiği bir delegasyon, daha 1840'ta İstanbul'a uğramış ve Yahudi çocukların dini okullarda ezbere Tevrat okumaları karşısında dehşete düşmüştü. Montefiore, karşılaştığı gerilik ve fakirlik tablosundan ürküp, ce-





Büyükbaba Avram-Salomon Camondo (1780/85-1873) (solda). Avram-Behor de Camondo (1829-1889).

maat sorumlularını toplamış, akla dayalı ve her şeyden önce Türkçe öğreten bir eğitimin gerekliliğini kuvvetle vurgulamıştı. Avram-Behor ise kendini bu eğitim projesine birkaç sene sonra, 1854'te ve henüz yirmi beş yaşındayken kaptıracaktı. O sene, Rotschildlerin Paris dalını temsil eden James de Rotschild'in sekreteri Albert Cohn İstanbul'u ziyaret etmektedir. Cohn aracılığıyla gerçekleşen Camondo-Rotschild buluşması sonucunda, iki aile bir araya gelerek Hasköy'de Fransızca ve Türkçe eğitime dayalı bir okul kuracaklardır. İki yıl sonra da, Avram-Behor, bu okulun tüm sorumluluğunu ve maddi yükünü tek başına üstlenecek ve ölümüne kadar tutkuyla taşıyacaktır. Bu tutku ona, çağdaş eğitimin 19. yüzyıl İstanbul Yahudileri arasında yarattığı "mektep kavgası'nı göğüsleme gücünü verecek; Avram-Behor, cemaati kalıcı bir şekilde bölecek olan, dini eğitim dışında bir eğitim düşünemeyen tutuculara karşı direnme yolları icat edecektir. Ancak, Avram'ın harcadığı bütün enerjiye ve gösterdiği bütün kurnazlığa rağmen, mektep savaşını, 1860'lı yıllarda tutucular kazanacak; Avram ise

kutsal misyonundan vazgeçmeyerek, kendi okulu kapsamında fakir Yahudi çocuklara modern bir eğitim verme iradesini ömür boyu sürdürecektir. Böylece, cemaat içinde yeşerecek olan evrenselci düşünce ve tavırların tohumlarını başarıyla ekmiş olacaktır.

Avram'ın temsil ettiği akımın Yahudi cemaatini Batı'ya yönelttiği, içinde bulunduğu Türk toplumundan kopardığı iddia edilir. Bu iddianın temelinde, Osmanlı dönemindeki çoğulculuğun, ideal ve sorunsuz bir beraberlik, ortak bir yaşam olduğunu sanan görüş yatar. Oysa Osmanlı'da dinsel cemaatler belki yan yana, ama birbirlerine sırt çevirerek, birbirlerinden ayrı, birbirlerine karışmadan yaşamışlardı. Zaten 19. yüzyıl Osmanlı Yahudi cemaatlerinin sorunu, son derece izole olmalarından, kapalılıktan, tecritlikten kaynaklanmaktadır.

"Aydınlanmacı" Avram-Behor'un oğlu İsaac (1851-1911) ise kendine, ailesinin onun için tasarladığı projeler dışında bir yol, salt kişisel seçimlere dayalı, burjuva çizgi dışında bir hayat çizer. Tek bir jestle hem bankadan, hem de Türkiye Yahudilerini eğitme misyonundan çekilir. Mesen olur. Evlenmez. Ailesinin sanatçılar, mirasının ise bağışlayacağı sanat koleksiyonları olacağına karar vermiştir. Resim ve müzik dolu bir ortamda yaşar ve geniş imkânlarını cömertçe, cemaate bağlı bir yönelimle değil de evrensel bir yönelimle, sanata ayırır. Ama mesen olmasına rağmen, katkıda bulunduğu sanat kurumlarından hiçbiriyle özdeşleşmez. Banka ve para dünyasından da çıkmıştır. Dolayısıyla oluşmuş grupların, kurumların himayesi dışında bir kişi olarak sürdürür yaşamını. "... saklı geleneğimizin dilinde" der Hannah Arendt, "bu demektir ki, ne Gök, ne de Yer artık cinayete karşı bir himaye oluşturmaktadır. Ve de eskiden serbestçe dolaşılan sokaklardan, meydanlardan kovulabilir hale gelinmiştir."[3] Tabii kimse İsaac'ı serbestçe volta attığı sokaklardan sürmeyecektir (ama bu sürgün birkaç sene sonra ve İkinci Dünya Savaşı sırasında yeğeni Beatrice'in (1894-1945) başına gelecek, ata binmeyi her şeyden çok seven kadının yolu Auschwitz'de bitecektir.) Ancak İsaac hayatının sonuna kadar Fransız uyruğuna geçmeyecek, "yabancı" statüsünü muhafaza edecektir. Bu yüzden de Louvre Dostları Derneği başkanı olmasına rağmen, bu mevkiin ona kendiliğinden üyelik hakkı tanıdığı Mü-



İsaac de Camondo (1851-1911) (solda). Beatrice de Camondo (1894-1945).

zeler Komisyonu'na, yani dünya kadar maddi yardımda bulunduğu ve emek verdiği bu kuruma üye seçilmesi mümkün olmayacaktır. İsaac, bunun burukluğunu şiddetle hissetmesine ve isyan etmesine rağmen, "yabancı" olma durumunda bir değişiklik yapmayacaktır.

Görülüyor ki, yükseliş sagasına paralel olarak, ikinci bir Camondo hikâyesi gelişmektedir; parlak entegrasyon romanını delen ve belki unutulmayı, yok olmayı hazırlayan bir hikâye. Kimliklerini oluşturan katmanlardan vazgeçmelerinin hikâyesi. Camondolar, şarklılık, Yahudilik ve cemaat filantropisinden oluşan kimliklerinin bir kısmına sırt çevirdiler. Avram-Behor ve Nissim, Doğu'yu ve doğululuğu terk ettiler. Paris'teki malikânelerinde oryantal nitelikli eşya aramak –Acem halıları dışında–

boşunadır. Buna mukabil, iki kardeş Yahudiliklerini korudular, yardımperverliği cemaat çerçevesinde uygulamaya devam ettiler. Malikânede, cumartesi ayinlerine ayrılmış bir bölüm, dualarda kullanılan gümüş eşyalar mevcuttur. Bir sonraki nesilde ise İsaac ve Moïse bankacılığı, cemaat yardımını ve Yahudilik'i terk ettiler. Geniş imkânlarını evrensel sanatı, sanatçıları desteklemeye hasrettiler.

Bu vazgeçmeler silsilesine, unutulmayı hazırlayan, yok olmaya sinsice götüren bir evrim olarak bakmak mümkün mü? Ama bununla da kalmıyor: Camondolar, büyük ve güçlü bir ailenin zamana dayanabilmesini sağlayan soluktan, hanedanlık dürtülerinden nasiplerini alamamış görünüyorlar. Rotschildlerin aksine, pek fazla çocukları olmuyor. Oysa o sırada bankacı ailelerin başarısı, Avrupa şehirlerine dağılıp işi devam ettiren çok sayıda oğulların var olmasına bağlı. Ancak, Stefan Zweig'ın[4] da hatırlattığı gibi, asır sonunda öyle bir devirdeyiz ki, Yahudi bankacı ailelerde, ikinci nesilden itibaren oğullar paranın kirletici, aşağılayıcı niteliklerinden soyutlanmak istercesine kendilerini bilime ya da sanata adamaktalar. Dolayısıyla, aile işini, gelenekleri devralabilecek çok sayıda erkek çocuğa ihtiyaç duyulmakta. Rotschildlerin çok iyi bildiği bu kurala, Camondolar uymamışlar ya da uyamamışlardır.

Camondoların unutulmalarına esaslı bir katkı olarak yorumlanabilecek bir başka olayı daha zikretmek mümkün: İsaac, ömrünün sonuna doğru, şaheserler içeren koleksiyonunu Louvre'a bağışlarken elli yıllık bir şart koşar. Yani, kendi adını taşıyan koleksiyondaki eserlerin sadece elli yıl toplu olarak sergilenmesi mecburiyetini getirir. Oysa bu tür bağışlarda, o koleksiyon sınırsız bir zaman için, bir bütün olarak algılanır, sergilenir ve bağışlayanın adını taşır. Peki, İsaac'ı bu süreyi elli yılla sınırlamaya iten neydi? Belki Cézanne meselesi. Louvre, o zaman kadar, hayatta olan ve değeri henüz ispatlanmamış sanatçıların eserlerini sergilemeyi reddetmektedir. İsaac diretir: ya koleksiyonumun tümünü alır sergilersiniz ve bunun içinde Cézanne da vardır, ya da koleksiyonumu bir başka müzeye armağan ederim. Elli yıl maddesi, önerilmiş olabilir (elli yıl sonra, değerleri tarih önünde ispatlanmamışsa, Cézanne'ın resimlerini indirmek mümkün olacaktır). Yoksa İsaac'ı bu maddeyi eklemeye iten, gösterişten sakı-



Teğmen Nissim de Camondo (1892-1917).

nan inceliği ve titizliği miydi? Kendisini ve ailesini yok olma tehlikesine açan zarafeti mi?

Camondo ailesinin son mensubu Beatrice'in, Paris Alman işgali altındayken saklanmamasını, kaçmamasını, ceketinde sarı yıldız takılı olarak Boulogne ormanında sevgili atlarına binmeye devam etmesini, bu zarafetin bir başka göstergesi olarak mı yorumlamak lâzım? Cesaret, kafa tutma veya zarafet, ya da hepsi birden? Her halükârda, Beatrice'in yolu çocuklarıyla beraber toplama kampında bitecek, Camondo hikayesini sona erdirecektir.

Batık Camondo gemisinden geriye, Paris'te incelik ve zarafeti temsil eden 18. yüzyıl sanatına hasredilmiş bir malikâne, yani Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransız ordusunun pilotu olarak, henüz yirmilerinde ölen Nissim de Camondo'nun (1892-1917) adını taşıyan müze kalmıştır. İstanbul'da ise E-5 otoyolu üzerinde, Hasköy sırtlarında, kimsenin koruma, restore etme gereğini görmediği, talan edilmeye devam eden, vahşi otların kemirdiği, harabeye dönmüş beyaz mermer bir mezar! Doksanına yaklaşırken Paris'te öldüğünde (1873), naaşının İstanbul'a taşınmasını vasiyet etmiş olan Avram-Salomon Camondo'nun mezarı.

Notlar

1 İstanbul'da Camondo damgası için bkz: N. Şeni, "The Camondos and their imprint on 19th century İstanbul," *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994) ve Cüneyt Akalın'ın çevirisiyle, "Camondolar ve 19. yüzyıl İstanbul'unda bıraktıkları izler," *İstanbul*, Ekim 1995.

2 N. Şeni, "Diffusion des modèles Français de philanthropie au XIXé siècle," PARDES 22 (1996) ed. Cerf. Paris.

3 Hannah Arendt. *La tradition cachée*. Christian Bourgois, 10/18, Paris, 1987.

4 S. Zweig, *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, Belfond. Paris, 1993, s. 29.

CAMONDOLAR VE 19. YÜZYIL İSTANBUL'UNDA BIRAKTIKLARI İZLER*

Paris ve Londra gibi kentlerde önde gelen bankerler 19. yüzyıl boyunca gelişen sanayileşmeyi desteklemekle kalmadılar. Bunun yanı sıra hayırseverlik (philanthropy) ve mesenlik faaliyetlerine çok önem verdiler. Okul ve hastane kurdular, sanatı ve sanatçıları himaye ettiler, bilimsel ve arkeolojik araştırmaları desteklediler. Bu uygulamaları üst kesim burjuva olmanın şartları, "norm"ları olarak yerleştirdiler. Öyle ki, bu davranış biçimleri –okullar, hastaneler açmak ya da sanat koleksiyonları yapıp onları kamuya hibe etmek, şehre ya da devlete armağan etmek- yüksek burjuvaziye mensup olmanın ayrıştırıcı, olmazsa olmaz işaretleri olarak yerleşti. Aristokratların yerine geçme, onların sosyal rolünü devralma iddiasındaki yüksek banka (*haute banque*) mensuplarınca 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren harekete geçirilen bu yeni "yardımlaşma" biçimlerinin büyük finans aileleri tarafından benimsenmesi, yaygınlaşması, belirleyici bir "norm" olarak yerleşmesi bu eğilimin temel mekanizmalarını araştırmayı anlamlı kılar. Diğer bir deyişle, "bankerler antropolojisi" anlamında bir yaklaşımla araştırma yapmayı gerektirir.

"*Bankacının antropolojisi*"ni yapmanın ortaya çıkaracağı bir başka açı ise şimdiye kadar üstünde hemen hemen hiç durulmamış bir konu: bu hayırsever ve mesen finansçıların kent üstündeki etkileri, bıraktıkları izler. Örneğin ünlü Stern, Heine ve Weill aileleri konut alanında ilk ucuz sosyal konutların (ilk *HBM*'lerin yani *Habitat Bon Marché*'lerin) yapımı için 19.yüzyıl sonlarında Paris'te son derece etkin oldular. Kurdukları vakıflara işçiyi ve ailesini barındıracak konutlar inşa ettirdiler; bu konutların biçimi ve mimarîsini tayinde belirleyici oldular. Ve bir anlamda bu konutları işçi sınıfını "medenileştirecek," "sömürgeleştirecek" (*coloniser*) araçlar olarak da kullan-

* "The Camondos and their imprint on 19th century Istanbul," *International Journal of Middle East Studies*, 26, 1994, Cambridge University Press ve *İstanbul* dergisi, Sayı 15, ss. 24-30, 1995 içinde, çeviren Cüneyt Akalın.

dılar. Bunun yanı sıra zamanın en gözde mimarlarını görevlendirip *Belle Epoque*'un Paris'ine damgalarını vuran büyük, muhteşem banka binalarını inşa ettirdiler. Crédit-Lyonnais'nin Paris'teki genel müdürlük binasını inşa etmesi için banker Henri Germain tarafından seçilen William Bouwens buna iyi bir örnektir. Bu yazıda bankerin kente vurduğu damga özel bir açıdan incelenecektir; bankerin, evini ve yazıhanesini yerleştirmek üzere şehrin içinde seçtiği mekânlarla nasıl bir çevresel etkileşim yarattığına ışık tutulacaktır. Nasıl hayırseverlik ve mesenlik alanlarında büyük bankacılara has ortak davranış tarzları gözlemlenebiliyorsa, aynı bunun gibi yine bu finans gurubu mensuplarının ofisleri için kentte yer seçimleri belirli normlara itaat eder. Uydukları bu yazılı olmayan kurallar yeni bir paradigma oluşturur. Büyük bankacılık semtlerinin ortaya çıkışı, bankacıların ille buralarda yerleşmek zorundaymışçasına davranmaları, bu mahallelerin lüksü, zenginliği, parayı temsil ederek oluşması bu paradigmayla uyumludur.

19. yüzyılda Paris'in finans semti Louis Bergeron'a göre iki evrede kurulur: "İlk evre ünlü bankerin kentte nerede yerleşmek istediğine karar verişidir. Bu evrede banker zaten gözde olan ama biraz unutulmuş bir mekâna yerleşir. Onun yerleşimiyle o alanın değeri artacaktır."[1] İkinci evrede ise o ünlü bankacının parlak imgesiyle aralarında bağlantı kurulmasını isteyen diğer bankacılar da aynı yere yönelirler. Borsa gibi kurumların da bu alanda bulunması bir bankalar semtinin oluşmasını kolaylaştırır. Louis Bergeron'un kuramı esas olarak Paris tarihinden ve Baron James de Rothschhild prototipinden çıkarılmıştır. Aynı "okuma çerçevesini" kullanıp Camondo ailesinin 19. yüzyıl İstanbul mekânı üzerinde bırakmış olduğu izleri incelemek mümkün.

Serveti Rothschild ya da Hirsch ailelerinin zenginliğiyle mukayese edilen Camondo, 19. yüzyıl Yahudi banker aileleri arasında unutulmuş bir addır. Camondolar bu zenginliği tıpkı bu ünlü banker şecereleri gibi bankacılık, hayırseverlik ve mesenlik alanlarına hasretmişlerdir. Sahip oldukları mali gücü Osmanlı Yahudi cemaatlerini eğitmeye ve himayeye de kullanmışlardır. 1869'da taşındıkları Paris'te de İkinci Dünya Savaşı arifesine kadar şehrin en önemli mesen ailelerinden biridirler. Ancak Rothschildlerden farklı olarak ailenin serveti savaş sonrası kuşaklara aktarılamaz. Son Camondolar 1943'te Auschwitz toplama kampında öldürülürler.[2]



Camondo Ailesine kolaylık sağlamak için yapıldığı sanılan Kamondo Merdivenleri.

Camondolar damgalarını yalnızca Fransa'da sanat dallarına vurmakla kalmadılar, ailenin en az yüzyıldır yaşadığı İstanbul'un kentsel dokusu üzerinde de belirleyici izler bıraktılar. Nüfuzlarının bir kısmını Galata semtinde merkezleşen bir gayrimenkul imparatorluğuna borçludurlar. Bunun yanı sıra aile Kırım Savaşı sonrasında İstanbul'un, özellikle Galata-Pera mahallelerinin dönüşmesinde, kentin taşımacılık sisteminin gelişmesinde önemli rol oynadı.

Camondoların tarihsel izleri, 18. yüzyıl İstanbul'una kadar geri sürülebilir. Bu izlere, İstanbul'dan sürüldükten ve mülklerine kısmen el konduktan sonra, 1782'de onları Trieste'ye götürecek olan "La Madonna del Rosario" adlı gemiyi kiralamaları sırasında rastlanır.[3] Bu sürgüne rağmen, birkaç yıl sonra İstanbul'a geri dönerler ve iki kardeş, İzak ve Avram, bankaları I. Camondo ve Şürekası (I. Camondo et Cie) aracılığıyla Osmanlı İmpara-

torluğu'nun sınırları içindeki en önemli servetlerden birini inşa etmeye koyulurlar. Zanona gibi önde gelen Yahudi ailelerin cemaatsel liderlik pozisyonlarından gerileyişinden sonra, Karmonaların 1826'da lağvedilen yeniçeri teşkilatıyla ilişkileri nedeniyle katledilmelerinin ardından, Camondolar yeni lider kuşağının en önemli simaları olarak sivrilirler. Avram-Salomon Camondo (1781-1873) ailenin mali imparatorluğunu başlattı ve hem Sultan Abdülmecid'in (hükümdarlığı: 1836-61) hem Abdülaziz'in (hükümdarlığı: 1861-76) maiyetinde önemli bir nüfuza sahip oldu. Sadrazam Reşit Paşa'nın da sarrafı olarak tanındı. Torunları Avram-Behor (1829-89) ve Nesim (1830-89)ise, çoğu Rum Ortodoks olan finans çevreleri ile iç içe geçip, büroları Galata semtinde yoğunlaşan Galata bankerleri grubunu oluştururlar. Zografoslarla, Zarifilerle, Rallilerle, Baltacılarla birlikte Société Générale de l'Empire Ottoman [4] bankasını kurup (1864) yönettiler. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Sarayı ve devleti artık yalnızca özel sarraflardan ödünç para almakla kalmadı, yabancı bankalardan da kredi alma devrine girdi. Bu girişimlerin dışında kalmamak için Galata bankerleri bu Avrupa sermayesi ile ortaklıklar kurdular, kredilere ve dış borçlanmalara katıldılar. Camondolarla birlikte Guistinianiler, Tubiniler, Baltacılar, Zografoslar ve Zarifiler yabancı sermaye ile ortaklık içindeki modern Türk bankacılık sektörünü oluşturdular. Osmanlı Bankası (1868), Crédit Lyonnais (1864), La Socété Générale de L'Empire Ottoman (1864), Banque de Constantinople (1845-46) ve Société Ottomane de Change et de Valeur (1872) bu dönemde kuruldular.

Ancak 1869 yılında, Camondo Bankası Merkez şubesini Galata'dan Paris'e, rue Lafayette'e taşır. Avram-Salomon'un torunları Nissim ve Avram-Behor Paris'e yerleşirler ve Monceau Park'ı yakınında iki bitişik malikâne inşa ettirirler. Park'ın çevresindeki semt aristokrat yaşam biçimini tekrarlayan zenginlerin konaklarını (*hôtel particulier*) inşa ettirmek için seçtikleri yer haline gelir. Camondolar bu yaşam biçimini süratle benimserler. Yazlık yer olarak, Rothschildlerin bitişiğinde bir arazi edinirler ve buralarda av partileri düzenlerler. Kışı Cote d'Azur'de geçirirler ve şifalı sular için Contrexeville kaplıcalarına giderler. Operada, at yarışlarında ve borsada bilinen-tanınan, şöhretli simalar olurlar. Dede Avram-Salomon'un kendisi de ileri yaşına rağmen onlara birlikte Paris'e yerleşir. Ailenin İstanbul'da-

ki bankacılık ve gayrimenkul işleri onları temsil eden Venezianiler, Fernandezler tarafından takip edilir. Bu arada Camondo bankası Süveyş Kanalı'nın inşasının finansmanına katılır: aile Fransız İmparatoriçesi Eugénie'nin bankerliğini yapmaktadır. Ve Osmanlı Bankası'nm kuruluşunda etkin olan Péreire biraderlerin ve Erlanger adlı finansçının ortaklarıdırlar. Avram-Behor Camondo Banque de Paris et des Pays Bas'nın yönetim kuruluna girer, 1880'den itibaren Crédit Immobilier d'Espagne'm da yöneticileri arasında yer alır. Bu banka aracılığıyla ve Péreire biraderlerle birlikte 1880'lerde Tunus'ta çok önemli bir şirket olan Banque Franco Tunisienne'in kontrolünü ellerine geçirirler.[5]

Büyük Baba Avram-Salomon Camondo 1873'te Paris'te ölür. İradesine hürmeten naaşı İstanbul'a getirilir ve Osmanlı hükümetinin talimatıyla görkemli bir cenaze töreninden sonra burada defnedilir. Gömülü olduğu beyaz mermer anıtmezar bugün harap ve talan edilmiş bir halde E5 otoyolunun üstünden İstanbullulara mahzunca bakmaya devam etmektedir.

Avram-Salomon'un vefatından sonra, Fransa'ya yerleşmiş olan Camondo biraderler, yani Avram-Behor ve Nissim bankanın faaliyetlerini genişletmeye devam ederler. İki kardeşin Paris'teki başarılarına, görkemli malikânelerine rağmen oğulları bankacılıktan uzaklaşırlar, esas ilgi alanlarını güzel sanatlara, resme kaydırırlar. Yeni nesil Camondolar kendilerini antika eşya, antika mobilya ve resim koleksiyonculuğuna kaptırırlar. Nissim'in oğlu Moiz (1860-1935) babasının inşa ettirmiş olduğu malikâneyi annesinin vefatından sonra yani 1900'lerin başında yıktırır, yerine 18. yüzyıl mobilyaları koleksiyonunu yerleştireceği ve Küçük Trianon sarayını andıran bir konak inşa ettirir. Bu konağı, ihtiva ettiği son derece kıymetli eşya ve sanat koleksiyonlarıyla birlikte ve müze olması kaydıyla 1930'larda Union des Arts Décoratifs'e bağışlar. Bu müzeye I. Dünya Savaşı'nda Fransız ordusu pilotu olarak şehit düşen oğlu Nissim'in anısına Nissim de Camondo Müzesi adını verir.

Diğer yandan Moïse'in kuzeni, yani Avram-Behor'un oğlu Isaac de Camondo ise müzisyen olmasının yanı sıra (*Le Clown* adlı bir opera bestelemiştir) oluşturduğu empresyonist resim koleksiyonuyla ünlenir. Bu koleksiyonu Louvre Müzesi'ne bağışlar ve böylece Cezanne, Toulouse Lautrec ve Degas tablolarının ilk kez Louvre'a girmesini sağlamış olur.

Camondo Gayrimenkul Servetinin Oluşumu

Sultan Abdülaziz 1867'de yeni bir yasa çıkarıncaya kadar yabancılar Türkiye'de mülk edinme hakkına sahip değillerdi. Ancak bu önce Avusturya himayesinde olup sonra da İtalyan tebaasına geçen Camondoların bir gayrimenkul imparatorluğu oluşturmalarına engel olmadı. Camondo Bankası'nın 1881 yılı "Bina Yönetimi Büyük Kayıt Defteri" (*Le Grand Livre Administration Immeubles*) dokuzu Galata'da on hanın, yirmi yedi apartman ve evin (ki bunların ikisi dışında hepsi Galata ve Pera'dadır), bir tiyatronun ve kimisi hanların içinde bulunan elli dükkânın sahipliğini gösteriyor. Bu kayıt defteri Camondoların İstanbul dışında sahip oldukları birkaç mülkü de sıralıyor.

Paris'teki Fransa Ulusal Arşiv'inde bulunan I. Camondo Banka'sının belge fonu İstanbul'daki Camondo mülkleri hakkındaki ana bilgi kaynağıdır.[6] Bu belge fonu İkinci Dünya Savaşı sırasında karısı Beatrice (Camondo doğumlu) ile birlikte Auschwitz'de ölen Camondoların damadı Leon Reinach tarafından bağışlanmıştır. İçindeki belgeler 1833-1935 arasındaki yılları kapsar. 1874 ve 1881 yılına ait, binaların bakımı için yapılan harcamaları ve alınan kiraları belirten kayıt defterlerinde ise, adresler, sokak adları, bina sayısı ve hanların dolu oda sayısı belirtilmiştir. Oda, mağaza, han, apartman dairesi ve ev terimleri pek tanımlanmadan, gevşek bir şekilde kullanılmıştır. Örneğin kayıt defterlerinden yola çıkarak, binanın bütününün mü yoksa bir bölümünün mü Camondolara ait olduğunu bilmek mümkün değildir. Ancak, buradaki bilgiler Nissim de Camondo Müzesi'ndeki aile arşivlerinde bulunan bilgilerle birleştirilerek, ailenin İstanbul'daki mülkleri hakkında nerdeyse eksiksiz bir tablo ortaya çıkarılabilmektedir. Bu belgelerden biri, 1888'de Nissim de Camondo'nun oğlu genç Moiz'le birlikte ailenin gayrimenkulünü saymak, kaydetmek üzere Paris'ten İstanbul'a gelen Léonce Tedeschi tarafından hazırlanan bir envanterdir. El yazısı ile küçük bir defterde bulunan bu belge, araziye ve binalara yatırılan muazzam serveti gösterir.

Bunların büyük çoğunluğu Galata'da ve Pera'da olmakla birlikte Camondolar Maltepe, Üsküdar, Büyükada, Yeniköy, Alibeyköy ve Çamlıca gibi İstanbul'un merkez dışı semtlerinde de arazi sahibi oldular. İstanbul'dan ayrılmalarından sonra, anlaşıldığı gibi bu mekânlarla pek fazla il-



Avram Camondo'nun Hasköy sırtalrındaki anıt mezarı.

gilenemediler. Bu nedenle 1888'deki envanter gezisi sırasında Moiz ebeveynine şunları yazar: "Bizim mekânlara gelince, durum karmakarışıktır: nerede bulunduklarını söylemek kolay değildir. Sınırları belirlemek için komşulara sorup onların bilgilerine dayanmak zorundayız."[7] Moiz ve Tedeschi farklı büyüklükteki ve değerdeki on beş mülkün durumunu betimlerler. Moiz şu sonuçlara varır: "Bizim yerlere gelince, sadece üç tanesi bir değer taşıyor. 1- İyi bir konumda bulunan ve üzerinde inşaat yapabileceğimiz Lüleci Hendek mevkii. 2 - Konumu nedeniyle er ya da geç mutlaka bizden satın alınacak olan Prinkipo'daki (Büyükada) yer; yeni tren istasyonuna sadece 100 m uzaklıkta bulunan Hoca Paşa mevkii (Sirkeci'de)."[8] "Bana sorulacaksa" diye ekliyor Moiz "para kazandıracağı yerde beni masrafa sokan ve gelir vergisi ödememe neden olan, ne boyutlarını ne çapını bildiğim... ve korku belasına kimi Hırvatların ele geçirmesine ve işletmesine

göz yummak zorunda kaldığım bir dizi arsayı ve eski evi zararına da olsa satmak istiyorum. Bu parayı, örneğin harikulade konumdaki Lüleci Hendek mevkiinde inşaat yapmak, Kabristan Sokağı'ndaki eve bir kat eklemek, genel olarak binalarımızı restore etmek gibi, gelirimi anlamlı bir biçimde arttıracak yararlı amaçlar için kullanmak istiyorum."[9]

Moiz'in, sayıları, mevkileri, boyutları ve değerleri hakkındaki bilgisizliği kadar envanterin yapılışından sonra aile tarafından alınan kararlar hakkındaki (Tablo 1) malumatsızlığı, bu arsaların, tasarlanmış bir strateji olmadan, rasgele satın alınmış olduğunu akla getiriyor. Bunun yanı sıra arsaların bir kısmı da ödenmemiş borçların teminatı olarak Camondo mülkü haline gelmiş gözüküyor. Meselâ Moiz de Camondo Feriköy'deki arsa hakkında şunları söylüyor: "Bu arsa bize, Evkaf işi sırasında İtalyan Elçiliği'nin drogmanları tarafından işe yaramazlığı kamufle edilerek sunuldu."[10] Arnavutköy'deki bir arsa hakkında ise şunları yazıyor: "En uzak Arnavutköy evlerinin yakınındaki bir tepecik. Arsanın bu konumu onu hangi amaç için olursa olsun işe yaramaz kılıyor. İnşaat yapmak için fazla yüksek. Kayalıklardan dolayı tarıma elverişsiz. Güzel deniz manzaralı. Vergiden kurtulmak için bağışlamalıyız onu".[11] Bu arsalar görüldüğü gibi satın alınmış gibi durmuyorlar, ödenmeyen borçlar ya da ödenmeyen ipotek nedeniyle devralınmış oldukları ortada. İstanbul Yahudileri hakkındaki çalışmasında, Avram Galante, arsalar ve binalar da dahil olmak üzere bu mülklerin Camondo Bankasının ipoteklerinden geldiğini yazar.[12] Ancak arsalar için geçerli olan, evler ve öteki binalar için mutlaka da geçerli değildir. Bu yıllardan sonraki gelişme, ipotek yoluyla mülk edinme bu imparatorluğun çekirdeğini oluştursa da, ailenin mülklerinin tipi, kapsamı ve konumlarının iyi tanımlanmış bir satın alım ve inşa stratejisini akla getirdiğini gösterecektir. 1881 yılı bina yönetim defteri, çoğu Galata-Pera bölgesinde bulunan 10 hana (Tablo 2), 27 meskene (Tablo 3), 50 dükkâna ve 1 tiyatroya gönderme yapar.

Bu mülkler neden Galata-Pera bölgelerinde, özellikle Karaköy'de, Karaköy'ün güney ucunda yoğunlaşırlar? Bu soruya cevap vermek için birbirinden ayrı iki gelişmeyi, hem kentsel yapıların dönüşümünü, hem modern bankacılık sektörünün yaratılmasını hesaba katmak durumundayız.

Tablo 1. İstanbul'daki Camondo Mülkleri (1888)

Arnavutköy	17	Ayanufri Sokağı
Arnavutköy	45	Kir Sokağı
Beşiktaş	10	Nişantaşı Sokağı
Feriköy	48	(Dutçu) Sokağı
Galata		Kalafat Yeri
Maltepe		Demiryolu ile deniz arasında
Emirgân	8	Fıstıklı Sokağı
Pera	39	Kordela Sokağı
Pera	73	Duvarcı Sokağı
Pera		Kömürcü ve Simitçi Sokakları
Pera		Lüleci Hendek Sokağı
Büyükada	77	Büyük Giacomo Sokağı
Üsküdar	1	Dabaghane Sokağı
Üsküdar	16	Yumuk Aracı Sokağı "Bülbülderesi"
Sirkeci	2,4	Salkım Saçak Sokağı, "Hocapaşa"

Kaynak: Nissim de Camondo Müzesi Arşivi, dosya 52

Galata-Pera kesiminin önemi, Galata Köprüsü'ne, limana ve rıhtıma yakınlığından ve Avrupalıların, Osmanlı Hıristiyanlarının, Yahudilerinin burada yoğunlaşmalarından kaynaklanır. 19. yüzyılda bu bölge, kamu binalarını, meyhaneleri, tersaneleri ve gece kulüplerini barındırmakla birlikte, birçok sorunu olan bir bölgedir: yiyecek kıtlığı, sokak aydınlatmasının yokluğu ve kötü Arnavut kaldırımı taşlarıyla döşenmiş sokaklar, İstanbul'u ziyaret eden gezginlerin sözünü ettikleri risklerden yalnızca bazılarıdır. "1830'larda bile" diye yazıyor Steven Rosenthal, "semtte Avrupa-tipi herhangi bir otel yoktu ve gezginler göz göz odalı otellerde kalmak zorundaydılar. Avrupa İstanbul'unun ana ticaret ve yürüyüş güzergâhı, hatalı biçimde Cadde-i Kebir olarak adlandırılan Pera caddesi, on adımdan daha dardı."[13] 19. yüzyıl İstanbul'undaki kentsel reformları inceleyen Rosenthal ve Zeynep Çelik, Kırım Savaşı'ndan ve 1838 İngiliz-Osmanlı Antlaşması'ndan sonra Galata-Pera'da mukim Avrupalı ve Levanten grupların artan gücüne dikkati çekerler ve mahallelerinin bu yetersiz koşullarına artık boyun eğmek zorunda olmadıklarını hissettirdiklerini eklerler;[14] Galata-Pera üzerinde esen "reformcu rüzgârlar"ın burada oturanların baskısına bağlı olduğunu ileri sürerler. Bu "reform rüzgârı" hem belediye kurumlarını hem bele-

Tablo 2. İstanbul'daki Camondo Hanları

Saatçi		Perşembe Pazarı Sokağı
Lacivert		Zülfaris Sokağı
İbret		Sevud Sokağı
Latif		Sevud Sokağı
Dilber		Karaköy Meydanı
Kamondo	1	Yorgancılar Sokağı
Yakut		Mertebani Sokağı
Kuyumcular	87	Yorgancılar Sokağı
Lüleci		Sirkeci
Gül		Billur Sokağı

Kaynak: Bina Yönetim Defteri 1874, 1881. Camondo Koleksiyonu. Ulusal Arşiv, Paris

Tablo 3. Camondo Apartmanları ve Evleri

2,4,6 Felek Sokağı (apartman)
3-5 Polonya Sokağı (apartman)
17, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 31, 33, 35 Hoca Ali Sokağı (on ev)
5 Mertebani Sokağı (ev)
5 Kamondo Sokağı (ev)
16 Hacı Ali Sokağı (apartman)
42 Yazıcı Sokağı (apartman)
Yeminici Sokağı ve Kabristan Sokağı (büyük ev)
13 Glavany Sokağı
6 Nane Sokağı (apartman)
9 Keklik Sokağı (ev)
12 Yenişehirli Sokağı (ev)
Yeniköy: 41 Köybaşı Sokağı (ev)
Büyükdere: 5 Söğütlü Sokağı (ev)

Kaynak: Bina Yönetim Defteri 1881, Camondo Koleksiyonu, Ulusal Arşiv, Paris

diye hizmetlerini dönüştürme yolundaki pek çok girişime yol açar,[15] 1855'te İntizam-ı Şehir Komisyonu'nun kurulmasıyla sonuçlanır. Bu komisyon sokak düzenini ıslah etmeyi ve "İstanbul'daki anayolları düzeltmeyi, genişletmeyi ve bu yollara kaldırım taşı döşemeyi" amaçlayan bir dizi kuralı yürürlüğe koyar. Bu hamleler Avrupalı yöntemlere uygun olarak yürütülür. Ko-

misyon, bu kentsel reformlar için pilot bölge olarak Pera'yı, Galata'yı ve Tophane'yi içine alan bir alanı saptar.[16]

Rosenthal ve Çelik mahallenin Avrupalı sakinlerince uygulanan baskının önemini vurgularken haklıdırlar. Fakat bu, bütün ofis binalarının neden Karaköy'de, Galata'nın güney ucunda konumlandıklarını açıklamaz.

Gelişen bankacılık sektöründen kaynaklanan bir süreç, Karaköy'de rastladığımız kentsel yapı türünün nedeni imiş gibi görünüyor. Başlıca Avrupa kentlerinde, mali çevreler özerklik kazanmaktadır. Öncülüğü Fransa'da Péreire kardeşler tarafından yapılan yeni bir bankacılık kavramı doğmaktadır. Bu gelişmenin bir parçası olarak, İstanbul, kendisini Osmanlı dünyasının mali merkezi olarak kabul ettirmektedir. İstanbul artık para tedavülünü yalnızca gayrimüslim sarrafların müdahaleleriyle düzenlememektedir. Avrupa ve Osmanlı sermayesini (Levanten, Hıristiyan ve Yahudi) bir araya getiren bankalar kurulmuştur. Bu eğilimin başını Camondo Bankası çekmektedir, kuruluş tarihi hepsinden önceye, 1832'ye tekabül etmektedir.[17] Camondolar, Société Générale de l'Empire Ottoman'ın kurucuları ve ortaklarındandır. Diğer ortaklar Zografos, Zarifi ve Baltacılardır (*Baltazzi*'ler). Avram-Behor Camondo uzun yıllar boyunca bu bankanın yönetim kurulu başkanlığını yapar. Ancak bu banka bünyesindeki ortaklar, ortaktan çok rakiplere benzerler; ortaklarını bir kenara koyup kredi almak için kendi adlarına Avrupa piyasasında pazarlık ederler. 1869'daki sürtüşmede Osmanlı devletine verilecek bir kredi konusunda şirket bir yanda Camondolar diğer yanda Zografoslar ve yandaşları olarak bölünür.[18]

Bu rekabette bir Avrupa ülkesinde bir üsse sahip olmak avantaj sağlıyordu; bu avantajı elde etme iradesi Camondoların Paris'e taşınma nedenlerinin başında gelir. İstanbul'un diğer bankacıları da Camondolar gibi davranırlar: Baltacıların bir kolu Viyana'ya, Zografosların bir kısmı Marsilya'ya yerleşir. Ancak Camondolar Paris'i yani Avrupa'nın finans merkezini (Londra'yla birlikte) seçmişlerdir. Meksika ve İspanya'ya verilen kredilerin, faizlerin pazarlıkları Paris'te yapılmaktadır. Nissim ve Salomon-Behor Camondo Paris'in üst düzey finans çevrelerinin aristokratik yaşam biçimini benimserler ve kendilerini bu yaşam tarzının gereklerini yerine getirmeye azimle, şevk ve iştahla adarlar.

Yeni kurulan bankalar limanı çevreleyen, Galata'nın güney bölümündeki, kuzeyde Felek Sokağı, güneyde Kürekçiler Sokağı, doğuda Karaköy Meydanı ve Zülfaris Sokağı ve batıda Perşembe Pazarı ile sınırla alana yerleşiyorlardı. Burası, tam da dokuz Kamondo hanının yer aldığı alandır. Bu alanın bankacılık ve finansta uzmanlaşma süreci, Rothschildlerin ve öteki bankaların bürolarının yer aldığı, kuzeybatısında Opera'nın ve Saint-Lazare tren istasyonu'nun, güneyinde Louvre müzesinin bulunduğu bölgede oluşan Paris finans mahallesinin kuruluşu ile mukayese edilebilir. Bu bankerler o mahalle yerleşerek, merkezinde daha sonraları Borsa binasının inşa edileceği bu bölgenin finanssal fonksiyonunu onaylamış oldular.

19. yüzyılda Paris, Londra, İstanbul gibi şehirlerde bir mahallenin finanssal işlev kazanması, oranın banka mahallesi olarak karşımıza çıkması iki aşamada gerçekleşir: ünlü bir bankacı önce malikânesini, yazıhanesini (o dönemde bankacıların işyerleri ile konutları ayrılmamışlardı) kurmak için kentin zaten saygın ama belki biraz unutulmuş, düşkün bir mekânını seçer. Onun oraya yerleşmesiyle orasının değeri ve saygınlığı artacak, bankacılık damgası görünür olacaktır.

Paranın çevresinde kristalize olan bir mahalle imajı ile o semt sadece bankaları, sigorta şirketlerini ve aracı şirketleri çekmekle kalmayacak, lüks mağazaları ve eğlence yerlerini de çekecektir. Tarihçi Louis Bergeron, Baron James de Rothschild'in Paris'te, Lafitte Sokağı'ndaki, daha önce XV. Louis'nin bankerine ait olmuş konağı edinmesiyle başlayan mekânsal dönüşümü anlatır: Baron'un yerleşmesiyle o semt bir bankalar mahallesine dönüşmeye başlar ve mahallenin merkezine Borsa binası ve Fransa Merkez Bankası inşa edilir.[19] İstanbul'un Karaköy bölgesinin de benzer bir süreçten geçerek "bankerin kente damgasını vuruşu"nun aşamalarını yaşayarak modern bankacılıkta, sigortacılıkta ve aracılıkta uzmanlaşmak üzere 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden biçimlendiği görülebilir. Bu sürecin aktif aktörü olarak Camondolar ilk plana çıkarlar.

Önce İntizam-ı Şehir Komisyonu'na katılarak, bölgenin yeniden inşasına mali katkıda bulunup, yatırım yaparak, ikinci olarak da orada yerleşerek hareketin başını çektiler. Galata-Pera-Tophane bölgesini, kentsel reformların pilot bölgesi olarak seçen komisyon 1885'te Galata bankerlerinin

temsilcileri tarafından oluşturulmuştu. Avram-Behor Camondo komisyonun üyesiydi. İki kardeşi ile birlikte bir dizi bankanın sahibi olan ve padişaha sık sık mali açıdan hizmet veren Antoine Alleon da öyleydi. Avram Camondo'nun bu belediye kurumunu ilk modernleştirme çalışması içindeki konumu, kentsel dönüşümün ve bankasal modernleşmenin mekânları ve tarzları hakkında bilgi edinmesini kolaylaştırdı, bunlara uygun yeni yatırımlar için olanaklar sağlamasına yardımcı oldu.

Komisyon üyeleri yenileştirme projeleri için –özellikle Karaköy'de yeni hanların inşası için– borç para, kredi de verdiler. Açılan kredilerin bir bölümü faizsizdi çünkü komisyon üyeleri kendi işlerinin gelişmesini sağlamak için Karaköy semtinin yenilenmesini elzem buluyorlardı. Diğer krediler yüzde 12 faizliydi. Baltacılar ve Zarifiler gibi, komisyonun üyesi olmayan bankerler de Karaköy bölgesinin yeniden inşası için kredi sağladılar.

1855 ile 1865 arasında gerçekleştirilen yıkımlar, sokak ve kaldırım yapımları, yeni hanların inşası sayesinde bölgenin çehresi değiştirildi. 1865'te yeni kurulmuş modern bankaların hepsi, çevresi Felek ve Kürekçiler sokakları tarafından çizilen dokuz Camondo hanının konumlandığı küçük bir çevrenin içinde yer almaktaydı.

I. Camondo Bankasının bina yönetim defterlerine göre, Camondo Bankası yeni kurulan altı modern bankadan dördünün merkez bürolarının bulunduğu binaların mülk sahipleriydi. Société Générale de l'Empire Ottoman'ın büroları Kamondo Han'daydı; Lafontaine ailesi ile İstanbul'un Rum Ortodoks cemaatine mensup Eugenidi ailesinin ortaklığıyla kurulmuş olan Société Ottomane de Change et de Valeur Camondoların Latif Han'daki (Sevud Sokağında) kiracılarıydı; Crédit Lyonnais'in büroları, aynı şekilde, bir Camondo mülkü olan Mertebani Sokağındaki Yakut Han'daydı ve nihayet Zarifi ailesinin sahip olduğu Banque de Constantinople'un bürolarının bulunduğu Zülfaris Sokağı 14 numaradaki Lacivert Han da Camondolara aitti. Lacivert Han'ının bir başka kiracısı Austro-Ottomane Bankası idi (1874 yılında), I. Camondo Bankası'nın merkez yazıhaneleri de orada bulunuyordu. Küçük çaplı borsa aracıları ve bireysel bankerlerin de yazıhaneleri Kamondo Han'da yoğunlaşmış bulunuyordu.

1881 Bina yönetim defteri ile aynı yılın İstanbul İş Rehberi, örneğin Gül Han'daki Camondo kiracılarının mesleki dağılımını verir. Bu defter bilgilerine göre on bir kiracından yedisi banker, ikisi borsa aracısı, biri tüccardır (Tablo 4).[40]

Tablo 4. Gül Han'daki Camondo kiracıları

B.J. Guistiniani, banker
Köseoğlu Agop efendi, banker
Alfred Caporal, banker
Sambucety ve Ferrero, toptancı tüccar
Benjamin Vitalis, aracı, döviz alım-satımcısı
Ignace Corpi, banker
Ohannes Kantaryan, banker
Alexandre B. Corpi, banker
Ohannes Manihoğlu, "rantiye".
G. Tubini, banker
François G. Nomico, aracı, döviz alım-satımcısı

Kaynak: Salname, ticaret, sanayi ve yüksek memurlar yıllığı-rehberi (İstanbul, 1881)

Yeni banka ofislerinin Camondo binalarının içinde ve çevresinde yoğunlaşmaları birçok etken tarafından teşvik edilmiştir. Ancak bu etkenler arasından birinin rolü belirleyici olmuştur: Camondoların Galata'da yerleşmelerinin bölgenin finanssal niteliğini belirlemeye yardımcı oluşu. Paris'teki Rothschildler gibi Camondolar da burada salt yazıhanelerini bulundurmakla kalmadılar. Burada yaşadılar. Moiz'in doğduğu ev (Felek Sokağı no.2,4,6) banka mahallesinin hemen yanındadır. Bu evin bir cephesi Kamondo Sokağına bakar. Kamondo Merdivenleri olarak adlandırılan ve büyük bir olasılıkla aile fertlerinin banka/ev arasında gidiş gelişlerini kolaylaştırma amacıyla inşa edilmiş olan bu basamaklar ikamet mahallini daha sonra Bankalar Caddesi olarak anılacak olan caddeye bağlar.

Yaşamı boyunca inşaatlarını aynı mimara yaptıran Crédit Lyonnais'nin kurucusu Henri Germain ve diğer birçok ünlü 19. yüzyıl bankacısı gibi Camondoların da İstanbul'da tercih ettikleri en azından bir mimarları vardı. Adı Stampa olan bu mimar Camondoların herhalde en güvendiği ve ner-

deyse bütün Camondo hanlarını inşa ettirdikleri kişiydi. Onun hakkında daha fazla bilgiye sahip değiliz. Kamondo Han'ı ve Dilber, İbret, Latif ve Yakut hanları onun çizdiğini Camondo belgelerinde görmek mümkün. 1870'lerin başında ise bu mimara bir tuğla imalathanesi kurma görevi verilir. O da bunun için en iyi yerin seçimi konusunda Camondo biraderlerle konuşmak üzere Paris'e gelir.[21] Stampa kısa bir süre önce onları, biri İstanbul'un içinde Feriköy'de, diğeri kentin çevresinde Kartal'da bulunan iki yer arasında seçim yapmaya davet etmiştir. Bunun üzerine Avram-Behor planlarını sunması için onu Paris'e davet eder. "Kartal'daki yerimiz bu girişim için uygun olur mu? Eğer toprak kullanılabilir gibi ise, demiryoluna yakın bir yerde bulunan bu yerin avantajlarından belki yararlanabiliriz."[22] Camondo Müzesi arşivinden, Stampa'nın İstanbul'daki I. Camondo Bankası'nda bu konudaki cari hesapta açık bir krediye sahip olduğunu da biliyoruz.

Galata semtindeki Camondoların inşaat ve mülk edinme politikalarının incelenmesi ve kendilerine bağlı bir mimar bulundurmaları gerçeği, çok amaçlı uzun vadeli bir stratejinin varlığına işaret ediyor: önce para kazanmak ve fırsat buldukça sahip oldukları mülklerin spekülasyonunu yapmak; ikincisi semti çağdaş ve saygın kılarak, onu "modern" finans merkezinin yeni bürolarına elverişli hale getirerek, semtin imajını ve durumunu geliştirmek.

Camondoların sahip oldukları diğer ev ve apartman binaları da (1882 defterine göre yirmi dört adet) Pera çevresinde, Galata'nın kuzey kısmında kümelenmişlerdi. Bunlar da Stampa tarafından inşa edilmişti. Sekreterinin küçük not defterinden,[23] Nane Sokağındaki binada 1881'de kiraya verilen[24] altı apartman dairesi olduğunu, bunların herhangi bir süslemeden yoksun olduklarını, kışla binasını andırdıklarını, fakat içlerinin hoş olduğunu öğreniyoruz. Polonya Sokağındaki mülkün ise Stampa tarafından bir apartmana dönüştürülen iki evden oluştuğunu öğreniyoruz (dört apartman dairesi 1881'de kiralandı).[25]

Yazıcı Sokağı Galata Kulesi'nden Pera'ya doğru, kuzeydoğuya yönelir. Ve Yazıcı Sokak 42 numaradaki bina sağlam ve oldukça güzel görünümlü bir yapıdır. O da "yabancılar için apartman dairesine" dönüştürülmüş bir evdir. Kiracılardan 10'u ya Avrupalı ya da Levanten'dir (Tablo 5).[26] Bu, evleri birleştirip apartman binalarına çevirme stratejisi, 1888 yılında, sekreter Léonce

Tedeschi'nin Camondo mülklerinin envanterini çıkarmakta olduğu sırada ve kendisine eşlik eden, Camondoların bir başka mimarı olan kardeşi Gabriel Tedeschi onarım önerilerinde bulunup, tahmini maliyetlerini hesaplama çabaları içindeyken hâlâ geçerli bir stratejidir. Gabriel Tedeschi Hoca Ali Sokağındaki (Yazıcı Sokağının yakınında) dört evi gördükten sonra, bunları 25.000-30.000 FF'lık bir maliyetle apartman dairelerine dönüştürmeyi önerir. Apartman dairelerinin kiralanması evlere göre daha kolaydır artık. Ve daha fazla gelir getirmektedir. Gabriel Tedeschi Saatçi Hanı da yeniden inşa eder ve Moiz'in doğduğu Felek Sokaktaki ahşap evi bir apartmana dönüştürür (1881'de kiralanan on altı daire).[27] Geçen yüzyılın sonlarında bu bina okul olarak kullanılmak üzere Alliance Israélite Universelle'e (merkezi Paris'te bulunan uluslararası çağdaş Yahudi eğitim örgütü, ç.n.) kiralanır. Alliance kira ödeme işini yıllarca aksatınca, babası Avram-Behor'un "hümanist" yapısını devralmamış olan İsaac, Yahudi eğitim örgütü idarecilerine binayı hayır amacıyla değil, ticari amaçla kiraya vermiş olduğunu hatırlatır.[28]

Gabriel Tedecshi, 1881'de, on iki apartman dairesi içeren Hacı Ali Sokağı 16 numaradaki geniş bir binayı tamamlar. Bundan birkaç yıl sonra ise en kalıcı işini gerçekleştirecek, 1897'de Balat'ta yeni Yahudi Hastanesini –Orahayim'i– inşa edecektir. Gabriel'in kendisi de, Camondolar için inşa etmiş olduğu Yazıcı Sokağı numara 42'deki Camondo apartmanlarından birinde ikamet etmektedir.[29] Burada Wiener Bank Verein'de çalışan kardeşi Gustave Tedeschi ve Amedee Tedeschi de oturmaktadırlar.

Bu envanter sırasında Camondo ailesinin Galata ve Pera'da sahip olduğu birçok ev ve apartmanla ilgili olarak, Yemeniciler Sokağındaki binanın sahip oldukları arasındaki en iyi binalardan biri olduğu söylenir. Ancak mimarının kim olduğu konusunda herhangi bir kayıt yoktur. Söz konusu bina dört sokağa açılır: Léonce Tedeschi bunun "iyi yapılmış ve iyi tasarlanmış çok güzel bir ev olduğu" gözleminde bulunur.[30]

1881'de dükkân, banka ve yazıhane kiracılarından oluşan 170-180 kişi I. Camondo Bankası'na kira ödemiştir. Bu binaların bazılarından elde edilen gelir, örneğin Mertabani Sokağı 2, 4, 6 ve 8 numaralarda bulunan binaların gelirleri, dini vakıflara ayrılmıştır. Bunların en iyi bilineni, Avram-Behor'un kurmuş olduğu Hasköy Yahudi Okulu'na tahsis olunan meblağdır.

Tablo 5. Yazıcı Sokağı 42'deki Camondo kiracıları

daire 1	M. Oberlaender, avukat
daire 2	A. Rosentower
daire 3	A. Franco
daire 4	Brunetti, doktor
daire 5	Braunstein
daire 6	Luzzatto
daire 7	Bertin
daire 8	Ehrenstein
daire 9	Srockdorff
daire 10	O. Sieblist

Kaynak: Bina Yönetim Defteri, 1881, Camondo Koleksiyonu, Ulusal Arşiv, Paris

Galata'daki Camondo kiracılarının Müslüman Türk adları taşımaları hayli enderdir.[31] Hemen hepsi Batı Avrupalı, Rum, Ermeni ya da Yahudidirler. Bu şaşırtıcı değildir; 1882 sayımının gösterdiği gibi Galata sakinlerinin hemen hemen yarısı "yabancı" olarak kaydedilmiştir. İstanbul'daki I. Camondo Bankası'nın üst düzey yöneticilerinin ise hemen hepsi bankanın sahip olduğu apartman dairelerinden birinde ikamet etmektedirler. Acıman, Hoca Ali Sokağı no.31'de, Piperno, Hoca Ali Sokağı no.33'te kiracıdır. Samuel Molho, Mertebani Sokağı no.5'te, Veneziani, Yazıcı Sokağı 42'deki geniş evde yaşamaktadır. Bunların üçü Camondo ailesinin İstanbul temsilcileridir. Veneziani ailesi ise yazları Avram ve Nesim'in Boğaz'da Yeniköy'de yazlık olarak sahip oldukları iki yalıdan birini kiralarlar.

Camondolar kentin taşımacılık ağını dönüştürmede de önemli bir rol oynadılar. Şirket-i Hayriye Boğaz'da buharlı gemilerle ulaşımı sağlamak için 1851'de ilk Osmanlı taşımacılık şirketi olarak kurulmuştu. İlk hisse senedi sahipleri arasında padişahın kendisi, Valide Sultan, Reşit ve Mehmet Ali Paşa gibi vezirlerin yanında Avram-Salomon Camondo da yer almaktaydı[32] Bundan daha önemlisi Camondolar 1870 Şubat'ında –yine Société Générale de l'Empire Ottoman'daki ortakları Hristaki Zografos, Yorgo Zarifi ve Osmanlı Bankası ile birlikte– İstanbul'a ilk raylı (atla çekilen) kentsel taşımacılığı getiren İstanbul Tramvay Şirketi'ni kurmuşlar-

dır[33] Bir tramvay sistemi inşa etme ve bunu işletme imtiyazı, İstanbul Tramvay Şirketi'nin öteki hisse senedi sahiplerinden biri olan Konstantin Karapanos'a kırk yıllığına verilmiştir. Avram Camondo yönetim kurulu başkanıdır ve şirket Perşembe Pazarı Sokağında bir Camondo binası olan Saatçi Han'a yerleşmiştir. Avram ve Nissim Camondo, 1869'de İstanbul'u terk ettikten sonra bile, yıllarca şirketin başı olarak faal kalmışlar, yönlendirici kararlara imza atmışlardır.

Camondo ailesi, Nissim ve Avram-Behor'un 1889'da ölümlerine kadar, özellikle Galata'da "İstanbul'un yeniden şekillenmesi"nde temel bir rol oynamaya devam etti. Pera ve Galata 18. yüzyıla kadar elçiliklerin, Avrupalıların, Hıristiyanların yoğunlaştığı, Müslüman yerleşim alanlarınca çevrelenmiş mahallelerdir. Osmanlı devlet yapısını 19. yüzyılın başından itibaren etkileyen eğilimler İstanbul'un sembolik coğrafyasını da değiştirmiştir. Babıâli'nin küçümseyerek seyrettiği bu gayrimüslim mahallelerin imgesi değişmiş, İstanbul'un Haliç'in karşı tarafında kalan mekânları Osmanlı erkânı tarafından da ikamet etmek üzere arzulanabilir yöreler olarak ortaya çıkmışlardır. Padişah en yeni sarayını bu yakada, Beşiktaş'ta inşa ederek kentin bu kesimine yeni bir meşruiyet ve saygınlık sağlayan tarihsel evrimin içinde yer almış, bu evrimi hızlandırmıştır. Camondolar kentsel stratejilerini bu evrime, bu evrimin dinamizmine dayadılar. 19. yüzyılın başından itibaren Galata'da semtin imgesini değiştiren, değerini yükselten sürecin öncüsü oldular. Semtin/kentin evrimine Camondo damgasını vurdular.

Notlar

1 Louis Bergeron, *Les Rotschilds et les autres; La gloire des banquiers*, Paris, Perrin, 1991, s. 152.

2 Ailenin hikayesi için, Bkz, Nora Şeni ve Sophie le Tarnec, *Les Camondo ou l'Eclipse d'une fortune*, Actes Sud, 1997.

3 Trieste'ye leasingi yapan Viyana Arşivindeki (1873) belge için, bkz. Onnik Jamgocyan "Les Finances de l'Empire Ottomane et les financiers de Constantinople, 1732- 1853," 2 cilt. (Tez, Université de Paris, 1988).

4 Bankacı ailelerin stratejileri hakkındaki bir tartışma için bkz. "Finances ottomanes et figures levantines," *L'Accession de la Turquie a la civilisation industielle*, Jacques Thobie, Jean Louis Bacque-Grammond, İstanbul, 1987, ss. 13-14.

5 Jean Ganiaga, *Les origines du protectorat français en Tunusie*, Paris 1959, ss. 639-42.
6 National Archives, Paris, Camondo Collection.
7 Archives Nissim de Camondo Museum, Moise de Camondo'nun (İstanbul) Avram ve Nissim de Camondo'ya (Paris) mektubu, 12 Haziran 1888.
8 Archives Nissim de Camondo Museum, Moiz'den Nesim ve Abraham de Camondo'ya mektup, 16 Haziran 1888.
9 *age.*
10 *age.*
11 Arcihives Nissim de Camondo, land inventory by Léonce Tereschi.
12 Avram Galante, *Historie des Juifs d'Istanbul* İstanbul, 1991, ss. 41–45.
13 Steven Rosenthal, "Foreigner and Municipal reform in İstanbul: 1855–1856," *International Journal of Middle East Studies* 2 (1980), s. 228.
14 Bu konu hakkındaki bir tartışma için, bkz. Steven Rosenthal, *The Politics of Dependency* London, Greenwood Press, 1980 ve Zeynep Çelik, *The Remaking of İstanbul*, Seattle, University of Washington Press, 1986.
15 *age*, s. 80.
16 *age*, s. 82.
17 *Revue d'Encyclopedie Juive* II (1926).
18 Arcihives Nissim de Camondo Museum, Abraham Behor ve Nissim Camondo arasındaki yazışma (Ekim-Kasım 1868).
19 Bergeron, *Les Rotschilds, age.*, s. 153.
20 *L'indicateur orttomane, annuarie-almanach du commerce, de l'industrie de l'administration et la magistrature*, Constantinople, 1881, s. 372
21 Archives Nissim de Camondo Museum, "Particulier," 1873-74.
22 Archives Nissim de Camondo Museum, Avram Camondo'dan (Paris) istanbul'daki Camondo Bankası'na mektup, 28 ekim 1873.
23 Arciheves Nissim de Camondo Museum, dosya 52.
24 National Archives, Paris, Camondo Collection, Building Administration Register 1881.
25 *age.*
26 *age.*
27 *age.*
28 Archives Nissim de Camondo Museum. Isaac Fernandez'e mektup, 29 Mart 1904.
29 *Annuaire-indicateur Ottomane*, 1915-1172.
30 Archives Nissim de Camondo Museum, Tedeschi'nin not defteri.
31 National Archives, Paris, Camondo Collection, Building Administration Register, 1874, 1881.
32 Çelik, *Remaking of İstanbul*, *age.*, s. 84.
33 *Statuts de la Société, des Tramways de Constantinople*, Constantinople, 1870, Art 1.

HAYIRSEVER/BANKACI FİGÜRÜ: İSTANBUL'DA YAHUDİ VE RUM BÜYÜK AİLELERİ (19. YÜZYIL)*

"Hayırseverlik" (filantropi) tarihçilerin ihmal etmiş olduğu bir konudur. Osmanlı tarihçiliğinde bu alana "vakıf'lar açısından eğilinmiş olduğu düşünülebilir. Oysa filantropi anlamıyla hayırseverlik, dinsel bir retorik kullanmadan, dirı ya da tanrı adına değil de ilerleme (*progres*) ve "modernlik" adına, mantık ve bilime dayalı eğitim kurumlarıyla, sağlık kurumları oluşturan bir "dayanışma" tarzıdır. 18. yüzyıl Avrupa için nasıl bir "aydınlanma" çağı olmuşsa, 19. yüzyıl da bir hayırseverlik/filantropi çağı olmuştur. Bir kurum ve mekanizma anlamında filantropiyi şematik olarak, şöyle açıklamak mümkün: dünyaya bakışın dinsel mercekten geçmeyip akılsal çerçeve dahilinde şekillenmek zorunda olduğu bir devirde, *charity*, *zekat*, *tsedaka* türü dinsel "yardımlaşmanın" zayıfladığı devrede genelleşen bir "hayırseverlik" türü. *Charity*'nin bittiği yerde gelişmeye başlayan, sosyal devletin devreye girmesiyle etkisi zayıflayacak olan bu yeni "elitlerin toplumsal sorumluluk" tarzı, "derde deva aramak" veya çekilen acıya çare bulma yerine, derdin, acının oluşmasını engellemeyi yeğleyecek, önlem alacaktır. Eğitime, sağlığa yatırım yapan, okul, hastane kuran, ırk ve din farkı gözetmeden "insan sevgisini" (filantropinin literal anlamı) yücelten bir retoriğe dayanır. Üretim ve üretkenliğin artırılması gereğine inanır. Yeni sosyal kontrol mekanizmaları geliştirir. Bu açıdan bakıldığında, Fransa gibi bir ülkede, 19. yüzyıl başında aktif olan, dispanser ve yetimhane kuran "yardımseverlerin" Fransız ihtilalini gerçekleştirmiş kadrolardan çıkmış olmasına şaşırmamak gerekir. Osmanlı topraklarında ise Rum, Ermeni ve Yahudiler arasında, kendi cemaatlerine "modern" eğitimi geti-

* "Figure du banquier/philanthrope. Grandes familles juives et grecques à Istanbul au XIX^{e} siécle," Arbid W. ve diğerleri, *Mediterranée, Moyen-Orient: deux siécles de relations internationales*, l'Harmattan, Paris, 2003, ss. 160-169.

ren –dinsel hiyerarşinin dışında ve karşısında– yeni elitler (Zografoslar, Zarifiler, Camondolar, Acımanlar) sivrilecektir.

Üst sınıf elitlerinin bir sosyal belirleyicisi (*marqueur social*) olarak işlev görecek bu, antropolojik anlamda "davranış tarzı" (*façon de faire*), asır sonunda *mesen*'liğe, yani sanat hamiliğine, sanat özendiriciliğine yönelecektir. Resim ve sanat objeleri koleksiyonları yapmak, onları bağışlamak, müze kurmak bu kesimleri belirleyen davranışlar arasında önem kazanacaktır.

Avrupa Yahudi hayırseverliğinin tarihçilerce bilinen bölümü kurumsal hayırseverliktir; yani Alman Yahudilerinin 1901'de temelini attıkları Hilfsverein der Deutschen Juden hakkında ya da 1860'ta Fransız Yahudilerinin kurduğu Alliance Israélite Universelle'in (AIU) Osmanlı toprakları ve Balkanlarda ördükleri modern okullar ağı hakkında araştırmalar mevcuttur. Buna karşılık 1860'tan yirmi yıl kadar önce, yani 1840'lardan itibaren bazı Yahudi bankacılar camiasında uygulanan ve elitlerin davranış biçimlerini değiştiren hayırseverlik konusunda pek bir şey bilinmez. Oysa bu bankerler arasından yeni tarz hayırseverliğin ilk prototipleri çıkacaktır; İngiltere'de Moses Montefiore (1784-1885), Fransa'da James de Rothschild (1792-1868), İstanbul'da Camondolar ve Selanik'te Allatini biraderler gibi. Bunların 1840 ila 1860 arasında eğitim ve sağlık konularında aldıkları *kişisel* inisiyatifler sonradan gelişecek *kurumsal* yardımlaşmanın temellerini atmıştır. Öyle ki, Osmanlı Yahudi cemaatlerinin dilsel ve mesleksel yapılarını değiştirecek olan bu "kurumsal hayırseverlik" faaliyetlerini, *kişisel* inisiyatiflerin yarattığı 19.yüzyıl yardımlaşma paradigmalarını incelemeden anlamak mümkün olmayacaktır.

Kişisel hayırseverliğin öncüsü bu bankacı/hayırsever figürünün 1840'ta Avrupa ve Ortadoğu'yu sarsacak dramatik bir olay sırasında doğduğunu ileri sürmek pek yanlış olmaz. "Şam meselesi" adıyla tarihe geçecek bu olay hamursuz bayramı' sıralarında Hıristiyanların Yahudilere yönelttikleri bir "kan iftirasına" dayanır. Bu, Yahudi olmayan bir kişinin kaçırılıp, kanının hamursuz ekmek yapımında kullanıldığına dair bir hurafedir. Şöyle sahnelenir: şehirde bir çocuk ya da yetişkin kaybolur, kaçırıldığı tevatürü önce mahalleyi, sonra da kenti sarar ve Yahudi evlerinin taşlanmasına, farklı şiddette *pogrom*'lara vesile oluşturur. Kaybolmuş kişi "bulunduğunda" iş işten

geçmiştir, şiddet uygulanmış, ölen ölmüş, yağmalanan yağmalanmıştır. İşte 1840'da Şam'da cereyan eden olay bunlardan biridir. Şam'da görevli İtalyan asıllı, Fransa himayesindeki Katolik papaz Thomaso ve yardımcısı ortalıktan kaybolunca öldürülmüş oldukları, faillerinin Yahudiler olduğu iddiası yayılmaya başlar. Tüm hadise bir söylenti olarak kalacakken, o sırada Ortadoğu'da izole ve zor durumda olan Fransa'nın bu olaydan faydalanabileceğini uman Fransız konsolos Ratti-Menton kaybolan papazın kan iftirasına kurban gittiği hurafesini ciddiye almaya, olaya meşruiyet atfetmeye karar verir. O sırada Mısır hidivi Kavalalı Mehmed Ali'nin oğlu idaresindeki Şam'da belli başlı Yahudi aile reisleri hapsedilir. Bunlardan ikisi işkence altında ölünce Avrupa'nın bireysel haklarına kavuşmuş Yahudileri –yani kulluktan çıkmış, vatandaşlık statüsüne geçmiş *(emancipated)* Fransız ve İngiliz Musevileri– bu ilkel suçlamaya karşı tepki gösterirler. Olay yazılı basın yoluyla kamusal kanaat alanına taşınmış olur. Avrupa gazeteleri olaya iştahla sarılırlar. *Journal des Débats*'dan *Times*'a, *Leipziger Allgemeine Zeitung*'dan *Gazette du Languedoc*'a, *Courrier de la Meuse*'e varana kadar, –iftiranın çağ dışılığını teşhir edenlerle hurafeye inananlar dahil olmak üzere– Avrupa basını olayı şevkle tefrika eder. Yahudilerin tepkisi bu alanda bir ilk oluşturacaktır. Dindaşlarını ilgilendiren bir sorunu ilk kez kamusal alanda halletme yolunu seçeceklerdir. Bu tarihten itibaren baskılara çözüm arayışını Fransız ve İngiliz Yahudileri kamusal alana da taşıyacaklardır. Bu "ilk"i gerçekleştiren aktörler Fransız, İngiliz ihtilalleri sorırasında kişisel hakları devlet tarafından garantilenmiş modern Yahudiliğin elitleridir. Şam meselesinde tepkilerini kamusal alanda ilk ifade edenler Fransa'da hukukçu Adolphe Crémieux ve bankacı James de Rothschild'dir. Daha sonra İngiliz finansçı ve cemaat başkanlarından Moses Montefiore onlara katılacaktır. Bu davada ilk defa modern iletişim araçları yani yazılı basın tartışma platformu olarak kullanılacaktır.

Adolphe Crémieux yalnızca makale yazarak itiraz etmekle kalmaz. Rothschild'in desteğiyle Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı Şam'daki kan iftirası olayının "mantık dışı"lığına ikna etmeye Mısır'a gidecek bir delegasyon oluşturur (1840). Montefiore de bu delegasyona iştirak eder. Crémieux ve Montefiore beraberlerinde birer şarkiyatçı[a] bilgini, Doğu dil ve medeniyetleri uzmanlarını da getirirler. Bu dram Fransız ve İngiliz Yahudi elitlere bir

deneme tahtası oluşturacaktır; diğer ülkelerde zulüm gören, haksızlık edilen dindaşlarını korumak üzere 19. yüzyıl boyunca yapacakları müdahalelere model oluşturacaktır.[3] Ve işte bu vesileyle ve bu şartlarda hayırsever/banker figürü doğmuş olur.

Şam meselesinin diğer bir işlevi de Avrupalı Yahudilere Ortadoğulu dindaşlarını ve onların zor konumlarını hatırlatmak olmuştur. Şarklı Yahudiler bundan böyle Avrupalı dindaşlarının gündemine ve bilincine yeni bir şekilde gireceklerdir. Hayırsever/banker bu yeni bilincin gereksinimlerinin yerine getirilmesinde öncü rolü oynayacaktır. Az gelişmiş bu bölgelerde yaşayan dindaşlarını korumak, ilerlemelerini sağlamak, onun görevidir. Örneğin Moses Montefiore Mehmed Ali'ye hapsedilmiş Yahudilerin suçsuz olduğunu onaylattıktan sonra hemen Londra'ya dönmeyecek, İstanbul'dan geçecek, Babıâli'de Sultan Abdülmecid tarafından kabul edilecek ve bu ziyarette Osmanlı padişahının Yahudilerin insan öldürüp kanını kullandıklarına dair iftirayı yalanlayan, kınayan, yasaklayan bir ferman ilan etmesine ön ayak olacaktır. Sir Moses bununla kalmayıp İstanbul Yahudi cemaatiyle görüşecek, onunla beraber gelen şarkiyatçı Louis Loewe'in bir konferans vermesini sağlayacaktır. Loewe bu konferansında İstanbul Yahudi okullarında muhakkak Türkçe eğitime de yer verilmesi gereği üzerinde ısrar edecektir (1840). Bundan birkaç sene sonra yerel Yahudi elitlerin yani Camondolar ve yakınlarının inisiyatifiyle İstanbul'da, Hasköy'de kurulacak okul Türkçenin de öğretildiği ilk gayrimüslim mektep olacaktır.

Yahudilerin Şam meselesine gösterdiği tepki tarzı, Ortadoğu'nun hayırsever/bankerin gözünde yeni ve önemli bir yerde durduğunu kanıtlar. Bu yerin niteliğini anlamak için örtüşen iki gelenek üzerinde durmak gerekir. Bunlardan birincisi, Kudüs'e odaklı çok eski bir gelenektir, ortaçağ öncelerine uzanır. Kudüs'te yaşayan dindaşlara destek için dünyanın her yerinden toplanan sadakanın *(haluka)* "Kutsal Kent"e ulaştırılması geleneğidir. Bu âdet, Kutsal Kentin Yahudi bilincinin mihenk taşı olarak kalmasını sağlamış olan elemanlardan biridir. İkinci eğilim ise daha yenidir: "medeni" oldukları 17. ve 18. yüzyıl devrimleriyle kanıtlanmış olan Avrupa ülkelerinin Doğu'ya yönelik hassasiyetlerinin (Edward Said'in eleştirdiği *orientalism* bu hassasiyetin romantik ve sömürgeciliğe yarayacak tarzıdır)

Yahudiler tarafından da benimsenmiş olduğuna, paylaşılmakta olduğuna delalet eder. Avrupa Yahudilerinin de katıldığı bu hassasiyeti, bu inancı şöyle özetlemek mümkün: "medeniyet"in meyvelerini Avrupa sınırlarının ötesine taşımak gerekir, bu acildir. Doğu dünyasının beşiklik ettiği, kumlara gömülmüş, yok olmuş, eski, parlak medeniyetleri gün ışığına çıkarmak, canlandırmak zamanı gelmiştir.

Moses Montefiore bu kaygıyla yedi kez Kudüs'e gidecektir; 1830'lardan itibaren bu şehir onun için âdeta Londra'nın banliyösü haline gelmiştir. James de Rothschild de bu yolu izler, ama bu uzun yolculuklara, ömür boyu Rothschildlerin hayırseverlik işlevlerini yerine getirecek olan oryantalist bilim adamı Albert Cohn'u gönderir. İki banker, önce (1850'lerde) Kudüs'te hastane ve dispanser kurma yarışına girişirler. Sonra Avrupa-Kudüs yolundaki diğer şehirlerin Yahudileri ve onların ihtiyaçları keşfedilir, İstanbul gibi, Selanik gibi... Camondolar işte tam da bu noktada, İstanbul'da okul açmak söz konusu olduğunda girerler Avrupa elitleriyle paylaşacakları hayırseverlik sahnesine. Hayırsever/banker figürünün Doğu versiyonu olarak işlev göreceklerdir.

İstanbul'un finans işlerinin yoğunlaştığı Galata'da çalışan ve ikamet eden Camondolar, daha 1854'te –yani Alliance Israélite Universelle'in kurulmasından altı yıl önce– James de Rothschild'in temsilcisi Albert Cohn ile Haliç kıyısında, Hasköy'deki Yahudi mahallesinde ilk modern okulu açarlar. İki yıl sonra Avram-Behor Camondo bu okulun tüm masrafını üstlenir. Hayırseverlik eylemleri arasında en fazla önem verdiği icraat olan bu okul, Avram-Behor'un İstanbul'daki "muhafazakâr" Yahudi gurubuyla sürtüşmesinde bir mücadele cephesi olarak işleyecektir: muhafazakârlar laik eğitim verilmesine, tedrisatın önemli bir kısmının Fransızca yapılmasına itiraz ederler. İstanbul Yahudi cemaatini bir süre ikiye bölecek olan bu kutuplaşma bir "mektepler savaşı" olarak cereyan eder.

1863'te Avram-Behor Alliance Israélite'in İstanbul'da açılacak okul ve kurumlarının başkanı olur. Kardeşi Nissim ile Alliance'in Osmanlı bürokrasisiyle ilişkilerini başarıyla yürütecek, onlarca okulun kurulmasına, işlemesine önayak olacaktır.

Bu yeni rollerin, bu yeni davranış biçimlerinin nasıl yayıldığına bakıldığında şu soruyu sormak gerekecektir: bu davranış şekillerinin "mec-

bur edici" sosyal normlar olarak yerleşmeleri nasıl olmuştur? Önce Fransa'ya bakalım: 1789 sonrası Yahudi cemaatinde 1843'e dek zekât ve sadakanın hâlâ yaygın olduğunu, bu yardımı toplayan gönüllülerin cemaatin yeni elitlerini değil de, dine bağlılıkları nedeniyle cemaat içinde rol üstlenen "eski tarz" Yahudileri temsil ettiğini görüyoruz. Paris Hayır İşleri Komitesi, ancak ve ancak Albert Cohn'ın katılmasından (James de Rothschild'i temsil ettiği herkesin malumudur) sonra canlanacak, yeni bir ruh kazanacak, finans elitlerinin buluştuğu, hastane ve okul kurma inisiyatiflerinin alındığı bir kurum haline gelecektir. Onun katılmasından sonra derneğe hibeler bütçesi gayet net bir şekilde artarak, 1843'te 50.820 frank iken, 1853'te 133.274'e ulaşacaktır. On yıl içinde, yaklaşık üç katına çıkacaktır. O güne dek Champ-de-Mars'taki at yarışlarını, Carrousel'deki gösterileri seyretmeyi, ya da borsa durumunun kendilerine takdim edilmesini tercih eden bu Yahudi bankacı tabakası, zarif ve şaşaalı yaşamı seven bu finansçılar Paris Hayır İşleri Komitesi'nin toplantılarının müdavimi olup çıkarlar. Rothschildlerin bu kuruma katılması, derhal Pereire biraderler, Mirès, Anspach gibi, büyük Yahudi bankacıların da katılmasını getirir; daha sonra adalet bakanı olacak olan hukukçu Crémieux de banker olmamasına rağmen Hayır İşleri Komitesi'ne katılanlar arasındadır.

James de Rothschild'in hayır işlerindeki tutumunun moda haline gelmesini, taklit edilmesini kavrayabilmek için, onun öncelikle Fransız toplumunda doğurduğu genel özentiyi unutmamak gerekir. Paris'te Laffitte Sokağında iki bina alıp bankasını buraya taşımaya görsün, mahalle çekici bir finans merkezi haline geliverir,[4] diğer bankacılar da gelip burada mekân tutarlar. Aynı "taklit" (*mimetisme*) olayı İstanbul'da Camondolar etrafında da yaşanacaktır. 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı başkentinde kurulan altı yeni bankadan dördü –Société Generale de l'Empire Ottoman, Crédit Lyonnais, Société ottomane de change et de valeur ve Avusturya-Osmanlı Bankası– merkez bürolarını yerleştirmek için, Camondoların Galata'daki hanlarını seçmişlerdir.[5] Bu da bizi şuna ikna eder: Camondoların İstanbul'da yerleştikleri mekândan kentsel dokuya bir para, lüks ve modernlik imgesi yayılmaktadır. Bankalar dünyasında isim yapmak isteyen herkesin bu mekânın yanı başında bir yere yerleşmesi şarttır. Öyle görünüyor ki,

Rothschildler gibi Camondolar da, elit Yahudiler arasında olduğu kadar her dinden bankacılar arasında taklit edilen yeni davranış *pattern*'leri, yeni eylem modelleri, yeni tavırlar geliştirmişlerdir.

Hayırseverliğin yaygınlaşmasının yanı sıra, bu dönem Fransız Yüksek Bankacılık (*Haute Banque*) mensuplarının tablo ve sanat koleksiyonları oluşturdukları, koleksiyonlarını milli müzelere bağışlayarak Fransız sanatsal birikiminin zenginleşmesine hatırı sayılır katkıda bulunduklarını da eklemek gerekir. Bu alanda Rothschildlerden çok Fransa'ya yerleşmiş olan Camondoların etkisi önemli olmuştur. "Koleksiyonculuğun altın çağının prenslerinden" olan James de Rothschild, 1820'lerden itibaren nadir ve değerli parçaları toplamaya başlamış, alışkanlıklarını dikkatle izleyip ondan ilham alanları da peşinden sürüklemiştir. Sanki finans dünyasındaki başarısı estetik, sanatsal zevkini de meşru kılıyormuş, seçimlerinin doğruluğunu garantiliyormuş gibi algılanır. Mali başarısı onun ikamet ettiği mahallelere lüks ve finans damgası vurur ve diğer bankacıları oraya taşınmaya teşvik eder. Sanki onun gibi yapıp, onun oturduğu yerlere yakın oturulduğunda başarı da sirayet edecektir.

Camondoların da bu davranış standartlarına uymaları böyle gelişir. Osmanlı Devleti'ne borç vermek için birbiriyle yarışan Avrupalı bankerlerle rekabette daha kuvvetli olmak için 1869'da yerleştikleri Paris'te Rothschild örneğini harfiyen taklit ederler. Ancak hayırseverlik alanındaki enerjilerini eğitime odaklarlar. Oysa James daha çok hastane ve dispanserler kurmaktadır. Eğitim konusunda James de Rothschild'den çok Alliance Israélite'inkine yakındır hassasiyetleri. Türk dünyasında hayata geçirmeye çalıştıkları laik eğitimde amaç, Osmanlı Yahudilerinin Fransızca ve Türkçe gibi cemaat dışı dilleri öğrenip mesleki eğitim alarak tecritlikten ve donatımsızlıktan kurtulmalarıydı. Avram-Behor Camondo bu konuda şunları yazar: "Öğrencilerimizin temel coğrafya bilgilerini aldıktan sonra, özellikle doğdukları ülke olan ve büyük bir olasılıkla iş sahibi olacakları Türkiye'yi incelemeye yönelmeleri son derece önemlidir. Bu noktadan dolayı, aynı zamanda Türkçe öğrenimine de büyük önem veriyorum (...) bu topraklarda doğmuş öğrencilerimiz için eğitimin en temel dallarından biridir."[6] Evrenselci bir nitelik taşıyan bu eğitim anlayışı, tüm fertlerin hâlâ kul statüsün-

de olduğu ve kimliklerin dinlere göre birbirinden ayrıldığı, vatandaşlığın henüz mevcut olmadığı bir Osmanlı İparatorluğu'da talebeleri vatandaş statüsüne hazırlıyordu. Dolayısıyla, henüz hiçbir "ulusal" ve homojenleştirici eğitim anlayışının mevcut olmadığı bir ortamda, Camondoların hayırseverliği modern bir devletin en temel işlevlerinden birini, eğitme işlevini üstlenmiş oluyordu.

Femandez, Castro, Acıman, Veneziani ve Tedeschi gibi cemaatin önde gelen başka simaları da İstanbul'daki bu eğitim seferberliğinde yer aldılar. Camondo örneği, bu kentte Rothschildlerin Paris'te yarattığı hevese benzer bir özenti doğurdu. Camondolar eğitim sisteminin acilen değişmesi gerektiği konusunda bu aileler nezdinde ikna edici oldular ve bir hareketlenme yaratmayı başardılar. 1860'lı yılların başında İstanbul Yahudi cemaatini karıştıran "okullar savaşı"nın en kızgın anında, yani 1862'de bu aileler birleşerek İstanbul İtalyan Yahudi Cemaati'ni kurdular (Comunitâ israelitico-italina di Istanbul).[7] Ayrı bir cemaatin elitleri olarak hareket edebilmenin Camondolara biraz daha geniş hareket serbestisi sağlamış olduğu düşünülebilir. Muhafazakârların yarattığı engellere daha az takılarak ilerleyebildiler, gerek Avrupalılar, gerek diğer Osmanlılarla iletişim sağlayan dillerde eğitim veren kurumların varlığını koruyabildiler.

Şimdi bu hayırsever/bankacı figürünün Osmanlı İmparatorluğu'ndaki başka etnik/dinsel cemaatlerde de var olup olmadığını, benzer bir rol oynayıp oynamadığını sorgulamak gerek. Bu cemaatlerde aynı dönemde uygulanan "yardımlaşma" tarzlarını nitelemek, hayırseverlikle ilişkilerini belirlemek gerek.

Hayırseverliğin Bir Başka Çehresi: İstanbullu Ortodoks Rumlar

Camondolarla mukayese için, Zarifilerden, Zafiropulolardan, Zografoslardan ve Eugenidilerden daha iyi örnek bulunamaz. Tıpkı Camondolar gibi, bu Ortodoks Rumlar da Galata bankerlerinin önde gelen simalarıdırlar. 19. yüzyıl Osmanlı finans tarihinin en önemli kredi anlaşmalarından biri olan 1869 Mart anlaşmasında da olduğu gibi, Babıâli'ye borç ve kredi vermek konusunda Camondolara rakiptirler:[8] "Zarifi'yle görüşmekle iyi ettin," diye yazar Paris'ten Avram-Behor, İstanbul'daki kardeşi Nis-

sim'e, "(...) ve bu beylerin amacı burada (Paris'te) bizimle aynı işi yapmak, bize karşı hissettikleri şey ise, kıskançlık." Ama rekabetin yanında Komondolarla Zarifiler, Zografoslar aynı zamanda da ortaktırlar, 1864'te Société Générale de l'Empire Ottoman bankasını beraber kurmuşlardır. Bu nedenledir ki Avram-Behor, mektubunun devamında kardeşine Rum rakiplerine "maddi çıkarlarımızın aynı olduğunu ve hepimizin ahlaki yükümlülük altında bulunduğumuzu" hatırlatmasını öğütler. "Bu şirketi hangi temeller üzerinde kurduğumuzu hatırlamalarını söyle onlara. Kırgınlıkların yarattığı kişisel kavgalar yüzünden neler yapabileceğimizi Avrupalılara belli etmemek için ayakta tutmalıyız onu. Bu beylerin, herkesin iyiliği için anlaşmaya varmamızın ne kadar önemli olduğunu anlamasını sağlayalım."[9]

Camondolar, Zografoslar ve Zarifiler İstanbul'un ilk tramvay şirketinde de (Société des tramways de Constantinople'da) kader birliği yaptılar; 1870'te birlikte kurdukları bu şirketle İstanbul'a ilk atlı tramvaylar girmiş oldu.[10] Camondoların güvendiği müttefikleri Eugénidilerdir. Ancak onlar Société Générale de l'Empire Ottoman'ın ortakları arasında değildiler. Camondolar Paris'e yerleşip 1890'lı yıllarda İstanbul'daki bankalarından el etek çekmeye başlayınca, müşterilerini, Camondo bankasındaki varlıklarını aktarsınlar diye Eugénidilerin Société de change et de valeurs'üne yönlendirirler. Görüldüğü gibi Camondolarla Ortodoks-Rum bankerlerin yolları çeşitli vesilelerle kesişmektedir, zaman zaman birbirlerine köstek olsalar da genel olarak aynı amaçlar doğrultusunda yürürler.

Yahudi ve Ortodoks-Rum Osmanlı cemaatlerinin elitleri arasındaki bu mukayesede bir sorun mevcut; kendi devletine sahip bir dinsel grupla –1834'ten beri Yunanistan resmi olarak kurulmuş bulunuyordu–, bundan yoksun bir başka cemaatin hayırseverlik eylemleri ne derece mukayese edilebilir sorusu sorulmalıdır ve bu nedenle birkaç noktanın aydınlatılması şarttır:

- Rum hayırseverliği çok daha eskidir ve ancak "Helenizm" ulusalcı hareketinin alabildiğine geniş çerçevesi içinde ele alınabilir; ki Helenizm de varlığını filantropinin katkılarına borçludur.
- Rum hayırseverliği, hem katılımcılarının, bağışçılarının, miras bırakanların sayısı bakımından, hem de bu davaya bahşedilen fonla-

rın hacmi bakımından Osmanlı Yahudilerininkinden çok daha kapsamlıdır. Konservatuar'dan Milli Kütüphane'ye, 1850'de kurulan Atina üniversitesinden Politeknik Okula, Arkeoloji Müzesi'nden Rasathane'ye ve Bilimler Akademisi'ne dek Atina'daki hemen bütün kamu kurumlarının Simon Sinas, Aristarki Bey ya da Vallianos Kardeşler gibi şahısların bağışlarıyla finanse edildiğini biliyoruz.

- Hayırseverce yardımlar toplumun son derece geniş bir tabakasından gelmektedir. Ancak bağışçılar arasında bankerlerin payı sadece % 6'dır. Vassili Theodorou'nun araştırması[11] bağışların % 36'sının eğitime, yaklaşık % 20'sinin sağlık işlerine ve bakıma muhtaç kişilere, % 20'sinin kamusal işlere ve ulusal donanmaya harcandığını gösterir. Bu meblağların yalnızca % 5'i yoksullar için kullanılmıştır, % 4,5'iyle ise maddi durumu elvermeyen genç kızların çeyizleri düzülmüştür.
- 19. yüzyılda Rum cemaatlerinde göçlerin çokluğu: dış ve iç göçler, hayırseverliğe fon yaratan önemli etkenlerdendi. Theodorou'nun araştırmasında adı geçen bağışçılardan sadece yarısı İstanbul'da yaşıyordu; dörtte biri İskenderiye'de, geri kalanı ise Marsilya, Londra, Viyana ve benzeri yerlerde ikamet ediyordu.

Yahudilerin hayırseverliğiyle Rumlarınkini mukayese ederken sözünü ettiğimiz Rum bankerler, İstanbul'da yaşarlar. Burada yaşamaları, arkalarında bıraktıkları mirasların otomatik olarak Osmanlı başkentine aktığı anlamına gelmez. Öte yandan bazı Yunanlı hayırseverler, İstanbul'da ikamet etmedikleri halde buradaki "kültürel" kurumlara maddi destek verirler; tıpkı bugün hâlâ var olan Zapyon Okulu'nun kurucusu Konstantin Zappas'ın yaptığı gibi. Ancak bu simalar önemlerine rağmen bu araştırmanın içinde yer almamaktadırlar. Burada söz konusu edilen yalnızca bankacıların hayırseverliğidir, konu hayırsever/bankacı figürünün irdelenmesi üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle örneğin Berlin'de Osmanlı sefiri olan, servetinin önemli bir bölümünü Atina'da bir konservatuar kurmaya hasreden Aristarki Bey, ya da ünlü Doktor Mavroyeni Paşa gibi önemli Rum bağışçılar da araştırmanın dışında bırakılmıştır.

Okullar, Yine ve Daima Okullar

Hristaki Zoğrafos Beyoğlu'nda kendi adını taşıyan ve bugün hâlâ hizmet veren bir okul (Zografyon) yaptırdıysa da, hayırseverliğini İstanbul sınırlarının çok ötesine taşımıştı. Balkanların Epir yöresinde, Kestorati'de (Argyrokastro, bugün Arnavutluk sınırları dahilinde) Zographeia adlı cesametli bir eğitim kompleksi kurar. Bu kompleks kız ve erkek öğrenciler için iki ilkokul, kız ve erkek öğrenciler için iki ortaokul barındırıyordu. Zoğrafos, giderlerini üstlendiği bu kompleks çerçevesinde altmış kadar çocuğa burs verdi, bu talebelerin yeme içme ve giyim masraflarını karşıladı.

Yorgo Zarifi ise, işe köklerinden başlamıştır. Trakya'da, Philippopoli'de (Plovdiv, bugün Bulgaristan'da) Zarifeia adlı bir öğretmen okulu kurar. Zarifi hayırseverliğinin en belirleyici tarafı ileriki paragraflarda sözü geçecek olan İstanbul Rum "kültür derneklerinde" oynamış olduğu roldür.

Stefanos Zafiropulos Zarifi'nin Zarifi-Zaphiropulos Bankası bünyesindeki ortağı ve akrabasıdır. Zafiropulos ise okul kurmaz. 1893'te kaleme aldığı vasiyetnamede mülklerinin, servetinin yarısını Atina, İstanbul ve Marsilya'daki eğitim birimlerine bağışlar.[12] Peki, neden Marsilya? Çünkü bu ailenin bir kolu da yüzyılın son çeyreğinde Marsilya'ya yerleşmişti. Tıpkı Osmanlı Devleti'ne kredi verenler arasındaki rekabette daha avantajlı bir yerde bulunmak için Paris'e giden Camondolar gibi Zafiropulos ailesinin bir kısmı bazı Avrupa kentlerine yerleşmişlerdir. Osmanlı bankerlerinin Avrupa'ya dağılmasının sebebini anlamak zor değil: Babıâli 1860'lı yıllardan itibaren Galata sarraflarından kredi almaktansa, Avrupa bankalarına borçlanmayı tercih etmeye başlamıştır. Dolayısıyla İstanbullu banker olarak kredi teklif etmektense Paris, Londra, Viyana bankerleriyle ortaklaşa kredi operasyonlarına katılmak daha verimli gözükür. Aile fertlerinden bazılarının Avrupa'ya yerleşerek Zafiropulo ya da Camondo bankalarına bir Fransız ya da Avusturya kimliği vermesini sağlamak önemli olur. Ve 19. yüzyıl bankacısı için yeni bir memlekete, yeni bir kente intibak etmenin en etkin ve kısa yolu hayır kurumlarına bağışta bulunmak ya da kurmaktır. Herhalükârda Zafiropulos Marsilya'da yoksul çocuklar için 25.000 franklık bir fon oluşturur; 40.000 frangın üstündeki bir meblağı da kadın ve erkekler için gece barınakları yaptırmaya harcar.[13] 1878'de, yani vasiyetini

yazmasından çok önce, daha da alışılmadık bir hamle yapar, Yunanistan ve çevresinin haritalarının yapılıp basılması için bağışta bulunur. Bu haritaların bir özelliği vardır: bu "hassas" bölgedeki etnik guruplaşma ve bölünmeleri gösteren çizgilere sahiptirler. Bunların dörtte biri Yunan okullarına gittiyse, dörtte üçü İstanbul ve daha başka Osmanlı vilayetlerindeki Rum okullarının duvarlarına asıldılar.

Eugénidilerin kaderi de Zarifilerinkine sıkıca bağlıydı. Akrabalıkları iki aile arasındaki evliliklere dayanıyordu. Eugéidiler, Yunanistan'a yerleşen, torunlarından birini bir Yunanlı milletvekiliyle, öbürünü ise Yunanlı bir diplomatla evlendirerek bu ülkeyle bütünleşen tek ailedir. Eustache Eugénidi (1824-1914) Sultan Abdülhamid'in 1875'te bağışladığı Bursa'daki 16.875 m²'lik araziye Eugénidi Merkez Kurumları'nı kurdu. Bunlar, 4 sınıflı (74 öğrenci) bir kız okuluyla 7 sınıflı (265 öğrenci) bir erkek okulundan ibaretti. İnşaat, 2.200 Osmanlı lirası tutmuştu.

Ve Dernekler....

Rumların hayırseverliklerini sergiledikleri işler arasında en etkilisi ve en kalıcı olanı kuşkusuz İstanbul'da kurulan, Osmanlı vilayetlerinde Helenizm yani Yunan ulusal birliği düşüncesini oluşturan ve yayan iki kültür derneğidir. 1861'de kurulan İstanbul Rum Edebiyat Derneği'nin (Association littéraire grecque de Constantinople) resmi amacı, "çeşitli bilimsel ve edebi konuların incelenmesi ve tartışılması"ydı. Bu dernek, Zarifilerin ve Zografoslarm aktif katılımları ve arkalarından diğer Galata Rum bankerlerini de sürüklemeleriyle, kısa süre içinde gerçek bir eğitim merkezine dönüşür. Bu bankerler hep birlikte Epir'deki Zographeia ya da Trakya'daki Zarifeia gibi okullara öğretmen yetiştirilmesi işini yüklenirler ve bunu mümkün kılacak ağı organize ederler. Dernek, çeşitli öğretmen okullarına kitap ve eğitim malzemesi dağıtır, ulaştırır. Eğitimin temel yönelimlerini belirler. Uluslararası bağlar kurar, Avrupa sahnesinde "Helen"lerin ulusal haklarını savunur. Kısacası, "boyunduruk altındaki bir Helenizm bakanlığı" gibi çalışmıştır.

Rum Edebiyatını Yayma Derneği (Association pour la propagation des lettres grecques) ise, birkaç yıl sonra, 1869'da kurulur. Bu derneğin iş-

levi okul binaları yapmak, bilimsel içerikli ödüller oluşturmak, kitap ve öğretmenlerin okullara dağıtımını sağlamaktır. Özelliği, uluslararası kamuoyunu Helenler hakkında bilgilendirecek etnolojik belgeleri bir araya getirmeye özen göstermesidir.

Bir sosyal grubun etnolojik niteliklerini gün ışığına çıkarmak, kültürel mirasını yeniden yazmak, dilinin konuşulmasını ve Osmanlı vilayetlerinin uzak köşelerinde unutulmuş Rum cemaatlerde de öğretilmesini sağlamak, bu eğitimi yayabilecek erkek ve kadınlara gereken formasyonu sağlamak, o grubun coğrafi dağılımını gösteren haritaları çizmek ve dağıtımını sağlamak; bu işlevlerin tümüne ulusal kimlik geliştirmek denir. Bu stratejide Ortodoks Rumları dünyanın geri kalan topluluklarına bağlayan dillerin öğrenilmesi gündemde değildir. Fransızca ve Türkçe öğretimi programda yer almamaktadır. Akla, mantığa dayanan, pozitif bilimlere önem veren, dine dayanmayan ve yeni toplumsal kontrol biçimlerini deneyen bu politika da hiç kuşkusuz aydınlanma çağı hassasiyetinden esinlenmiştir. Ancak bu strateji, kimliği, yani gurubun özelliklerini, onu diğer gruplardan (uluslardan) ayıran elemanları işler ve güçlendirir, zenginleştirir, belirgin kılar. Buradaki özgürleşme projesi (émancipation), ille de eşitliğe dayalı yeni bir hukuksal/kamusal statüye kavuşma umudunu ifade etmez. Kimliğin oluşturulmasına ve ifade edilmesine mutlak bir öncelik tanır. Her şeyden evvel kimlik tanımlar, tanımladığı kimlik ulusaldır ve ulusallık kavramının kapsadığı tüm toprak, tarih ve dil bileşenlerini yeniden tanımlar, yazar, tanıtır ve kabul ettirir.

Bankerler arasında hayırseverlik ifade eden davranışların epeyce standartlaşmış olmasına rağmen, konu halen pek araştırılmamıştır. Bir iktisat tarihçisi, 1995'te İstanbul'da yayınlanan kitabında, varlıklarıyla onurlandırdıkları baloları vesile bilerek piyangolar ve tombala oyunları tertiplenmesini sağlayan Galatalı finansçıların böyle boş işlere vakit ayırmalarına şaşırır. Yazar, bu faaliyetin para toplamak, orta sınıfları bir yangının ya da depremin kurbanlarıyla dayanışma içine sokmak için çok etkili yöntemler olduğunu bilmiyor gibidir.

Kuşkusuz, banker imgesini hayırseverliğin olmazsa olmaz şartı "hiçbir karşılık beklemeden" uygulanan bir cömertlikle bağdaştırmak kolay

değildir. Ancak, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir bankacının, bir sanayicinin kişisel düzeyde bu tür faaliyetlerin dışında kalması artık mümkün değildir. Eğer toplumsal bir elit olarak işlev görmek istiyorsa ve elitler arasında da lider rolünü oynayacaksa filantrop anlamında hayırsever olmak zorundadır. Kendi hayırseverlik faaliyetlerini çevresinde bilinir kılmak, duyurmak zorundadır. Elit olarak tanınmak, kabul edilmek için ifa edilen işlevlerin başında gelecektir 19. yüzyıl hayırseverliği. Bu eğilimin itici gücüyle eğitime yaptıkları müdahaleler, İstanbul'da, Yahudi ve Rum cemaatlerin mesleki, kültürel ve dilsel yapılarının yanı sıra zihniyetleri (*mentalité*) de kalıcı olarak değiştirmiştir. Camondolar gibi Yahudi hayırseverler, bireyin henüz "tebaa" olduğu bir ortamda "vatandaşlık" zihniyetinin tohumlarını atmış olurlar. Yahudileri, onları tecrit eden, cemaat dışıyla ilişkileri engelleyen adetleri zorlamaya teşvik eden evrenselci bir mesajı başarıyla yerine ulaştırmışlardır. Evrenselci duruşu seçmiş olmaları, okullarda İbraniceye, din dersine ayrılan saatlerin azaltılması, tedrisatın Fransızca ve Türkçe programlanması, bu eğitimi alan İstanbul Yahudilerinin diğer cemaatlerle ilişkilerini kolaylaştırdı.

Rum hayırsever-banker de okullar kurdu, rasyonel ve "meslek edinmeye yönelik" bilgilere ulaşılmasını kolaylaştırdı. Ama aynı zamanda müşterek belleğin yazıldığı mekânlar, kurumlar kurdu –müzeler gibi, kütüphaneler gibi–, tarihsel ve kültürel mirasın yeniden belirlenmesine katkıda bulundu. Bunun yanı sıra Yunanca öğretiminin rasyonel bir şekilde verilmesi ve planlı bir şekilde yayılması, başka dilleri eğitmemek pahasına yapıldı. Bu seçimler ulusal bir bilinç oluşturmakta, Osmanlı Rumlarının özgünlük duygusunu pekiştirmekte başarılı olurken Yahudiler arasında yeni tür eğitimden geçenler ters istikamette yol aldılar. Kimlik duygusunun o tecrit edici katmanlarını terk etmeye yönelerek evrenselliğe doğru yol aldılar.

Bankacıların da desteklediği Yunanistan'ın bu dirilişi, Siyonizmle bir analoji görmeye yöneltir: ancak Osmanlılık çerçevesinde Yahudi milliyetçiliğinin (Siyonizm) ortaya çıkması, daha geç bir tarihte olmuştur. Avram-Behor Camondo 1889'da öldüğünde safını belirleyecek vakti olmamıştı. Alliance Israélite Universelle ise daha ilk andan itibaren büyük bir kararlılıkla Siyonizm'e karşı koymuştur. Yahudilerin yerleşmiş oldukları

memlekete "vatandaş" olarak intibak etmeleri hedefinde ısrar etmiştir. 1908'de, hem Jön Türklerin hem de Alliance'ın desteklediği Haim Naum'un hahambaşı seçilmesiyle Osmanlı Yahudi cemaati yeniden bölünür, Fransızca konuşan Alliance'cılarla Almanca konuşan Siyonistler ayrı kutuplarda yer alırlar. Ancak, ister "modernliğin" sonucu ister koşulu olarak algılansın –ya da en azından ayrılmaz bir öğesi olarak– milliyetçilik, milliyetçiliğin hayırseverlikle ilişkileri burada incelenmeyecek olan başka ve başlı başına bir konudur...

Notlar

1 Yahudi paskalyası, İbranice *Pesah* ya da İngilizce *Passover*.

2 Burada söz konusu olan Edward Said'in kullandığı anlamda, resim ve edebiyat alanında gelişen romantik oryantalizm değil, şarkiyatçılık alanında ihtisas sahibi, Arapça, Farsça, Sanskritçe gibi dil ve medeniyetler üzerinde ihtisas sahibi kişilerdir.

3 Bu müdahelelerin en önemlilerinden biri de 1878'de Berlin Konferansı sırasında Romanya Yahudilerinin kişisel haklarının tanınması için yapılanıdır hiç kuşkusuz.

4 Bkz. Louis BERGERON, *Les Rothschild et les autres*, Paris, Perrin, 1991, ss. 152-153.

5 Bkz. Nora ŞENİ, "The Camondos and their Imprint on 19th Century Istanbul," *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994), s. 663-675. Bu kitapta ss. 103-121.

6 Nissim de Camondo Müzesi arşivleri, 1875 Mektupları, aktaran Nora ŞENİ ve Sophie LE TARNEC, *Les Camondo ou l'éclipse d'une fortune*, Paris, Actes Sud, 1997, s. 49.

7 *Age*, s. 54-58.

8 N. Şeni ve S.Le Tarnec, *a.g.e.*, s.79-81.

9 Nissim de Camondo Müzesi Arşivleri, 6 Kasım 1868 tarihli mektup, aynı eserden, s. 73.

10 *Age*, s. 285, n.9.

11 Vassili THEODOROU, *Oeuvres de bienfaisance en Grèce de 1870 à 1920*, EHESS tezi, Paris, 1987. Bu araştırma Yunan Ekonomi Bakanlığı'na ve Dışişleri Bakanlığı'na teslim edilmiş, 1150 noter senedi, 941 vasiyetname ve 209 bağış senedini içeren bir belge topluluğundan yola çıkılarak yapılmıştır.

12 19. yüzyılda İstanbul'daki Rum bankerlerin aile ilişkileri ve evlilik stratejileriyle ilgili olarak bkz. Nora ŞENİ, "Finances ottomanes et figures levantines" in. J. Thobie, J.-L. Bacqué-Grammont (ed.), *L'accession de la Turquie à la civilization industrielle*, İstanbul, Isis Yayınevi ve IFEA, 1987, ss. 13-24.

13 V. Theodorou, *Oeuvres de bienfaisance*....adı geçen tez.

ÇAYINIZA KAÇ ÜZÜM İSTERSİNİZ?*

Seksen yılı çoktan devirdiğini yalanlayan açık yeşil renk gözleri, küçük kızlara özgü bir muziplikle parlıyor. "Öğretmenime âşıktım, iri yarı, uzun sakallı bir adamdı..." Söz konusu adam, Hilfsverein'de[1] öğretmenlik yapan Profesör Auerbach'dı. Hilfsevrein, Alman Yahudilerinin İstanbul'daki ilkokulu ve Alliance Israélite Universelle'in (AIU) açtığı[2] Fransız okullarının büyük rakibiydi. Bugün seksen yaşında olan ve Birinci Dünya Savaşı'nı, çaya şeker niyetine atılan üzümleri, karneyle alınan, uğruna kuyruklarda beklenen berbat ekmeği hatırlayan Yahudilerin anlattıklarında canlanan, işte bu İstanbul'du... Seslerinde hâlâ teneffüslerdeki bağrışmaların, defter hışırtılarının, sınıflardaki gizli fısıldaşmaların izi var. İyi bildikleri okul haritası sayesinde, ortaya eski bir manzara çıkıyor; okullar, çocukken yaşadıkları sokakların ve mahallelerin hafızalarına kazınmasını sağlayan en sağlam tutamaklar.. "Dedem, Goldschmidt okulunun orada otururdu." "Dr. Marcus'un[3] evi, müdürlük yaptığı Hilsfverein'in bitişiğindeydi." Fransızca, Almanca ya da İngilizce, bazen bu dillerden ikisini, hatta üçünü birden öğrenen küçük öğrencilerin şehri. Dillerin dağılımı okulların haritasıyla örtüşür. Balat'tan Hasköy'e Haliç'in iki yakası arasında, İspanyol Yahudicesi, Ladino konuşulurken, Galata'nın çamurlu yokuşlarında herkes birbiriyle Fransızca konuşurdu.

Cemaatin bazı çocukları, Yahudilere ait olmayan misyoner okullarına devam ediyordu. İskoç Misyonerler (Scottish Mission) yoksul çevrelerden öğrenci toplardı, örneğin annelerini kaybetmiş Dorfmann adlı iki yetim kız kardeş, Yiddiş dilini unutup kendi aralarında sadece İngilizce konuşur olmuşlardı. Ana-babaları para ödeyebilenler ilkokuldan sonra öğrenime Bürger Schule'de Almanca, ya da Saint-Joseph'te Fransızca olarak devam ederlerdi. Bu dağılımın altında yatan rekabet, birbirinden tamamen farklı politik temelleri olan üç kutup etrafında örgütlenmişti. Güçlü Alliance Israélite Universelle'in çok sayıdaki okulu, önceki yüzyılın son yirmi yılından beri Fransız bütünleşme modelini yerleştirmişti.

* "Combien de raisins dans votre thé?," *İstanbul 1914-1923*, Stefanos Yerasimos (der.) içinde, İletişim Yayınları, 1997, s. 171-183, *Autrement*, Paris 1992.

Boğaz kıyısında, Haliç'te ya da alafranga Galata'da 19. yüzyılın sonundan beri Alliance'a ait bir ya da daha fazla Yahudi okulu (kız ya da erkek) bulunmaktaydı. "Doğulu Yahudilerin dirilişinin" en önemli aracı olan bu okullar, pek çok kuşağın kültürel evrenini, duyarlılığını, politik kimliğini şekillendirdi ve 20. yüzyılın ilk on yılı bitene dek itibarlarına kimse ortak olamadı. Ama 1908'de imparatorluğa "kendi ülkelerindeki baskılardan kaçan ve yanlarında çok sayıda ve içten kanıtını sunduğumuz kurulu düzene bağlılığımızla bağdaşmayan (...) istek ve teorilerini getirerek bunları kabul ettirmeye çalışan (...) yabancı unsurlar" sızmaya başladı."[4] Alliance yanlısı Yahudiler –ki, cemaatin önde gelenlerinin çoğu Alliance'cıydı– Germanizm ve Siyonizm odaklarının şehirlerinde kök salmasını böyle anlatıyorlardı. Böylece Filistin'de bir toprak edinme projesinin karşısına, bütünleşme umuduyla düzene bağlılık isteği çıkmış oluyordu. Okul bu savaşın yaşandığı önemli bir sahneydi, ama tek sahne değildi. Cemaatin Haim Naum'u hahambaşılığa seçip bunda direnmesine[5] yol açan olaylarda, 1908'deki rejim değişikliğinin ardından İstanbul Yahudi basınında yaşanan çalkantılarda hep bu iki kutup arasındaki çatışma rol oynar.

Dr. Marcus, David Niego ve Hilfsverein temsilcisi I. Auerbach'ın başını çektiği Siyonizmin etki alanı, Birinci Dünya Savaşı'na dek sınırlı kaldı. Bünyesine gençleri toplayan spor derneği Makkabi, Alliance okulları "mezunlarını" bir araya getiren Amicale'le başa çıkamıyordu. Ama savaş, bütün kartları karman çorman etti ve Alliance okulları, Germanist/Siyonist etkisi taşıyan okullar ve misyoner okulları arasındaki güç ilişkilerini sil baştan düzenledi. O sırada Türkiye'ye karşı cephede yer alan Fransa'nın etkisi meşruluğunu kaybetmiş ve üstünlük Müttefikleri yeneceğine inanılan Germen âlemine geçmişti. Dört yıl boyunca İstanbul'da Alman kültürünü yerleştirmek için büyük çabalar harcandı. Ne var ki, Galata'da ve Balat'ta Hilfsverein okullarının müdürlüğünü yapan Dr. Marcus'un o sırada elde ettiği sonuçlar oldukça sınırlı, hatta hayal kırıklığı yaratacak kadar küçük oldu. Makkabi de etkinliğini artıramıyordu: on yedi yaşını geçmiş bütün gençler silah altına alınmıştı, kıtlık yüzünden giderek sararıp solan daha küçüklerin de aklı fikri, azar azar dağıtılan o korkunç ekmekten edinebilmekteydi.

1915'te "yukarıda anılan bütün derneklerin karargâhı gibi kabul edebileceğimiz Bene Berith[6] locası, gerçekten çok akıllıca bir adım atarak bugünkü Yahudi Lisesi'nin atası olan Bene Berith Lisesi'ni kurdu. Savaş sırasında faaliyetleri durdurulan, özellikle laik ya da misyonerlere bağlı Fransız lise ve ortaokullarına devam eden gençler arasında böyle bir şeye ihtiyaç belirmişti."[7]

Salomon Armam, bu okulun öğrencisi olmuş. 1915'te (yoksa 1914'te miydi?) Fransız Saint-Joseph Lisesi'nin sene başında açıldıktan yirmi gün sonra kapandığını hatırlıyor. 1904 yılında doğduğu, Alliance'ın bir okulunda ilkokulu okuduğu Edirne'den yeni gelmişti; okula İstanbul'un Anadolu yakasında, Kadıköy'deki papazların yanında yatılı olarak devam etmek niyetindeydi. Ne var ki, bu okul bütün Fransız ve İngiliz okulları gibi eğitim yılının başında savaş nedeniyle kapandı. Bunun üzerine genç Armam büyükbabasının yanına taşınıp Bene Berith Lisesi'ne yazıldı; "buradaki öğretmenlerin pek çoğu Fransızdı, örneğin edebiyat hocası Mösyö Isoard ve Mösyö Suzel, ya da muhasebe hocası Paul Martin gibi." Bu lise, Fransızcayı eğitim dili olarak benimsemesinin yanı sıra Türkçe, İngilizce ve Almancayı da programına koymuştu. Bu yelpazeye din derslerinin yapıldığı İbraniceyi de eklemek gerektiğini bilirsek, bu kuşaktan Yahudilerin rahatlıkla pek çok dili konuşabilmesi bizi şaşırtmaz.[8] Ancak Bene Berith Lisesi, misyoner okullarının kapanmasıyla doğan boşlukta kurulan tek okul değildi. Alman Yahudilerinin derneği Hilfsverein der Deutschen Juden de misyoner okullarına giden yoksul genç kızlara özel bir lise açmıştı. Ama mütarekeden sonra Hilfsverein İstanbul'dan çekildiği için bu kurumun ömrü çok kısa oldu.

Aslına bakılacak olursa okullar panoramasında üçüncü kutbu oluşturan İngiliz ve Fransız misyoner okullarının kapanması, Yahudi cemaatinin kaygılarını yatıştırıcı bir etki yapmıştı. Bu kurumlara yazılan Yahudi çocukların sayısının kabarıklığı, belli aralıklarla şaşkın ya da öfkeli seslerin yükselmesine sebep olmaktaydı. Örneğin günlük *Aurore*[9] gazetesinin 6 Aralık 1911 tarihli sayısında Dr. Auerbach –evet, yeşil gözlü kadının âşık olduğu Auerbach'tan sözediyoruz– Yahudi çocukların Hıristiyan okullarına gitmesi karşısında ateş püskürüyordu. Balat semtinin üçte birini, iki büyük

Yahudi okulu ve bir Talmud Torah'yla birlikte kül eden yangına üzülüyor, Hasköy sokaklarını kırıp geçiren koleraya dertleniyordu. Bu iki felâket yüzünden 900 çocuğun sokağa düştüğünü tahmin etmekteydi.

"Böylece," diye devam ediyordu, "her sabah tıka basa dolu düzinelerce kayık Balat'tan Haliç'in öbür kıyısına yığınla öğrenci taşıyor ve Hasköy'deki misyonerlerin sınıfları da "selâmete koşan bu yeni üyelerle" doluyor."[10]

Bu din değiştirtme çabaları ne boyuttaydı, ne kadar başarılı oldu? Buna cevap vermek çok güç. 1928 yılında, Londra'daki Binai Brith bu konuda bilgisine başvurduğunda, anlaşılan İstanbul Yahudi cemaati de aynı güçlüğü yaşamıştı.[11] Soruşturmaya verilen cevaplarda Protestan ve Katolik okulların Yahudiliğe zarar verdiğinden bahsedilse de ayrıntılı bilgi verilmemektedir.[12] Salomon Armam da bize Notre Dame de Sion kız okulu hakkında söylenegeleni tekrarlayarak, bu okulun kendi de Yahudilikten dönme Del Médigo diye biri tarafından genç kızları Hıristiyan yapmak için kurulduğunu söyledi ama, İstanbul'da iyi aile kızlarının nasıl bir eğitim gördüğünden bahsederken Sion rahibelerinin elinden geçmenin zorunlu olduğunu da eklemeden edemedi. "On yaşına gelen oğlanlar (Edirne'den) okumaya Avrupa'ya giderdi," dedi, "kızlar ise İstanbul'a, Notre Dame de Sion'a gönderilirdi." Dolayısıyla hali vakti yerinde Yahudiler, kızlarının cemaatten kopması tehlikesini, en azından bu okul için ciddiye almış gibi görünmüyorlar. Ama, belki de misyonerlerin maddi durumu iyi olmayan çocuklar için açtığı parasız okullarda durum farklıydı.

Mali Sıkıntılar

Resmi olarak kesilmiş olmasına rağmen cemaatin Alliance'ın Paris'teki merkeziyle sürdürdüğü yazışmaların gösterdiği gibi, savaş sırasında İstanbul'daki Yahudi nüfusunun büyük bir bölümü maddi sıkıntı içindeydi. Zihinleri en çok meşgul eden konu öğretmenlerin maaşlarıydı. 1914'te zorluklar hemen baş gösterdi; sorunun kaynağı, "merkez komitenin *personelinizin üçüncü sömestr ücretlerine karşılık* ibaresiyle gönderdiği Paris bankası çeklerini tahsil etmenin"[13] imkânsız olmasıydı. AIU'nun İstanbul'daki bölge komitesinin başkanı I. Fernandez, Alliance'ın Paris'teki merkez komitesi başkanına 28 Eylül 1914'te yazdığı mektupta böyle söylü-

yordu. Bu, maaşların "artık tahsil edilememesi" ve bu nedenle okulların da öğretmenlerin de sıkıntı içinde olması, ya da "hayat şartlarının giderek zorlaşması, bu yüzden ek avans ve maaş ihtiyacı doğması" üzerine yazılan bir dizi mektubun ilkidir. Fernandez, 16 Şubat 1914'ten itibaren Alliance'ın Hasköy'deki okulunda öğretmenlik yapan "yerli" Mösyö Behar'ın hakkını da savundu. Mektupta, "kalabalık bir ailenin reisi olduğunu ve İstanbul'daki hayat pahalılığını, temel gıda maddelerinin fiyatının sürekli artmasını göz önüne alacak olursak, 100 frank gibi gülünç bir maaşla Mösyö Behar'ın iki yakasının bir araya gelmesi bana zor görünüyor"[14] deniyor, ardından maaşının artırılması talep ediliyordu. Buna öğretmen Behar'ın kendi durumunu, lafını pek de o kadar tartmadan anlattığı bir de mektup eklenmişti.

Silah altına alınan öğretmenler için de, görevlerini yerine getirecek durumda olmasalar da avans talep ediliyor ya da maaşlarının kesilmemesi isteniyordu: "Bildiğiniz üzere Osmanlı hükümeti öğretmenlerin, avukatların, mühendislerin ve genel olarak bütün serbest meslek erbabının orduya er değil, yedek subay olarak katılmasına, başkentteki ya da taşradaki askeri okullarda bir yıl özel bir eğitimden geçirilmesine karar verdi. Öğretmenleriniz çok şükür ki bu son sınıfa dahil edildiler, bu nedenle beşi taşradan gelme altı öğretmeniniz şu an başkentteki bazı kışlalara dağılmış, yedek subay olmak üzere eğitim görmekteler. Silah altına alınmalarıyla birlikte merkez komite maaşlarını kesti, oysa Osmanlı ya da yabancı bazı makamlar eski çalışanlarını mazeretli sayıyor, maaşlarının en az yarısını ödemeyi sürdürüyorlar."[15]

Alliance'ın Paris'teki merkeziyle yerel komiteler arasında gidip gelen mektuplarda para yardımı, maddi destek talepleri her daim önemli bir yer tutmuştur. Ama savaş sırasında, hükümetin koyduğu yasaklar yüzünden alabildiğine aksayan yazışmalarda, yardım meselesinden ya da giderek seyrekleşen para aktarımından başka konuya rastlanmaz. "Eskiden Yanya'da müdür yardımcısı olan öğretmen Mösyö Mitrani şu an yedek subay olmak üzere eğitim görüyor, kendisine üç liralık küçük bir avans ulaştırmamı rica etti; iki ay önce de ona dört liralık bir avans vermiştim. Durumunu göz önüne alarak, onu reddetmeyi uygun bulmadım.[16] "Yerli" öğretmenler maaşlarını Frank olarak alan ve kur avantajından yararlanan ecne-

bi meslektaşlarına göre çok zor bir durumdaydılar. I. Fernandez onlar için tehlike işareti veriyor ve avans talep ediyordu: "Durum acil, nice aileleri dilenmekten kurtarmış olacaksınız."[17]

Haberleşme stratejileri

Sıkıntılar maddiyatla sınırlı değildi. Mektuplaşmaya geterilen yasaklar da para aktarımını iyice imkânsız hale getiriyordu. 12 Ocak 1914'te, Fernandez, Alliance'ın Paris'teki merkezine şunları yazıyordu: "Hükümet bugünden itibaren postayla ya da transit yoldan mektup göndermeyi yasakladığı için, bundan böyle bütün mesajlarınızı Selanik'teki Mizrahi Bey'e yollamanızı rica ediyorum; o bunları bana özel ulakla ulaştıracak."[18] Böylece bir ucu para aktarımını sağlayan Tütün Rejisi'ne, bir ucu da yazışmalar için Selanik ve I. Fernandez'in kendisine uzanan gayrı resmi bir şebeke oluştu. Fernandez İtalyan vatandaşıydı. Dolayısıyla 1915'te İtalya Türkiye'ye savaş ilan edince elçilik personeliyle birlikte İstanbul'dan ayrılmak zorunda kaldı. Savaş boyunca İstanbul'un yakarmalarını, şikâyetlerini Paris'e bir süre yaşadığı Lausanne'dan, Roma'dan ya da tedavi gördüğü Fuiggi'den gönderdi. Tütün Rejisi'nin genel müdürü Mösyö Weyl ise, 1914 Ekim'inde Paris Alliance'ın, Cenevre'deki Federal Banka'ya Tütün Rejisi hesabına para yatırmasını kabul etti; Reji bu parayı kendisine aktarılan bilgiler çerçevesinde İstanbul'daki yerel komiteye teslim edecekti.

Yürürlükteki yeni mevzuatı delmek için başka yollar da bulunmuştu. Alliance'ın kurumları kapanmaktan, hahambaşı Haim Naum'un onları Yahudi okulu diye savunması sayesinde kurtulmuştu: "Devir, pangermanizm devriydi; Hıristiyan Fransız okulları kapanmış, Osmanlı okullarında Fransızca kaldırılmıştı; Fransızcadan nefret ediliyordu; şovenizm öyle bir noktaya gelmişti ki vapurda, tramvayda, sokakta şüphe çekmemek, başımıza dert almamak için bu dili konuşmaktan kaçınır olmuştuk. Mağazaların o güne kadar Fransızca olan tabelalarının yerine, Almanca ve Türkçe tabelalar kondu. Telefon ederken, bağlatılacak numarayı Türkçe söylemek için kesin emir vardı, tek kelimeyle ifade etmek gerekirse Fransızca yasaktı. Alliance'ın okullarına biçilen kaderi düşündükçe nasıl tasalandığımı siz tasavvur edin. Yanılmamışım. İlk önce Hasköy'deki için boşaltma ve kapat-

ma emri verildi; bunun üzerine aslanlar gibi savaşmak zorunda kaldım. Her şey bu okulların aleyhine çalışıyordu: dil, program, Alliance'ın merkezi... hepsi Fransızdı, hepsi de bu dilin ve Fransa'nın nüfuzunun Doğu'da yaygınlaşmasına hizmet ediyordu. Ben bunların Yahudilere ait olduğunu savundum, onlan kapatırlarsa ben de sinagogları kapatırım, dedim; hükümeti protesto etmenin tek yolu buydu. En sonunda davayı kazandım, derhal başkentteki ve taşradaki bütün memurlara Alliance'ın okullarına da, programlarına da dokunmamaları için emir verildi."[19]

Bu, biraz kendi kendini aklamaya, yüceltmeye yönelik havanın altında bu mektubun da yazılmasına sebep olan nedenler yatıyordu. Hahambaşı Naum Alliance'ın adamıydı ve iktidardaki Jön Türkler de onu destekliyordu. Mütarekenin imzalanmasından kısa süre sonra Osmanlı hükümetinin verdiği diplomatik bir görevle İstanbul dışına çıkmış, şehre dört ay sonra dönmüştü. Yokluğunda Siyonistler meydanı boş bularak aleyhindeki faaliyetleri artırmış, hahambaşının otoritesi ciddi biçimde sarsılmıştı. Paris'teki AIU başkanına yolladığı bu mektupla kendi konumuna, Türkiye'deki Yahudi cemaati için neler yapabildiğine, ama aynı zamanda savaşın o son günlerindeki güç ilişkilerine, politik ve kurumsal oyunlara dair rapor vermekteydi. Güç ilişkilerine gelince, bunlar o kadar Siyonist akım lehine gelişti ki, bu mektuptan kısa süre sonra, 1920 Mart'ında Naum hahambaşılıktan istifa etti.

Frida

Frida Gelbourd Birinci Dünya Savaşı'yla, çocukluğuyla ilgili anılarını anlatmaya pek gönüllü değil. Haksız da sayılmaz. Terzilik yapan dul annesinin, kızıyla ikisinin ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir başına, deliler gibi çalışmasının damgasını vurduğu, acı anılar bunlar. Eften püften, geçici işler, yiyecek değiş-tokuş etmeler, savaş zamanı gündelik hayatının sıradan öyküleri. Matmazel Gelbourd'un kararlı, hatta otoriter sesi okul müdiresi Semah Hanım'ı anarken yumuşuyor. Frida, çalışkan ve maddi durumu yerinde olmayan bir öğrenci olarak, Alliance'a öğretmen olarak yetiştirilmek üzere Paris'e, Ecole Normale Israélite Orientale'e (ENIO) (Doğu Yahudi Öğretmen Okulu) gönderilmek için biçilmiş kaftandı. Semah Hanım

da bu yönde öneride bulunmuştu. Frida'nın yaşlı bedenini hiç terk etmemiş olan güç ve canlılık, eski özlemlerin birden uyanmasıyla biraz kırılıyor: iki yakayı bir araya getirmek için kızma ihtiyacı olduğu gerekçesiyle annesi bu fikri reddetmiş. Bunun üzerine Frida bir sözlük alıp odasına kapanmış ve tek başına, üstelik çok kısa sürede İngilizce'yi öğrenmeyi başarmış. Gene ve daima diller!

İstanbul denen âlemin sihirli değneği sayesinde Frida Gelbourd bu dilleri kullanarak yönetici sekreteri olmuş, çok gezmiş, bej renkli içli-dışlı kaşmir takımlarıyla İstanbul'un ve Cenevre'nin en nezih çevrelerinde boy gösterebilmiş. Ama içli-dışlı takımlar savaştan sonraydı ve bu apayrı bir hikâyenin konusu.

Salomon

Savaş anıları bu kadar acı olmayanlar da var. "Biz savaşı hissetmedik, çünkü bizim aile yiyecek sıkıntısı çekmedi," diye anlatıyor Salomon Armam. "Babam Talat Paşa'yla sınıf arkadaşıydı.[20] Babam askere alınınca onu araya soktu. Talat Paşa ona, 100 dönümden büyük çiftliği olanları askerlikten muaf tutan bir yasa olduğunu fısıldadı. Bunun üzerine babam Bulgaristan sınırında bir çiftlik satın adı. Erzağımızı bize oradan yollardı; biz derken annem, üç kız kardeşim, hizmetçilerimiz Sultan ile Rebeka, ama aynı zamanda çevremizdeki herkesi kastediyorum. Çok insan vardı o çiftlikten beslenen. Babam bize beş kiloluk has buğday ekmeği gönderirdi." Anlaşılan bu koca ekmeğin büyüsü sayesinde savaşın gürültüsü bahsettiğimiz eve girememiş. Çanakkale'de kazanılan zaferin yankıları onlara kadar ulaşmış gerçi , ama bu yediği önünde yemediği arkasında, küçücük bir çocuk için pek bir anlam ifade etmiyormuş.

Müttefik kuvvetler şehre girdiğinde, General Franchet d'Esperey'in sırtında Galata'dan Pera'ya dek azametle dolaştığı beyaz at; işte bu görüntü o dönemin politik olaylarını anılarda gölgede bırakır ve yeni bir dönemi başlatır. "Şehirde eskisi gibi gene her şeyi bulabiliyorduk." Bu heyecanlı cümle bir itirafa benziyor: koca ekmek, belki de bütün sıkıntılara kalkan olamamıştı. Savaşın sonu Amramlar için o kadar kolay geçmeyecekti. Artık Bulgar toprağında kalan çiftliklerine el kondu. Eskiden zengin bir şehir

olan memleketleri Edirne, şimdi Yunanlılara ve Bulgarlara ait olan yerlerle ticari bağları koptuğundan hızla gerilemekteydi. Sayıları kabarık olan Yahudilerin hepsi gitmişti. İstanbul'u terk edip, Arjantin ya da Küba gibi uzak ülkelere yerleşenler de vardı. S. Amram da meslek hayatına Karadeniz kıyısında, Samsun'daki Osmanlı Bankası'nda başladı. Burada zenginlik Edirne'deki gibi keçi kılı ve ipek böceği kozası ticaretinden değil, tütün ekiminden elde ediliyordu.

Sonsöz

"Yeni biten şu uğursuz savaş nice canlar aldı, kızlı erkekli yüzlerce çocuğu ortada, sahipsiz bıraktı."[21] 1920'de AIU'nun Türkiye yerel komitesi başkanı Nahmias Bey bir yetimhane kurmak gerektiğini bu kelimelerle ifade ediyordu. Yahudi yetimhanesi 1919 ile 1921 arasında kuruldu. Kurum önce Şişli semtinde faaliyet gösterecek, ardından Ortaköy'de kendi binasına yerleşecekti.

Yetimhane ihtiyacının, cephedeki can kayıplarıyla bir ilgisi var mıdır? Osmanlı saflarında savaşa katılmakla cemaat adeta kolu kesilmiş gibi olmuştu. Savaşta gerçekte kaç Yahudi'nin öldüğünü bilememekten kaynaklanan bu duygu, Balkan Savaşı ertesinde de kendini hissettirmişti: "Osmanlı ordusunun saflarında çarpışan çok dindaşımız oldu; en küçük cemaatler bile orduya asker gönderdiler; kaybolan, ölen, sakat kalan çok."[22] "Ama" diye ekliyordu hahambaşı Naum –zira bu satırların yazarı odur–: "Yahudilerin seferberliğe kaç kişiyle katıldığını gösteren, resmi belgelere dayalı istatistikler (yok elimizde)." Birinci Dünya Savaşı sırasında Yahudilerin kayıplarından bahsederken tonu çok daha acı ve sert olacaktı. Çünkü bilanço çok ağırdı ve Naum Siyonistlere karşı kendini savunmak zorundaydı. Siyonistler Naum'un savaşta Yahudilerin cepheye gönderilmesini engelleyebileceğini, "eğer istese, hükümete edeceği tek bir sözle kocaların, kardeşlerin, oğulların evlerinde kalacağını ve savaşta köpek gibi ölmeyeceğini, Naum'un hükümetin gözüne girmek için cemaatini ülkeye kurban ettiğini"[23] iddia etmekteydiler.

Bu noktada bir kez daha, olayın kahramanlarını bir sınırın iki yanına savuran fikirler çıkıyor karşımıza: Siyonizm ile bütünleşmeyi ve onun-

la gelen düzene bağlılık projesini ayıran sınır bu. İnsanların cepheye gönderilmesi, bütünleşme projesiyle son derece uyumludur. Nitekim 1909'da Osmanlı Yahudileri ilk kez askere çağrıldığında, henüz Siyonizmin etkisine girmemiş olan İstanbul'daki Yahudi basını olayı sevinçle karşılamıştı. Ama hahambaşının aktardığı şekilde ölülerin arkasından ağlanması, yas tutulması, bu ölümlerin gerekliliğine, yararına tam olarak ikna olmadıklarını gösteriyordu kuşkusuz.

Buna rağmen, 1908'de başlayıp Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından sona eren bu dönemde, cemaatin içinde ve dışında bütünleşme için imkânlar gerçekten de mevcut görünüyordu. Bugün 20.000 Türkiye Yahudisinin özgürce yaşadığı ve çalıştığı doğruysa da, yüksek mevkilerde Yahudi bir vatandaşa, parlamentoda Yahudi bir vekile rastlamıyoruz; diplomatlık da bütün gayrımüslim vatandaşlara kapalı. Beklentiler boşa mı çıktı yoksa? Bu sorunun yanıtı her ne olursa olsun, bırakalım bu insanlar savaşta kaybettiklerine, vatandaş olarak kabul edilme isteklerinden bağımsız olarak ağlasınlar. Yoksa, bütünleşme arzusu sadece milliyetçiliğin derecesine göre mi ölçülmeli?

Yeşil gözlü kadın böyle düşünmüyor. O savaştan da, çayını şeker yerine kuru üzümle içmekten de nefret ediyor. Bana ise çaya küçük sultanî üzümler atmak hiç de fena bir fikir gibi gelmiyor. Zaten bir ara deneyeceğim bunu. Ama bunu söylememin sebebi... belki de, o konuşurken sesinde algıladığım kötü hatıra izlerini bir an önce dağıtma telaşım. O yeşil gözlü kadın, benim annem.

Notlar

1 1901'de Alman Yahudileri tarafından kurulan Hilfsverein der Deutschen Juden daha mütevazı bir ölçekte olsa da, Alliance Israélite Universelle'inkine benzer faaliyetlerde bulundu.

2 1860'ta, liberal Fransız Yahudileri tarafından kurulan Alliance Israélite Universelle, dünyanın her yerinde Yahudilerin haklarını savunmayı kendine amaç edinmişti. Bu mücadele, Fransa modeline uygun eşitlik aşamasına henüz varmamış olan cemaatlerin (aydınlanma çağındaki anlamıyla) "dirilişinden" geçiyordu. Alliance bu doğrultuda bir eğitim-öğretim programı oluşturdu ve Akdeniz havzasının her yanında, etkileyici bir okullar ağı kurdu. Bu kuruluşların pek çoğu Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarında yer almaktaydı. Alliance ve Doğu Yahudileri hakkındaki pek çok yayından; bkz. Aron Rodrigue, *De l'instruction à l'émancipation*, Paris, Calman-Lévy, 1989.

3 Dr. David Marcus aynı zamanda Aşkenaz cemaatinin baş hahamıydı.
4 Elie Nathan'dan (Galata) Mösyö Half'e (Paris) mektup, 17 Kasım 1937, AIU arşivi, Turquie II C 8.
5 Bu konuda bkz. E. Benbassa, *Un grand rabbin en politique 1892-1923*, CNRS yayınları, 1990.
6 Binai Brith'in İstanbul şivesinde söylenişi.
7 E. Benbassa, a.y.
8 İstanbul'da konuşulan diller hakkında bkz. Bu kitapta, N. Şeni'nin *Çok Sesli Anılar* başlıklı makalesi.
9 Siyonistlerin yayın organı.
10 AIU Arşivi, Turquie II C 8.
11 Bu konuda bkz. Victor Algranti'nin 8 Mayıs 1918'de Paris'e, AIU başkanı Jacques Bigan'a yolladığı mektup; içinde Londra'daki Binai Brith'e yollanmış raporun bir kopyası da vardır. AIU arşivi, Turquie *II* C 8.
12 V. Algranti'nin İstanbul'dan, Paris'teki J. Bigart'a yolladığı mektup ve rapor, 8 Mayıs 1928, AIU arşivi, Turquie II C 8.
13 AIU arşivi, Turquie XXIX E.
14 I. Fernandez'den (İstanbul) Paris'teki AIU başkanına mektup, 16 Şubat 1914, AIU arşivi, Turquie, XXIX E.
15 I. Fernandez'in (İstanbul) Paris'teki AIU başkanına mektubu, 25 Mayıs 1915, AIU arşivi, Turquie XXIX E.
16 I. Fernandez ile Benveniste'nin İstanbul'dan, Paris'teki AIU başkanına yazdığı mektup, 10 Kasım 1914, AIU arşivi, Turquie XXIX. F.
17 I. Fernandez'in Lausanne'dan Paris'e, AIU başkanı Jacques Bigart'a yazdığı mektup, 22 Eylül 1917, AIU arşivi, Turquie XXIX F.
18 AIU arşivi, Turquie XXIX E.
19 Hahambaşı Haim Naum'dan Paris'teki AIU başkanına özel mektup, 27 Nisan 1919, AIU arşivi, Turquie XXX E. Aktaran E. Benbassa *a. y.*, s. 231.
20 1908'den sonra rejimin üç "güçlü adamından" biri.
21 AIU'nun Türkiye bölge komitesi başkanı Nahmias'dan Paris'e, AIU başkanına mektup, 15 Ağustos 1920, AIU arşivi, Turquie XXIX F.
22 Haim Naum'un İstanbul'dan, AIU'nun Paris'teki başkanına yazdığı mektup, 4 Mayıs 1914, AIU arşivi, Turquie XXX E. Aktaran E. Benbassa, *a.y.*
23 Haim Naum'un İstanbul'dan, AIU'nun Paris'teki başkanına yazdığı mektup, 27 Nisan 1919, *a.y.*

Üçüncü Ayrım

19. YÜZYIL SEYAHATNAMELERİNİN IŞIĞINDA İSTANBUL LEVANTENLERİ*

Seyahatnamelerden yola çıkarak Levantenleri tanımaya çalışmak sevimsiz bir iştir. Her şeyden önce Levanten'in kendisi sevimsiz olduğu için... Ya da en azından 19. yüzyıl seyyahı onu böyle tanıttığı için. Göbekli, parlak, yağlı saçlı, belli bir ulusal kimliği olmayan, rüşvetle iş görme konusunda uzman bir bezirgândır Levanten, Müslüman bir İstanbullu kadar renkli ve özgün (otantik) değildir. Batılıların davranışlarını taklit eder, ama bu, kötü bir taklit olmaktan öteye gitmez. Avrupalıya ne yeterince benzer ya da yakındır, ne de sempatisini kazanacak kadar tuhaf, uzak, egzotiktir. Pek çok dil konuşabildiği doğrudur, ama marifeti hep aynı ve çok da anlamlı olmayan şeyleri farklı dillerde söylemenin ötesine gitmez. Kadınlarının güzel kara gözlerinin hakkını teslim etmek gerekse de, Endülüslü güzellerin derin, kadife bakışları gibi değildir bunlar da.

Seyyahın aslında anlattığı konu kadar, hatta belki daha da fazla kendini anlatığını tahmin etmek pek de güç değildir. Seyahatnamesi Batı Avrupa'nın Osmanlı ülkesi üzerine kurduğu hayaller, yarattığı fantezi ve klişeler hakkında mükemmel bir bilgi kaynağıdır. Ne var ki, ele alınan konuya ilişkin gerçek bilgiler çok da "güvenilir" olmayabilir: seyyah, kendinden önceki seyyahlardan kopya ederek ya da yerel dedikodulardan yararlanarak hiç gezmediği yerleri, hiç yaşamadığı durumları anlatıyor da olabilir. Çok özel bir tarihi kaynak olan "seyyahın hikâyesi" üzerinden bir konuya eğilmenin zorluğu buradan gelir. Ama onu ilginç kılan da budur; yeter ki okuyucuya çift yönlü bir ayna tuttuğunu, onun da *izlenen izleyici*'ye dönüştürülmeye ses çıkarmadığını gözden kaçırmayalım.

Kendimizi seyyahların sunduğu görüntülere ve hikayelere kaptırmadan önce, Levanten sözünün neye işaret ettiğine bakmalıyız. Bu halkı bir tek

* "Les Levantins d'Istanbul à travers les récits des voyageurs du 19e siècle," *Recherces sur la ville ottomane. La cas du quartier de Galata. Varia Turcica* XIII içinde, ss. 161-169, ISIS Yayınları, İstanbul-Paris 1991.

cümleyle tarif etmek zor, kimliğini milli ya da dini aidiyet yoluyla ortaya koymak imkânsızdır ama, sınırlarını çizmekte kullanılabilecek birkaç tarihi eksen vardır. Levantenler, bir ayağı Pera ve Galata nüfusunu oluşturan Frenklere (Avrupalılar), bir ayağı da Osmanlı "azınlıkları"na (Yahudilere ve Hıristiyanlara) dayanan bir halktır.

1) Önce Frenklerden (Avrupalılar *Francs* derler) söz edelim: bunlar, Venedikliler, Avusturyalılar, İngilizler, Fransızlar gibi, Konstantinopolis'e silah taciri, toptancı tüccar, banker olarak ya da macera hevesiyle gelip Galata'ya yerleşmiş, asıl kimliklerini kaybetmiş her miletten Avrupalılardır. Burada kök salmaları da genellikle İstanbullu Katolik ve Ortodoks ailelerle yaptıkları evlilikler sayesinde mümkün olmuştur.

2) Konsoloslukların koruması altına girmek, bir *berat* koparabilmek ya da yalnızca sosyal statü edinmek için elçiliklerin etrafından ayrılmayan, Osmanlı tebasından Yahudi ya da Hıristiyanlar da Levantenlerin ana bileşenleri arasındadır. Bunlar Frenklerle karışsalar ya da sadece cemaat içinden evlenseler de, Levantenlere taşralı ya da daha kötüsü sonradan görme damgası vurulmasına yol açan kesimi oluştururlar.

3) Son olarak Pera'nın *Magnifica Comunita*'sından arta kalan ana çekirdek. Bunlar, Galata'daki Ceneviz kolonisinin torunlarıdır ve Babıâli İstanbul'un fethinden sonra onlara bir tür özerklik tanımıştır. Bir 17. yüzyıl belgesinde, İtalyanların ağırlıkta olduğu yirmi kadar aile sayılır ve hizmetçiler de dahil olmak üzere altı yüz kadar kişinin adı verilir: Perone, Cavalorsa, Dhé, Perla, Fornetti, Salvago, Boris, Spiero, Negri, Chiavari, Bonsignor, Canozzo, Devia, Testa, Orlandi, Marini, Draperis, Galante, Fortis, Codonna, Silvestri, Navoni, Peterio, Alessio, Buono, Parada, Sansoni, Sanguinozzo, Timoni, Geni, Poletti, Tarsia, Sassi, Olivieri, Brutti, Damarco, Grillo vb. Bu ailelerin reisleri her yıl Eylül'de Santa Anna kilisesinde toplanır ve cemaat başıyla kilise vekillerini seçerlerdi. Seçilenlerin hem kökenlerine, hem de Babıâli ile iyi ilişkiler sürdürecek kapasitede olmalarına dikkat edilirdi. Örneğin 16. yüzyıl boyunca hep Ragusalılar seçildiler, çünkü o sıralar Ragusa ile Babıâli arasındaki ilişkiler iyiydi.

Daha sonra, 16. yüzyılın sonlarına doğru, *Magnifica Comunita* ayrıcalıklı statüsünü kaybetti. Bünyesindeki aile reisleri de kendiliğinden, her

birine daha fazla avantaj sağlayan ve kâğıt üzerinde elçiliklerin korumasında olan yeni birimlere dağıldılar. Böylece yavaş yavaş, çok milletli Osmanlı İmparatorluğu'nun bağrındaki Venedikli, Ragusalı, Fransız ya da Hollandalı gibi "millet"lerin üyesi oldular.

Levantenlerin ulusal kimliği hiçbir zaman çok açık olmamışsa da, bu değişim var olan izleri daha da karıştırmıştır. Levantenleri, hatta bırakalım onları, Frenkleri bile milliyetlerine göre sınıflandırmak pek de anlamlı değildir. Şu çok basit sebepten dolayı: bireyler ya da aileler, Babıâli'nin şu ya da bu Avrupalı devletle olan ilişkisine göre tabiyetlerini değiştirir, bir elçiliğin himayesinden çıkıp bir başkasının himayesine girerlerdi. Dolayısıyla 16. yüzyıl seyahatnamelerinde Pera'da rastlanan Fransız La Fontaine, 20. yüzyılda İstanbul'da yaşayan İngiliz La Fontainelerin özbeöz atası olabilirdi pekâlâ. Zaten örneğin, Venediklilerin bazı Ege adalarından gelen Katolik Rumlardan, Toskanalıların ise Selanikli Sefarad Yahudilerinden oluştuğunu göz önüne alacak olursak, Osmanlı milletleri meselesinin içinden çıkmak iyice zorlaşır.

Sonuç olarak, *Magnifica Comunita*'nın soyundan gelenlerin, kuşaklardan beri Galata'da yaşayan Avrupalı tüccarların, tercümanların ve kalburüstü Frenklerle Peralılara karışmak üzere eski mahallelerinden kalkıp gelen etnik ve dini grupların ekonomik ortaklıklar ve evlilikler yoluyla meydana getirdiği bu toplulukta, farklı cemaatlerin üyelerini birbirinden ayırmak son derece güçtür. 1882'de yapılmış bir nüfus sayımı, Pera'daki Levantenleri değil, toplam nüfusu yansıtır. Buna göre Galata'nın toplam nüfusu, 237.293 yani 875.000 kişilik İstanbul nüfusunun aşağı yukarı dörtte biridir.

Galata'da yaşayan Rum nüfus : 17.589
" Ermeni " : 29.559
" Yahudi " : 22.865'

olarak saptanmıştır.

Demek ki, Yahudilerin yarısı, Ermenilerin beşte biri, Rumların ise yalnızca sekizde biri Galata'da ikamet etmekteydi.

"Levanten" nitelemesi, seyahatnamelerde ilk kez 19. yüzyılda ortaya çıkmış değildir kuşkusuz, ama 1800'lü yıllardan itibaren çok sık kullanıldığı görülür. Buna paralel olarak Levantenlerin yaşadığı Pera ve Galata

semtleri, bu metinlerde, 17. ya da 18. yüzyıllara kıyasla daha ilginç bir konu olarak ele alınmış, egzotik tuhaflıklar arasında sayılmıştır. Bu döneme dek seyyahlar dil sorunu yüzünden sıkıntı çekmeden konakladıkları bu Frenk mahallesini üstün körü anlatıp geçerlerdi. Tabii Peralı bir genç kızı resmetmeyi, Ermeni bir kadının gelinliğini anlatmayı da ihmal etmezlerdi ama, asıl ilgilerini çeken şarkın gizemiydi, sarayın ve haremlerin çevresindeki şehirdi, çarıklardı, türlü türlü saraydan kız kaçırma senaryolarıydı, Batının hayalindeki şatafatlı Doğu'yu yaratan binlerce ıvır zıvırdı. 19. yüzyılda, Müslüman şehrine nüfuz edebilmek için canla başla Türkçe öğrenen bir Lady Montaigue yoktu artık. Yüzyıl ortasında ya da sonunda İstanbul'a yolu düşen Barones Durand de Fontmagne ve Marcelle Tinayre gibi kadınlar, Türk mahallelerine girebilmek için fazla bir çaba harcamadılar. Elçiliklerin çevresindeki yaşam, Cadde-i Kebir'in karmaşası, Levantenlerin taşralı halleri, onlara Müslüman halkın içinde yapabilecekleri zor keşifler kadar, hatta belki daha da cazip geldi. Galata onlara, kendisi için yazdıkları Batılı okurun ilgisini canlı tutmaya yetecek ölçüde tuhaf, renkli ve önemli geliyordu.

19. yüzyıl Pera'sında seyyahı öncelikle cezbeden, büyüleyen şey, hiç kuşkusuz o karışım, kozmopolit ortam, dil, ırk ve kıyafetlerdeki çeşitlilik, barbarlık ve uygarlık dedikleri şeylerin yan yana bulunması, eskiyle yeninin iç içe geçmesiydi:

> "Güzel bir sokağın sonuna dek yürüyün, bir uçurumla karşılaşırsınız; tiyatrodan çıktığınızda kendinizi mezarların ortasında buluverirsiniz. (...) Bir evin çevresini dolaşın, işte size bir liman; bir yokuşu indiniz mi, elveda sana şehir! Bir de bakmışsınız ki, gökyüzünden başka bir şey göremediğiniz ıssız bir boğazdasınız. (...) Yüz adımda bir, her şey değişiyor. Şurada Marsilya'nın kenar mahallelerinden birindesiniz; arkanıza dönün, bir Asya köyü, tekrar dönün, bu kez Trabzon'un bir mahallesidir karşınızdaki. Konuşulan dile, yüzlere, evlerin görünüşüne bakarak memleket değiştirdiğinizi sanırsınız. Fransa'dan üç beş parça, İngiltere'den bir ışık, Rusya'dan bir aşıdır bunlar."[2]

Pek çok seyyahta rastladığımız bir şaşkınlık, bir büyülenme halidir bu. Ayrıca seyyahlar seleflerinin yazdıklarından çok "etkilendikleri" için, İstanbul seyahati öykülerinin *kalıplaşmış yapısını* ve sık sık tekrarlanan temaları çıkarmak pek zor değildir.

Bu metinlerin pek çoğu *Galata Köprüsü*'nün tasviriyle başlar. Sırf ziyaretçi Konstantinopolis toprağına iki adım ötede, Tophane yakınındaki Galata Rıhtımı'nda ayak bastığı için değil, ayrıca 19. yüzyıl Pera'sında onu büyüleyen, aklını karıştıran her şey bu köprüde vücut bulduğu için, köprü tasviri önemlidir. Doğu'yla Batı arasındaki bu geçit, ırk, din, kültür, kıyafet ve dil çeşitliliğinin şaşırtıcı bir şekilde yan yana sahnelendiği çok özel bir yerdir.

Sırtında Babıâli'nin batılılaşma isteğini sergileyen siyah bir İstanbulin ceket taşıyan yüzyıl sonu Türk memuru gezgini hayal kırıklığına uğratır. Ama hemen ardından gözüne çarpan bir sarık ya da kalpakla teselli bulur. Köprüde kısa bir süre durmakla, yazarlar bütün cemaatlerin giysilerini tarif edebilecek hale gelirler:

> "Önünüzden geçen şu baldırı çıplak, ayağına biçimsiz ayakkabılar geçirmiş, başına kırmızı bir külah takmış ya da bez sarmış çocuk bir Rum zanaatkârdır (...). Ermeni'yi yürüyüşünün ciddiyetinden, ağırbaşlı duruşundan, kara, parlak kalpağından, kırmızı çarıklarından ve koyu renkli bol mintanından tanırsınız. Eğer karşınıza gür sakallı, koyu kırmızı şalvarı, sarı çarıkları ya da kırmızı potinleri, üzerine bir müslin dolayıp yandan düğümlediği sarığıyla ötekilere benzemeyen biri çıkarsa, bilin ki o bir Türk, bir efendidir. Yahudi'yi ise tam tersine hastalıklı, soluk benzi, dış görünüşünün iticiliği, beyaz çiçekli mavi bir müslin doladığı kalpağının küçüklüğü, açık mavi çarıkları ve nihayet mintanın kiri ele verir."[3]

Bu oldukça karışık metinlerden hangi rengin hangi "azınlığa" ait olduğunu çıkarmak imkânsızdır. Ama gene de, kısmen fermanların kısmen de farklı cemaatlerin geleneklerinin yarattığı kıyafet ayrımının (etnik/dini ayrım) İstanbul'da olduğu kadar Pera'da da yürürlükte olduğunu anlamamızı sağlar. Bu dini ayrım, en fazla başlıkların ve pabuçların renk-

lerinde kendini gösterir: " (...) Türklerin çarıkları sarı, Ermenilerinki kırmızı, Rumlarınki mavi, Yahudilerinki siyahtır...".[4]

Topografya sıralaması, İstanbul'a ayak basan seyyah için bir ipucudur ve metnin ikinci bölümünün çerçevesini o belirler: seyyah, bir otel bulmak için Pera'ya çıkar. Bu da, arabayla gidilmesi mümkün olmayan, vızır vızır insan, hayvan ve eşya kaynayan o dik yokuşu anlatmak ve *Pera'nın sıkıntıları* bölümüne girizgâh yapmak için vesile olur. Böylece hem seyahatnamelerin, hem de hiç kuşkusuz Pera'nın günlük yaşamının daimi aktörleri olan şahsiyetler birer birer sahneye çıkarlar: itişip kakışan hamallar, nara atan tulumbacılar, köpek sürüleri, eşekler, atlar... Bu sayede 1860'lara dek Cadde-i Kebir'e bile kaldırım taşı döşenmediğini, bütün öbür sokakların dar, dik, kaldırımsız olduğunu öğreniriz. Çamur yüzünden kışın sokaklarda yürümek mümkün değildir ve Charles White bize, kaba ayakkabılarla dolaşmak zorunda olan Peralı hanımların bir yere davet edildikleri zaman, ev sahibinin salonunda giyecekleri zarif potinleri yanlarına aldıklarını anlatır.[5] Fransa elçisi Thouvenel'in kuzini, tahtırevanla gezmeye çıkmak için kuru havaları bekler. Arabalar sokaklara zor girebildiği için de, ulaşım aracı olarak at kullanılmaktadır.

Olmayan bir tehlike varsa, o da arabalardır, zira ne el arabası mevcut ne de at arabası. Yol o kadar bozuk ki, ancak bir iki yaysız talikaya rastlarsınız, ona binmek için de belinizi kırmayı göze almanız lazımdır.

Ama buna rağmen ezilme tehlikesi hep vardır.

> "... çünkü önünüzde bir Türk'ün bindiği atın sağrısı hiç eksik olmazken, başka bir dört ayaklının kafasının, arkanızdan size sürtündüğünü hissetme keyfini yaşayabilirsiniz: at ve eşek."[6]

Sokaklar geceleri aydınlatılmaz. Gün battıktan sonra gezmek isteyenlerin lamba taşımak zorunda olması kimi öykülere yol açar: seyyah lambasını unutmuş, ya da mumu sönmüşse, peşinde köpek sürüleriyle insanda hiç güven uyandırmayan gece bekçilerinin arasında dolaşırken ya ayaklan tümseklere takılıp sendeler ya da yoldaki çukurlara düşer.

Burada seyahatnamelerin dışına çıkıp bir parantez açalım: bu sıkıntılar, ulaşıma müsait olmayan bu sokaklar, 1838'de İngiltere ile Osmanlı

arasında imzalanan anlaşma sonrasında güç kazanan Pera sakinlerinin zevkine uygun olmaktan çıkmıştı. Kırım Savaşı boyunca, müttefik kuvvetlerin birliklerinin Şişli-Maslak arasında karargâh kurması ve kıtlıklara neden olması, Pera'nın durumunu iyice nazikleştirdi. Böylece 1850'lere doğru, Levantenlerin önderliğinde belediyecilikte ilk reform denemeleri gerçekleştirildi, Pera da pilot semt oldu. Babıâli'ye reform önerilerinde bulunmak üzere kurulan İntizam-ı Şehir Komisyonu tamamıyla gayrımüslimlerden oluşuyordu; üyeleri arasında Avram Camondo, Antuan Alléon, Ohannes Mıgırdiç, David Revelaki gibi tanınmış ve güçlü Levantenler vardı.

Ama daha 19. yüzyılın başında Pera, şehirden soyutlanmış, gettolaşmış Frenk mahallesi olmaktan çıkmış, toplum içindeki sınıfsal çeşitliliğin Batı tarzı bir gösteriyle sergilendiği şehrin ta kendisi olmuştu. Örneğin De Règla bize eski Rum ailelerin yavaş yavaş Fener'i terk ederek Pera ve Adaların yeni sokaklarına yerleştiklerini anlatır.[7]

Bu yeni sosyal statü, 1846'da bir operanın, 1849'da Casino de Paris diye özel bir kulübün kurulmasına zemin hazırladı. Ama seyyahlar 1860'lara dek bize sadece elçiliklerde ve yüksek sosyetenin salonlarında verilen davetlerden bahsedeceklerdir. Sıkıntılardan yorgun düşüp sosyetenin bir araya geldiği monden mekânlara yöneldiklerinde büyük hayal kırıklığına uğramaktaydılar: askeri bandolar dışında doğru dürüst konser, tiyatro, kafe yoktu. Elçiliklerdeki davetler ise, Pera sosyetesinin içinden titizlikle seçilenler içindi. Karnaval şenliğinde ve orucu izleyen pazartesi balolarında da, Stratford Canninglerle Thouvenellerin politik duruma göre bir yarışa dönüşen deniz gezilerinde ya da debdebeli pikniklerinde de yeterince asil olmayan Rum tüccara pek yer olmazdı.

Pera halkının büyük çoğunluğu elçiliklerin salonlarına ayak basmazdı ama, hiç aksatmadan gittiği iki gezinti yeri vardı. Bunlar barındırdıkları çelişkiler ve fantazmalar nedeniyle seyyahların çok mürekkep akıtmasına sebep olan iki mezarlıktı: *Petit* ve *Grand Champs des Morts* (Tepebaşı ve Ayaspaşa Mezarlıkları). Kendini gösterecek yer sıkıntısı çektiğini tahmin ettiğimiz koca bir topluluğun üyelerinin hava almaya, gezinmeye geldiği, Boğaz ya da Haliç manzarası seyrettiği, birbirini süzdüğü, gözetlediği, selviler ve çamlarla kaplı iki mezarlık! Ölüme bu kadar yakın olunması,

kutsalı çiğneme korkusu ve seyyahın Avrupa'da ortaçağda mezarlık alanının şehrin içinde yer aldığını unutması, hayal gücünün fazla çalışmasına yol açıyordu:

> "İnsan kendini böyle birdenbire bunca mezar taşının, yeni ya da harap haldeki mezarın, ne gelip geçenleri ne de gür otları yiyen ineklerle koyunları rahatsız eden, her yerden fırlamış kemiklerin ortasında buluverince şaşırıyor. Birkaç kadın da çamaşır asıyor."[8]

Seyyah, henüz taşla ve mermerle kaplanmamış mezarlardaki tabutlardan cesetleri çıkaran ve kemikleri çekiştiren köpekleri keyifle anlatır. Zaten göründüğü kadarıyla, yolu buraya düşen Avrupalılar da duruma hemen alışmakta ve ölümün İstanbul'un günlük hayatına dahil edildiği, insanların bir araya geldiği bu mekânlardan mümkün olduğu kadar yararlanmaktadırlar. Fransız askeri bandosu burada konserler verir, dinleyiciler konseri mezarların üstüne otururarak izlerler (1855). Fransız elçisi de, kuzinine mezar taşlarının arasında yol gösterirken yerde pırıl pırıl parlayan bir çene kemiği bulur. "Ne yazık ki buna ihtiyacım yok," der. Kemiği atarken gülümseyişinden doğru söylediği anlaşılmaktadır. Barones Durand de Fontmagne, Pera hayatını tasvirinin bu kaçınılmaz aşamasını bu hikâyeyle anlatır.

Seyyahlar mezarların arasında gezinme alışkanlığıyla alay etseler de, seyirlik bir şey olduğunda hemen oraya koşmaktan da geri kalmazlar. *Grand Champ des Morts*'da (Ayazpaşa) üç günden fazla süren hamallar bayramı da böyle bir olaydır ve bize kısaca şöyle anlatılır:

> "Hava kararmıştı. Etrafı aydınlatan meşaleler tütüyor, görmeye çalıştığımız tuhaf sahneye esrarlı bir ışık veriyordu. Oraya varana dek kalabalığı yarıp geçmek, gene gürültüye, toza, seyyar aşevlerinin dumanına katlanmak zorunda kaldık. Her şey yine de sakindi. Türkler asla heyecanlanmazlar. Ama orada yalnız değildiler. Rumlar çoğunluktaydı. Meraklılar, davul ve bir-iki zurna eşliğinde üç halka halinde dans edenlerin etrafına üşüşmüştü. Müzisyenlerden sonra, elindeki rengârenk mendili zarif hareketlerle sallayarak başı

çeken bir şef geliyordu. Dans edenler ise upuzun bir alay halinde ikişer ikişer kol kola girmiş, şeflerinin ayak hareketlerini takip ediyorlardı. Bazen sadece küçük parmaklarından tutuşuyorlardı. Bu dansın özelliği ağır ve ciddi olması, bir tek şef hareketli ve kıvraktı. Zaman zaman grubu hareketlendirdiği görülüyordu. O zaman hamallar sırt sırta gelip çeşitli figürler yapıyor, sonra yorgun insanlar gibi tekrar birbirlerine yaslanıyor ama, hiç durmak bilmiyorlardı. Bu şekilde değil saatler, günlerce devam ediyorlar; bundan keyif alıyor olmalılar çünkü memnuniyetleri yüzlerinden okunuyor."[9]

Seyyah ise memnuniyetini, Cadde-i Kebir'den geçen tören alaylarını seyrederken belli ederdi. Karnavalı, paskalyayı büyük bir tantanayla kutlama özgürlüğünün olması, hele çan seslerinin Galata ve Pera'daki Müslüman kulakları ne kadar tırmaladığını, rahatsız ettiğini bilince şaşırtıcıydı. Ve bu mahallede çan sesinden geçilmezdi. Elçilikler, belki de çok sayıda kiliseden bile daha çok kullanırlardı çanları. Çanları davetlileri sofraya çağırmak için, ama esas olarak misafirleri anons etmek için çalarlardı. Çınlamanın süresi hiyerarşiye bağlı olarak uzadığından ziyaretçinin mevkiini belirtir ve diplomatik erkânın hareketlerinden bütün mahalleyi haberdar ederdi.

Geçit törenlerinin yapıldığı, çanların Hıristiyan âdetine göre çalındığı doğruydu ama, gene de Müslüman cemaatle birtakım sürtüşmeler de olmuyor değildi. Örneğin Mac Farlane, Petits Champs (Tepebaşı) yamaçlarındaki Kasımpaşa köyünden kadınların, ellerine geçirdikleri taş ve sopalarla Peralı bir İngiliz kitapçıyı nasıl protesto ettiklerini anlatır. Sebep ise, kitapçının evindeki kanalizasyonları tamir ettirmek istemesidir ve kadınlar, zındıkların pislikleri yüzünden su şebekesinin zehirleneceğini kafaya takmışlardır.[10] Görüldüğü gibi, güvenden tam olarak sözedilemezse de, herkesin dil ve din temelinde ayrılmış bölgelere saygı göstermesi, 19. yüzyılda bizzat sarayın aldığı birtakım Batılı önlemlerin de desteğiyle bir *modus vivendi* sağlamış gibidir.

Notlar

1 *Dar-üs Saadet ve Bilad-i Selase Nüfus Sayımı*, evrak 89946, aktaran Steven Rosenthal, *"Foreigners and Municipal Reform in İstanbul," International Journal of Middle East Studies, 2 (1980)*, s. 243.
2 Edmondo de Amicis, *Constantinople*, Paris, 1883, s. 20.
3 Frederic Lacroix, *Guide du voyageur à Constantinople et dans ses environs*, Paris, 1839, s. 67.
4 de Amicis, *a.g.e.*, s. 29.
5 Charles White, *Three years in Constantinople or Domestic Manners of the Turks in 1844*, Londra, 1845 cilt II, ss. 94-95.
6 Durand de Fontmagne, *Un séjour à l'ambassade de France à Constantinople*, Paris, 1902, ss. 113-114.
7 Paul de Règla, *Les bas-fonds de Constantinople*, Paris, 1892, s. 90.
8 Durand de Fontmagne, a.y., s. 114.
9 *A.g.y.*, ss. 203-204.
10 Mac Farlane, *Turkey and its destiny*, Londra, 1850, s. 194.

İSTANBUL'DA DRAGOMAN HANEDANLARI VE LEVANTENLER*

İstanbul Levantenleri üzerine, evlilik ve akrabalık stratejileri temelinde yapılacak bir araştırma, dragomanın, Levantenliğin en temel unsurlarından biri olduğunu ortaya koyar. Öte yandan, Levantenler üzerinde çalışmaya başlandığında soyağaçlarını incelemek kaçınılmazlaşır; çünkü karşımızda, sınırları belirsiz, içeriği sürekli değişen bir grup vardır. Onları milliyetleriyle ele alamayız, zira Osmanlı tarihine belirli bir milliyet kimliğiyle giren, ama sonradan ekonomik ve politik çıkarlara göre bunları terkedip başka kimlikler benimseyen kişiler ve aileler söz konusudur. "Levanten" kategorisini "millet" statüsü bağlamında değerlendirmek de mümkün değildir, çünkü bu kavram Babıâli'nin uyruklarını yönetmesine yarayan, oldukça geç bir tarihte ortaya çıkmış idari bir sınıflamayı ifade eder.

Levantenler denen grubu dışarıdan tanımlamanın imkânsızlığı çeşitli karışımların ürünü olmalarından kaynaklanır. Levantenler üzerinde çalışmak isteyenler de, oluşum halindeki bu karışımları göz önünde tutmalıdırlar. Bu karışımlar esas olarak Frenklerle Osmanlı Hıristiyan cemaatlerinin üyeleri arasındaki evlilik ittifaklarıyla şekillenir. Bunun için bu ittifakları incelemek ve arkalarındaki startejileri görmek önemlidir. Levanten denen grubu tanımlamayı ve sınırlarını belirlemeyi sağlayacak "anahtar" budur. Ailelerin soyağaçlarının iç içe geçişini incelediğimizde, Pera ve Galata'nın Hıristiyan âlemindeki rekabetler, çatışmalar ve çıkarlar labirentine ışık tutan, gerçek bir ipucuna kavuşmuş oluruz. Bu evlilik stratejileri sayesinde, İstanbul Levantenlerinin çekirdeğini oluşturan büyük ailelerin, gerileme, yok olma tehdidine nasıl karşı koyduklarını ortaya çıkarmak mümkündür. Öte yandan, tarihin belirli anlarında bu gruptaki kimi aileleri iş hayatının yanı sıra politik işlevler yüklenmeye yönelten zorunluluklar hakkında da bilgi edinmiş olaca-

* "Dynasties de drogmans et Levantinisme à Istanbul," Hitzel F. (ed.), *Istanbul et les Langues Orientales* içinde, ss. 161-169, L'Harmattan, 1995.

ğız. Örneğin, eğer Venedik-Ceneviz cemaati İstanbul Levantenliğinin çekirdeği idiyse, bu, cemaatin en önemli işlevi dragomanlık olduğundandır. Levantenlerin refahı ve sonradan gerileyişi cemaat içinde bu işlevi üstlenen çeşitli sülaleleri etkileyen siyasal çalkantılarla yakından ilişkilidir.

Biz burada, soyağaçlarının dallanıp budaklanışı üzerinden Pisanilerin hikâyesini izleyerek, dragoman figürünün İstanbul Hıristiyanlığının tarihi ve yazgısı üzerindeki temel rolü inceleyeceğiz. Pisaniler, kökü 16. yüzyıla giden, Sakızlı bir ailedir.[1] Ailenin Girit'e yerleşmiş bir kolu, adanın Venediklilerden Osmanlı egemenliğine geçtiği 1669 yılında İstanbul'a göç etti. Böylece Konstantiniye'ye yerleşen aile Pera'daki Protestan İngiliz elçilerinin dragomanlarını Venedik kökenli Katolikler arasından seçme geleneğinden yararlanarak gerçek bir dragomanlar hanedanı kurdu. Pisanilerin soyağacını incelediğimizde edindiğimiz ilk bilgi şudur: gerek İstanbul'da dragomanlığa devam etmek, gerekse dragomanlık sayesinde bu şehirde kök salmak isteyen bütün aileler Pisanilerle bir ittifak kurmuştur. Bu ittifaklar aileler arası evlilik stratejilerine dayalıdır ve iki gruba ayrılabilir:

1) Kurdukları yeni ittifaklarla, öteden beri mensup oldukları, o sırada zayıflayan ve yok olma tehdidiyle karşılaşan dragoman sülalesini güçlendirmek isteyen İstanbullu eski Venedikli-Cenevizli Katolik aileler;
2) 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul'a gelen ve dragomanlıkta uzmanlaşmış yeni hanedanlıklar kuran Fransız aileler.

Dragomanın İşlevi ve Magnifica Comunita

Pisanilerin soyağacını incelediğimizde, 17. yüzyılın sonundan 19. yüzyılın başına dek, dört kuşak boyunca Testalarla dört, Timonilerle üç, Navonilerle bir evlilik yaptığını görürüz. Bunların hepsi, Pera'daki *Magnifica Comunita*'ya mensup ailelerdir. Levantenliğin ana çekirdeğini oluşturan Venedik-Ceneviz kökenli bu grup, İstanbul Hıristiyanlığına İtalyan damgasını vurmuştur. İstanbul'un fethi sırasında II. Mehmet'in Galata'daki Ceneviz kolonisine göreli bir özerklik tanıdığını biliyoruz. Bu saltanat fermanı sayesinde "Galatalılar," Osmanlı topraklarında ticaret yapma hak-

kını ve Katolik ibadetlerini sürdürme özgürlüğünü elde etmişlerdi. Oğulları *devşirme* olarak alınmayacak, Müslümanlar da bu koloni içine yerleşemeyeceklerdi. Buna karşılık şehir ve sakinleri silahsızlandırılacak ve yetişkin erkekler *cizye*'ye tâbi olacaktı. 1453'te eski *podesta* Cenova'ya dönünce, Galatalılar sultanın izniyle cemaat içinden birini Osmanlı makamları nezdinde temsilci olmak üzere seçtiler. Bu kişiye *Serenissima Comunita di Pera e Galata* ya da daha iyi bilinen adıyla *Magnifica Comunita* adlı bir meclis yardımcı olacaktı. Bu mecliste yer alan Venedik-Ceneviz kökenli ailelerin başkanları, her yıl Santa Anna kilisesinin küçük ayin odasında toplanarak cemaatin başrahibini ve kiliselerin vekilharçlarını seçerlerdi. *Magnifica Comunita* 17. yüzyılın sonuna dek bir tür yerel aristokrat sınıfı oluşturdu, ama bunlar, "bu yörelerde Latinlerin alameti farikası olan dik yakalı dolmanlar giyen, başlarına *kalpak*, Ragusa bonesi ya da Mantova şapkası takan," az çok "Türkleşmiş" aristokratlardı.[2]

Bu cemaatin üyeleri Babıâli baş dragomanlığıyla donanma baş dragomanlığı mevkilerini 17. yüzyılın ortalarına dek Fenerli Rum Ortodokslarla paylaştılar. Bu noktada bir parantez açıp yabancı elçiliklerde tercümanlık ve kethüdalık yapan dragomanlarla, doğrudan Babıâli'ye bağlı çalışıp büyük güç ve ayrıcalığa sahip olanlar arasındaki farkı vurgulamak gerekiyor. Örneğin Kaptan Paşa'nın emrindeki donanma baş dragomanı Osmanlı vezirleriyle Ege Adaları halkı arasında aracılık ederdi. Yerel idarecilerin yani eparkların (*les éparques*) atamasını o yapar, devlet hazinesine gidecek vergileri o tahsil ederdi. Adalıların taleplerini divana sunan, veraset davalarına, kan-koca anlaşmazlıklarına, hatta bazen ceza davalarına bakan da oydu. Aynı zamanda Rum okullarındaki eğitimin düzenlenmesi ve idaresi işi ona aitti. Bütün bu görevler *Magnifica Comunita* üyeleriyle Fenerli Rumlar arasında paylaştırılmıştı. Ancak, Fenerli Rumlar 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dragomanlık mevkiini tekellerine almayı başardılar ve böylece *Magnifica Comunita*'nın gerilemesine yol açtılar. Bunun üzerine *Comunita* üyeleri, kaybettiklerine denk bir toplumsal rol ve statüyü koruyabilmek için yeni ittifaklar aramaya hız verdiler.

Ama biz şimdi, dağılmasına kadar dragoman yetiştiren bir kurum olan *Magnifica Comunita*'ya dönelim. Cemaat 17. yüzyılın sonundan itiba-

ren gerileme ve dağılma tehlikesiyle yüz yüze gelir. Özel evlilik stratejileri de işte bu tehditten, *Comunita* üyelerinin politik rollerinin tartışma konusu olacağı karanlık bir gelecek sezgisinden doğar. Peki, nasıl bir tehdittir bu? Burada, 16. yüzyıldan 17. yüzyılın sonuna dek, İstanbul'un hem dışında hem de içindeki Hıristiyanların bölünmesine, Venedik-Ceneviz cemaatinin kurumlarını feshetmesine sebep olacak olan büyük anlaşmazlık ve rekabetler söz konusudur. Bu çatışmalar birkaç farklı eksen etrafında gelişmiştir:

a) 17. yüzyılda İstanbul'da Fransız etkisinin hissedilir derecede artması, savaş ve rekabetin en önemli nedenlerinden biridir.

Bu yüzyılda Fransızlar Batı ve Hıristiyan dünyasının öbür temsilcilerinin rolünü ve parıltısını silerek üstünlüklerini gün geçtikçe daha fazla hissettirdiler. İlerlemenin itici gücü, Osmanlıların müttefikleri I. François'ya verdikleri kapitülasyonlardı. Bu gelişme sonucunda Fransız elçisi, Babıâli'nin İmparatorluk sınırları içindeki bütün Katolikler adına muhatap aldığı tek kişi haline geldi. Fransız elçisi böylece Cenevizlileri tamamen saf dışı ediyor, onların İstanbul'daki güçlerine darbe vuruyordu. O tarihten itibaren, örneğin bir piskopos göreve atanmak için bir berata ihtiyaç duyduğunda bunu Fransız elçisinden alır oldu, çoğunlukla ücretini belirleyen de gene elçi idi. Yüksek rütbeli bir kilise mensubu bir şikâyeti olduğunda, bunu Babıâli'ye ancak Fransız temsilcisinin aracılığıyla ulaştırabiliyordu. Bu ayrıcalıklar sayesinde Fransız tacirler Balkanlar ve Ortadoğu'daki kentlere yerleşmeye başlayınca, Katolik kilisesinin etkisi Doğu'da, o zamana dek giremediği bölgelere kadar ulaştı.

Bu eğilimler 17. yüzyıl boyunca daha da güçlendi. Girişken Césy kontunun elçiliği (1620-1631), Fransızların bu ilerleyişinin en önemli evrelerinden birini teşkil eder. Pera'daki Fransız Sarayı'nda bulunduğu sırada Kont, Katolik kilisesini Fransa'nın siyasi müttefiki haline getirir. İstanbul'da görev yaptığı süre zarfında, İtalyan ağırlıklı Galata aristokrasisinin Saint-François Kilisesi'nde kutlanan Fransız tören ve bayramlarına katılması zorunlu hale geldi. 1629'da Fransa kralının Rochelle'de Huguenot denen Fransız Protestanlarını yendiği haberi İstanbul'a ulaşınca Saint-

François'da bir ayin yapıldı. Césy kontu, sonradan İstanbul'da haçları, bayrakları ve meşaleleriyle "tıpkı Paris'teki gibi" bir merasim alayı yürüttüğünü söyleyerek övünecekti.

Ne var ki, kontun Fransız nüfuzunun üstünlüğü konusunda sergilediği kıskançlığın tek hedefi *Magnifica Comunita* üyeleri değildi, Rum Ortodokslara karşı da inanılmaz bir şiddette uygulanmıştı. İstanbul'daki ilk Rum matbaası olayı, Fransızlarla Fenerli Rumlar arasındaki gerginliğin bu aşamasını iyi yansıtır. Kyrillos Lukaris'in patrikliği ve IV. Murad'ın saltanatı zamanında N. Metaksas adlı bir Ortodoks keşiş Pera'da, İngiltere elçiliği civarında İstanbul'daki ilk Rum matbaasını kurmuştu. Matbaa ilk yayınlarıyla Katoliklik karşıtı bir polemik başlattı, zira Fransız misyonerlerin sayısındaki artış Ortodoks inancı için bir tehdit olarak görülüyordu. Latinler de matbaanın yıkılmasını, ya da hiç olmazsa yayınının sınırlanmasını hararetle destekliyorlardı; böylece matbaa uzun süre iki taraf arasında önemli bir kavga sebebi oldu. Nitekim Césy kontu boş durmayıp Metaksas'ın yayınlarında Kuran'a karşı diye yorumlanabilecek bir bölüm buldu ve hiç vakit kaybetmeden dönemin veziri azamı Hüsrev Paşa'ya yetiştirdi. Paşa bunun üzerine Metaksas'ın tutuklanmasını emretti. Metaksas yeniçerilerin elinden kurtulmayı başardıysa da, maatbasının yıkılmasını önleyemedi.

Fransız elçisinin başı çekmesiyle Venedik elçisi ve Hollanda elçisi sadrazama şiddetle karşı çıkarak dönen komployu ihbar ettiler. Oyuna getirildiğine ikna olan vezir üç Cizvit'in İstanbul'u terketmesini emretti. İki ay sonra sultan da, bir fermanla bütün Cizvitleri başkentten uzaklaştıracaktı. Cizvitler Sakız adasına sığındılar ve üç yıl orada yaşadılar. Bu sürenin sonunda Kyrillos Lukaris görevine geri dönecek üç yıl daha patrik olacaktı. Halefi Kyrillos Kontaris, İstanbul'da, Cizvitlerin yanında yetişmiş, Fransız kralının himayesine girmiş, hatta papadan onu kiliseyi bölme ve sapkınlık suçlarından affeden bir belge bile sağlamıştı!

Ama bu mesele gündemde kalmayı sürdürdü: Lukaris ile Kontaris, sırayla patriklik görevini üstlendiler. Ta ki, Lukaris'in 1638'de yeniçeriler tarafından hapse atılıp öldürülmesine dek. Kontaris de 1639'da Babıâli tarafından Tunus'a sürülecek ve Müslüman olmayı reddettiği için muhafızları tarafından boğulacaktı.

Fransız etkisinin Ortodoks hiyerarşisinin saflarına kadar sızmasından kaynaklanan bu olaylar, İstanbul'daki farklı Hıristiyan cemaatlerin nasıl bir komplo ve fesat ortamında yüzdüğünü yansıtıyor. Galata semtinin baş aktörü olan Fransız elçiliği kendini Katolikliğin kolu gibi görmekle birlikte, Katolik kilisesine de karşı çıkacaktı. IV. Mehmet zamanında, Girit savaşı sırasında elçi de La Haye ile Roma'dan gönderilen papalık temsilcisi arasında çıkan protokol kavgası, bu rekabetin ne boyutlara varabileceğini gösteren iyi bir örnektir: de La Haye, ayin yapılırken papaz o gün için seçilen bölümü okumadan önce Fransız elçisinin İncil'i öpmesi geleneğinin devam etmesini istiyordu. Aynı geleneğe göre buhurdanlığın da, kudas ayinine katılan bütün önemli şahsiyetler arasında ilkönce elçinin önünde sallanması gerekiyordu. Roma önceleri, Fransa'nın üstünlüğünü kırmaya yönelik yeni âdetler getirmeye çalışan temsilcisini destekledi. Ama de La Haye Aziz Benedikt Kilisesi'ni ve elçiliğin şapelini kapatma tehdidini savurunca boyun eğmek zorunda kaldı; çünkü Doğu'daki en etkili Avrupa elçisinin desteğini kaybetmek göze alınması zor bir riskti. Bu protokol kavgasıyla su yüzüne çıkan çekişme kolay kolay üstesinden gelinecek cinsten değildi. Nitekim 19. yüzyılda, elçilik yapan Edouard Thouvenel'in mektuplarında varlığı hâlâ hissedilmekteydi.[3]

b) Roma, *Magnifica Comunita*'ya son darbeyi indirir.

Fransa ile Roma'nın, Katolik dünyanın çıkarlarının temsilinde ön sırayı kapma yarışında birbirlerine karşı yaptıkları sonucunda gücü ve etkisi azalan Galata'daki İtalyan laik kesim olmuştur. Çoğunluğu Ceneviz kökenli olan bu cemaatin din adamları cemaatten koparak ya Fransa'nın ya da Roma'nın himayesine girdiler. Öte yandan, gündelik yaşam koşulları zaten Fransa'nın bu topraklardaki niyetlerine göre şekillenir hale gelmiş olan *Magnifica Comunita*'ya son darbeyi Roma indirecekti. Kilisenin kabul ettiği "İmanın yayılması için propaganda" (*Propagande pour la propagation de la foi*) kararıyla birlikte Roma'nın bütün dünyada Katolikleri ilgilendiren işleri tekeline almasının etkisi çok geçmeden Pera'da da kendini hissettirdi ve *Magnifica Comunita*'yı doğrudan etkiledi.[4] Örneğin cemaat içinde papanın vekilliğini, Pera'daki Cenevizli ailelerin seçtiği yerli bir din adamı de-

ğil, Roma'dan gönderilen bir temsilci yürütmeye başladı. Cemaat buna tepki gösterdi, kilise mallarının idaresini Roma'dan gelme birine teslim etmek hiç işlerine gelmiyordu. 1651'de Subiano adında bir Dominiken, Roma tarafından temsilci olarak atandı, ancak *Magnifica Comunita*'nın üyeleri onu da dize getirdiler. Subiano baskıya dayanamayarak Pera'dan ayrılıp Sakız Adası'na yerleşti. Onun yerine atanan Bonaventuro Teoli ise, çekişmelere rağmen 1662'ye dek direndi. Ama onu İstanbul'da tutmak ve piskopos maaşını ödemek için kaynak yaratmak açıkça, İstanbullu Katoliklerin çıkarlarına ters düşmekteydi. Girit Savaşı'yla birlikte Pera kilisesinin Girit topraklarındaki gelirlerini kaybetmesi de, *Comunita* için sorunu iyice ağırlaştırdı. Can alıcı darbeyi 1682 yılında, papanın temsilcisi Gasparini indirdi. Konu gene *Magnifica Comunita*'ya ait kiliselerin mallarıydı. Bu din adamı Roma'dan kesin bir karar vermesini, kiliselerin mallarını kimin yöneteceği konusunda görüş bildirmesini istedi. Sonuç hiç şaşırtıcı değildi: Roma, temsilcisi Gasparini lehine bir yasa çıkararak, Galata kilisesinin mallarının idaresini ona emanet etti (1682). Bu, *Magnifica Comunita*'nın sonu demekti. Cemaat, yapısını temelinden sarsan bu düzenlemeye karşı çıktıysa da bu işe yaramadı; sonunda kaçınılmaz olanı kabullenerek kendisini feshetti. Geriye ruhani faaliyet gösteren tek bir dernek kaldı: Santa Anna Hayır Derneği. Böylece İstanbul'da, Roma'nın şehirdeki Katolik hayata egemen olduğu yeni bir dönem başladı.

c) Karma evliliklerin yasaklanması

Fransız elçisinin politika ve protokoldeki önceliğinin üstüne Roma'nın ve papanın vekilinin duruma el koyması eklenince sadece *Magnifica Comunita* ortadan kalkmakla kalmadı, bu iki unsurun yarattığı rekabet ve misyonerlik faaliyetleri yoluyla yayılma isteği yüzünden, Fenerli Ortodokslar ile Galatalı Katolikler arasındaki eski uyum ve birliktelik de kayboldu. Bu konuda Roma ağırlığını koyarak, 17. yüzyıl başından itibaren Ortodokslarla Katoliklerin evlenmesini kesin olarak yasakladı. O zamana kadar, kiliseler böyle bir yasak öngörmediğinden, Fenerlilerle Pera'nın ya da *Magnifica Comunita*'nın Katolikleri arasında bu türden evliliklerin oldukça yaygın olduğu an-

laşılıyor. 18. yüzyılda eski *Magnifica Comunita* üyeleriyle İstanbul'a yeni gelen Frenkler arasındaki evliliklerin altın çağını başlatan da işte bu yasaktır.

Böylece Fransa ile Venedik ve Cenevizler, Fransa ile Roma, İstanbullu Katolikler ile Ortodokslar, *Magnifica Comunita* ile papalık gibi rakipleri karşı karşıya getiren bir dizi çekişmeyle karşılaşıyoruz. Bu çekişme odakları hep birlikte *Magnifica Comunita*'nın sonunu getirecek, *Comunita* kendi kurumlarını feshedecekti. 17. yüzyılın ikinci yarısına ait son bir belgede, dragoman yetiştiren 22 ailenin (600 kişi) adları sayılır. Bunlar arasında başkalarıyla birleşerek yeni dragoman sülaleleri yetiştirmeye devam edecek olan Timoniler, Testalar, Navoniler ve Grittiler de vardır. Yasal varlığını kaybeden cemaat, bundan böyle Pera'daki öbür gruplarla ittifaklar kuracaktı. *Magnifica Comunita* mensubu aileler, eski mesleki ve politik işlevlerini korumak için yeni evlilik stratejileri geliştirme yoluna gittiler.

Timonilerin, Navonilerin, Testaların Pisanilerle yaptıkları evlilikleri, işte bu elindekileri koruma kaygısı ışığında değerlendirmek gerekir. *Magnifica Comunita* üyesi olmayan Pisaniler, Venedik kökenli oldukları için İngiltere elçiliğinde drogamanlık işi bulmakta zorlanmamışlardı. Eski kuşaklarla birlikte, yeni bir dragoman hanedanlıkları ağı yarattılar.

Yeni Hanedanlar

Pisanilerin kurduğu ittifaklarda ikinci bir ekseni, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul'a gelen Fransız aileler, yani Chabertler, Fontonlar, Alléonlar, Crespinler oluşturur. Görünüşe bakılırsa, 18. yüzyılda Pera'nın kaymak tabakasına kıyısından dahil olan bütün bu Fransız aileler, Pisanilerle akraba olmaya çalışmışlardır. Ama adlarını saydığımız Fransız ailelerin hepsini aynı kefeye koymak mümkün değildir; İstanbul'a nereden ve hangi sebeple geldiklerine bakılarak aralarındaki farklara işaret edilmelidir. Örneğin Fontonlar ve Devaller, diloğlanlığından yetişme dragoman ailelerdir. Karılarını *Magnifica Comunita* çevresinden seçtiler. Bu hısımlıklar sayesinde yüzyılların birikimi olan mesleki geleneklerin, bilginin, püf noktalarının kendilerine aktarılmasını sağladılar. Böylece *Magnifica Comunita*'nın mirasını devralarak, İstanbul'da dragomanlık mesleğinin uygulanışına, inceliklerine dair anahtarların sahibi oldular. Venedik-Ceneviz ce-

maatinin dağılmasından sonra ayakta kalmayı başaranlar ise diloğanlarıyla kurdukları bu hısımlıklar sayesinde dragomanlık mesleğinde tutundular ve toplum içindeki yerlerini sağlama aldılar. Böylece dragomanlık hanedanlıkları kuruldu.

a) Fontonlar eski *Magnifica Comunita*'ya dragomanlıkta yeni stratejiler geliştirmek için enerji ve taze kan getirdiler:

Joachim Fonton, bu sülalenin ilk diloğlanıdır. Oğlu Pierre de onun izinden gitti. O da önce diloğlanı, sonra da Fransa'nın dragomanı oldu. *Magnifica Comunita*'dan Lucrezia Navoni'yle evlendi.

Bir sonraki kuşakta, Venedik-Ceneviz cemaatinin kadınlarıyla beş evlilik gerçekleşti: Bu kadınlardan üçü Testalardan, biri Pisanilerden, sonuncusu Fornettilerdendir.

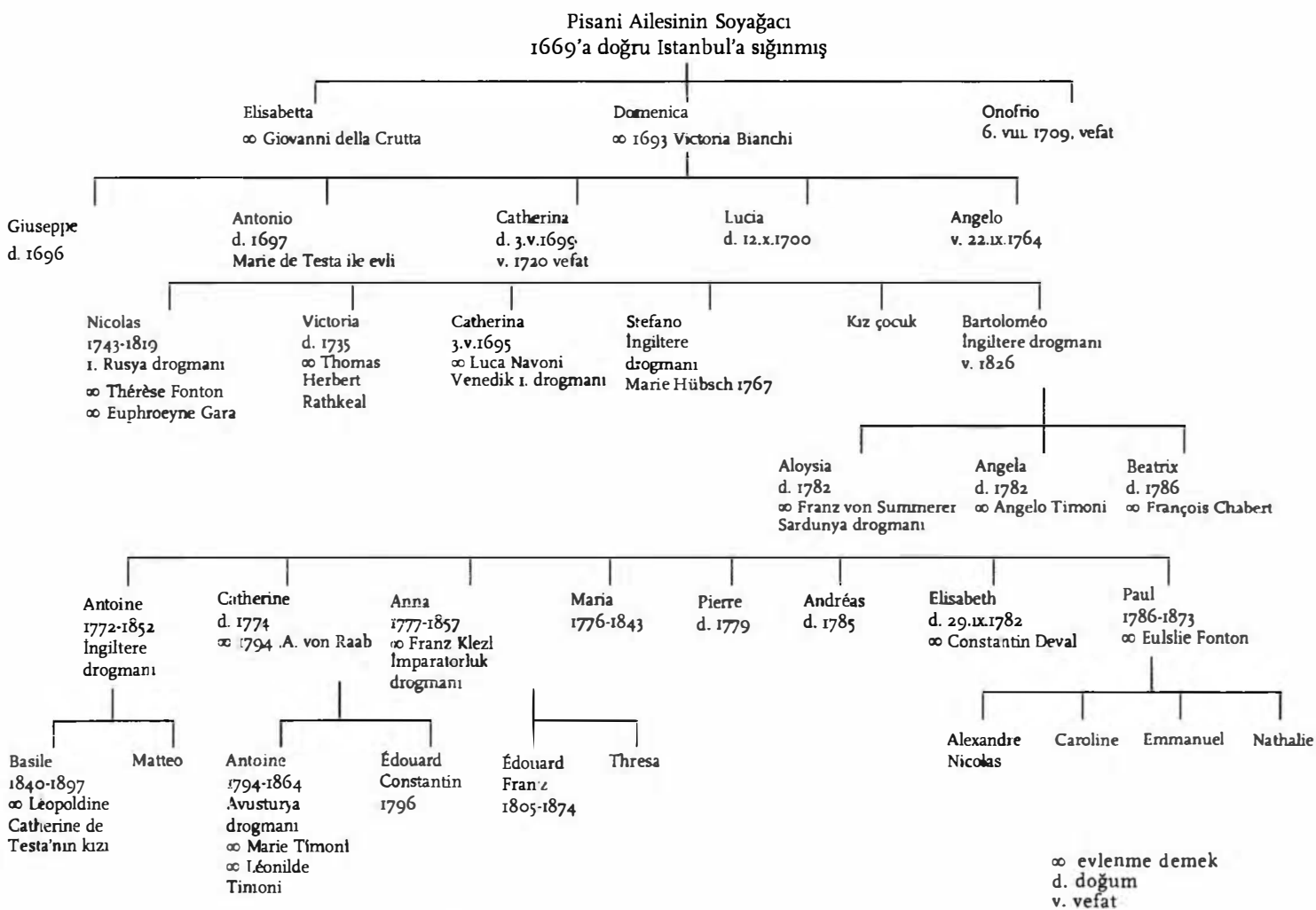
Fontonlar, ancak üçüncü kuşakta Alléonlar ya da Hübsch von Grosstalller gibi Frenklerle evlilik yaptılar. Ama bu sırada *Magnifica Comunita*'dan kalma ailelerle olan hısımlıklarını, Testalar ve Pisaniler ile evlenerek sürdürüyorlardı. Çar'ın hizmetindeki Ragusalı Benevenilerle kurdukları bağlar ise (toplam üç evlilik), Fontonların Rusya'ya olan yakınlıklarıyla uyumludur. Bu yakınlık onları, Fransız devrimi sırasında görevlerinden istifa edip Rusya'nın hizmetine girmeye kadar götürecekti. Rusya'yla olan bu yakınlığı Fonton-Benevini evliliğinin soyundan gelenler de sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla Fontonlar, İstanbul'da işe dragomanlıkla başlayan ve kaderleri, Galata'nın Venedik-Cenevizli cemaatinin mesleki, ekonomik ve ailevi çıkarlarıyla kesişen Frenk ailelerinden biridir. Aralarındaki evlilikler, Pera'nın yabancısı olan yeni dragoman sülaleleriyle gerileyen ama deneyim ve bilgi sermayelerini evlilik yoluyla aktaran eski dragoman sülaleleri arasında kurulan ittifakın bir ifadesidir.

Pisanilerin Crespinler ve Chabertlerle yaptıkları evlilikler ise bambaşka bir anlam taşır; bunların altında daha çok ticari ilişkiler, pazar ilişkileri yatar. Chabertler, İstanbul'da 17. yüzyıl sonunda karşımıza çıkan bir ailedir; gemi inşa eder, denizcilikle uğraşırlar. 1929'da İstanbul'da izlerine hâlâ rastlanmaktaydı; İtalyan uyruğuna geçmişlerdi ve avukatlık yapıyorlardı. Crespinlerin izleri de, İstanbul'da ilk kez 18. yüzyılda karşımıza çıkan tüccar bir aileye kadar götürülebilir.

b) Alléonlar, Deval ile Fontonların tersine, *Magnifico Comunita*'nın Venedikli-Cenovalılarıyla pek az akrabalık ilişkisi kurmuşlardır. Stratejileri dragoman çevresine göre oldukça dışa dönüktür. Zaten Alléonların dragoman yetiştiren bir aile olmaktan çok, finans alanında tutunduğunu belirtmek gerekir.

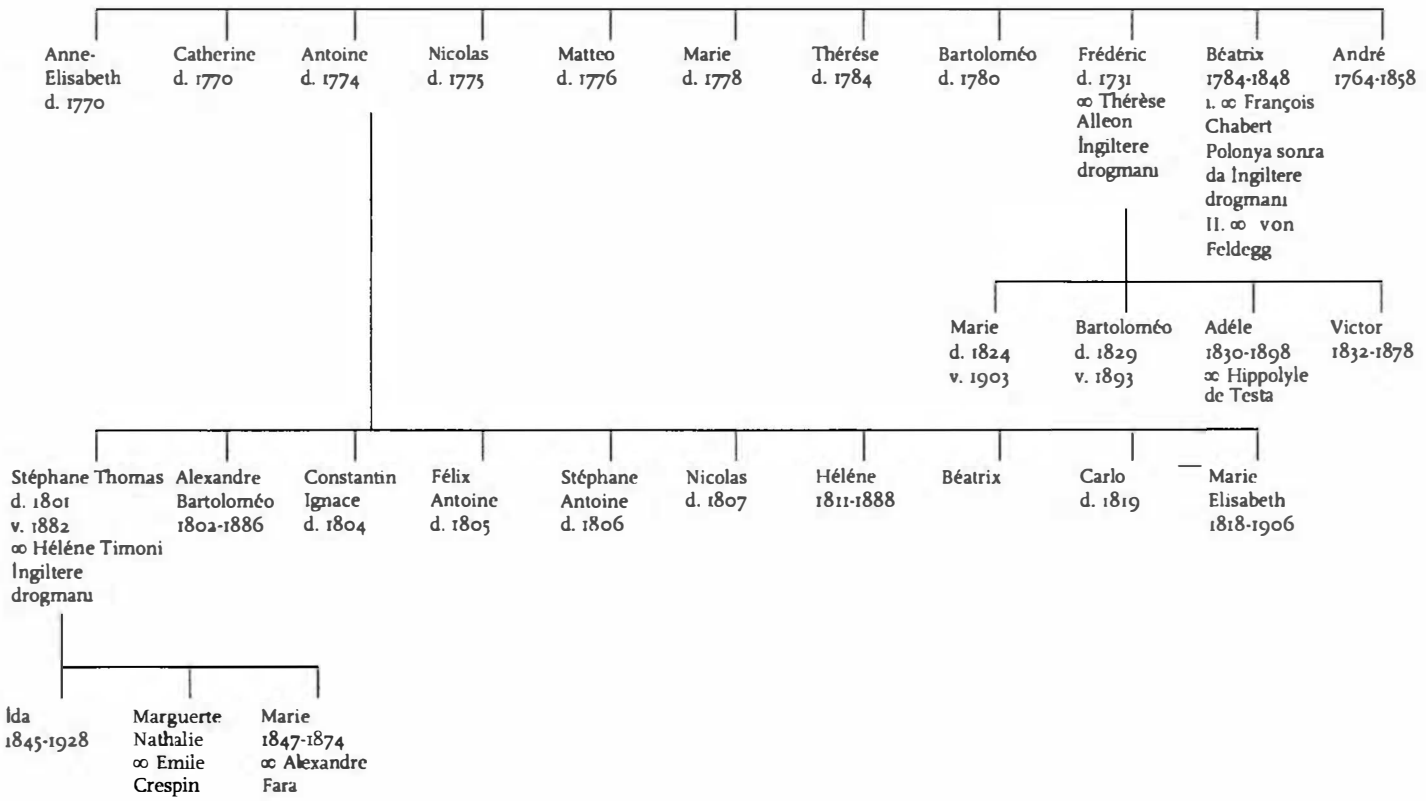
Jean-François Alléon İstanbul'a 18. yüzyılın başında geldi. Kariyerini saray hekimliğinde yaptı. Jean-François'nın soyundan gelen kuşaklar varlıklarını, Marsilyalı tüccar aileleriyle yaptıkları evliliklerle (dört evlilikten ikisi) sürdürdüler. Ancak Fontonlar ile yapılan bir evlilik ilerde dragomanlığı hedefleyen bir stratejinin işaretini veriyordu. Bu strateji ikinci ve üçüncü kuşakta iyice perçinlendi. İkinci kuşakta Marie-Thérèse Alléon bir Pisani'yle, Jean-François Alléon ise Prusya dragomanının kızıyla evlendi. Üçüncü kuşakta Célestine Fransa'nın baş dragomanı Jacques Cor'un karısı oldu, Elisabeth-Emilie de başka bir Fransız dragomanla evlendi.

İşte, 19. yüzyıl İstanbul Levantenliği, Pisanilerin yaptığı evliliklerde ifadesini bulan bu karışımların ürünüydü. Evlilik stratejilerinin yapılıp bozulmasının temelinde yatan şey de, 19. yüzyıla dek Levanten denen grubu oluşturan ana eksen olan dragomanlık mevkiini elde etme ve koruma arzusuydu.



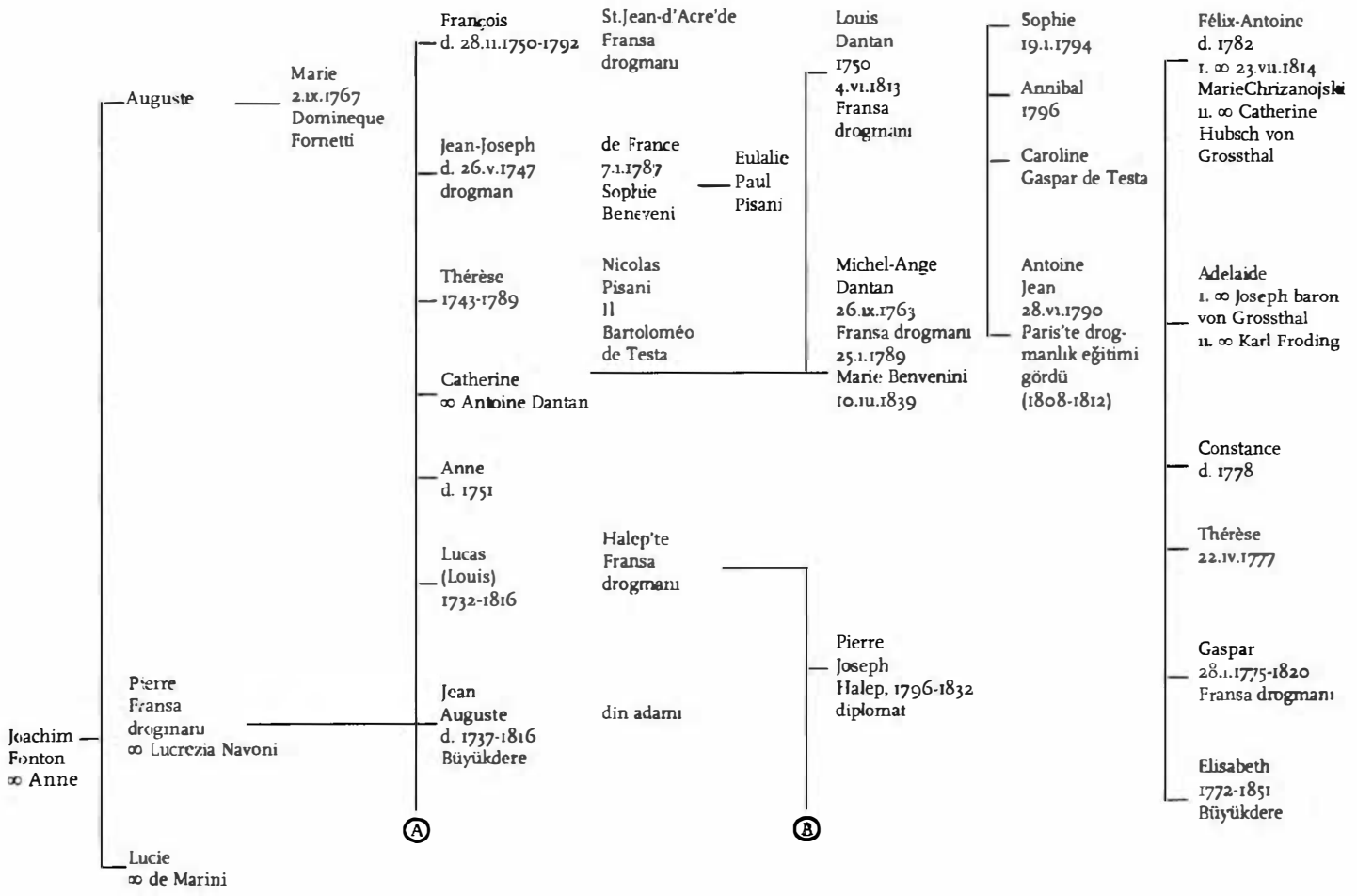
Kaynak: M.D. Sturdza, *Grandes familles de Grèce , d'Albanie et de Constantinople*, Paris, 1983.

Pisani Ailesinin Soyağacı 2
Stefano Pisani-Marie Hübsch çiftinin çocukları

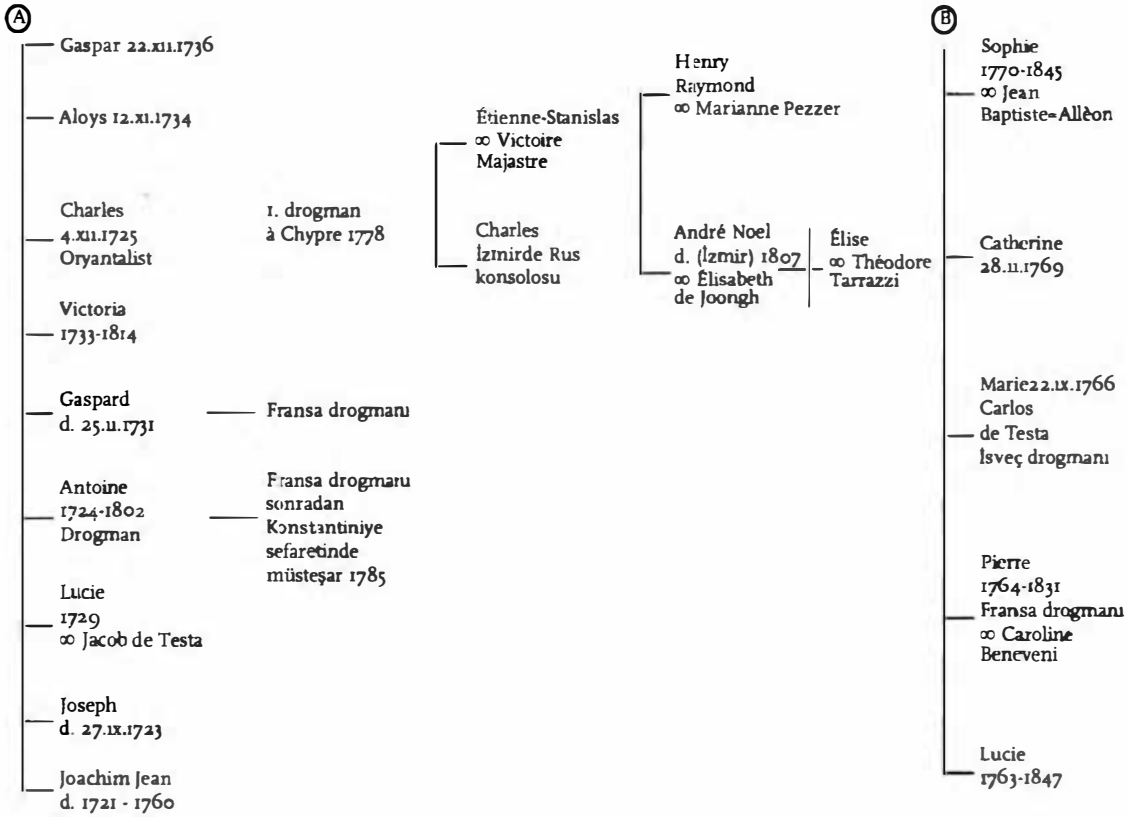


Kaynak M. P. Sturdzo. Grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantingole, Paris, 1983.

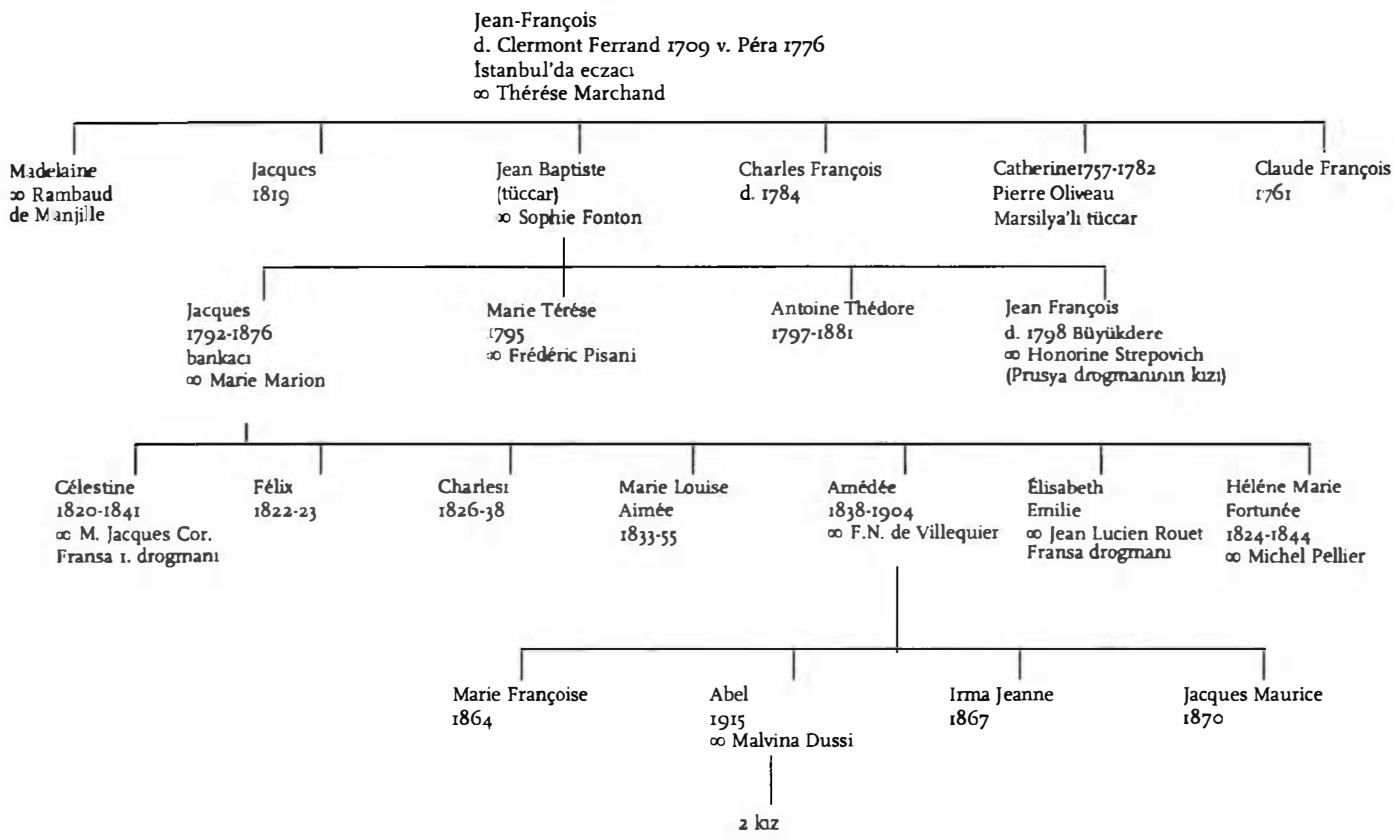
Fonton Ailesi Soyağacı I



Fonton Ailesi Soyağacı 2



Alleon Ailesi Soyağacı



Notlar

1 Pisanilerin tarihi hakkında bana sağladıkları ayıntılar için Marie ve Antoine Gautier'ye teşekkür ederim.

2 M.D. Sturdza, *Grandes familles de Grèce , d'Albanie et de Constantinople*, Paris, 1983, s. 564.

3 Bu konuda daha fazla ayrıntı için bkz. Nora Şeni, *Marie et Marie, une saison a Constantinople, 1856-1858*, Metropolis, Cenevre, 1996 (Türkçesi: *Marie ve Marie, İstanbul'da Bir Mevsim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999).

4 Propagandanın İstanbul'daki sonuçlarıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

OSMANLI MALİYESİ VE LEVANTEN ÇEHRELER*

Bu başlığa bakıp Osmanlı İmparatorluğu'nun mali tarihini yeniden yazma girişimiyle karşı karşıya olunduğu düşünülebilir. Ancak, yazının amacı hiç bu değil. Bu metnin artık klasikleşmiş olan Morawitz[1] ya da Velay'ın[2] eserlerine bir ekleme yapmak, bulgularını tartışmak gibi bir iddiası yok. Buradaki çalışmaya yön veren daha çok, bankerler dünyasının arka bahçesi diyebileceğimiz, dekorun arkasına bakma niyetidir. İlerki satırlarda yapılmaya çalışılan, Osmanlı bankerlerinin örmekte/çözmekte oldukları aileler arası dokunun içinde, özel hayatlarını şekillendiren ilişkiler arasında bir gezintiye çıkmaktır.

19. yüzyıl sonu İstanbul'una ait herhangi bir ticaret yıllığı karıştırıldığında, "bankacı" başlığı altında yer alan kişilerin neredeyse hepsinin Hıristiyan, Avrupalı ya da Yahudi isimleri taşıdığını görmek , "Galata bankerleri" denilen kişilerin kimliği biliniyor da olsa, şaşırtıcı bir etki yapar. Zamanın seyyahlarına sorulsa, herhalde kestirmeden bunların Levanten isimleri olduğunu söylerlerdi. Ancak, bankacılığın, hele 19. yüzyılda, bir aile işi olduğu bilinse de, daha az bilinen, Levanten kimliğinin farklı ulusal kimliklere, farklı dinlere, farklı cemaatlere mensup değişik aileler arasında kurulan ittifakların, evlilik birleşmelerinin mümkün kıldığı, bir milli kimlikten diğerine geçmeler, bir mezhepten ötekine transfer olmalar sayesinde ortaya çıkmış bir kimlik olduğudur. " Bir ailenin aynı yerde kalarak dünyanın çevresini dolaşmasını mümkün kılan bu değişimlerin"[3] amaçları arasında şüphesiz konsoloslukların himayesinden, yabancı güçlere tanınan ticari avantajlardan yararlanmak dürtüsü vardı. Ancak tek dürtü bu değildir. İstanbul bankacılarının, eğer Levanten iseler, evlilik stratejilerini iki eksen etrafında örgütlediklerini ileri sürmek mümkün: bunlardan biri, dar anlamda bankacılığı ilgilendirir (mali ittifakların kurulması ve güçlendirilmesi), diğeri ise, yabancı ulusal kimlikler arasındaki hareketlilikle ilişkilidir.

* "Finances ottomanes et figures Levantines," J-L. Bacqué-Grammont (ed.), *L'accession de la Turquie à la civilisation industrielle, Varia Turcica* VII içinde, ss. 13-24, ISIS, Paris-Istanbul 1987.

Daha ileri gidilmeden burada sorulması gereken soru şudur: bu Levantenler kimlerdir ve söz konusu bankacılar bu gruba dahil midirler? Levantenleri o son derece değişken ulusal ve dinî aidiyetlerinden yola çıkarak tanımlamanın mümkün olmadığı bu durumda, Levanten sıfatına götüren tarihî eksenleri, gelişmeleri saptamak ise mümkündür. Bunu yaparken ortaya çıkan tabloda "Levanten" nüfusun bir katmanının "Frenkler" (Avrupalılar) olduğu, diğerinin Osmanlı "azınlıkları" (Yahudiler ve Hıristiyanlar) arasından gelenler olduğu görülür. Ve bu nüfusun çoğunluğunun İstanbul'da yaşadığı yer Galata ve Pera'dır.

1) Frenkler. "Frenk," çeşitli sebeplerle –örneğin gemi mühendisi, tüccar ya da maceraperest olarak– Türkiye'ye gelip burada kök salmış olan Avrupalılara Türklerin verdiği addır. Kök salmaları da genellikle Peralı Katolik (çoğunlukla Ceneviz ya da Venedik kökenli) veya Ortodoks ailelerle kurdukları evlilik ittifakları sayesinde olmuştur.

2) Etnik-dinsel azınlıklar. Osmanlı Hıristiyanları veya Yahudileri arasından çıkıp çeşitli dürtülerle –sosyal statü peşinde olduklarından, ya da "berat" elde etmek istediklerinden– yabancı sefaretlere yaklaşanlar, konsolosluk mensuplarıyla yakin ilişki kuranlar, Osmanlı topraklarına yerleşmek isteyen yabancıları birinci derecede ilgilendiren bir kesim oluştururlar. Cevap aranması gereken, evlilik bağlarının, kadınların değişiminin, yerli halkla sürekli bağlar kurma açısından ne zamandan beri, kimler için, hangi cemaatlerde tercih edilen bir yol olarak ortaya çıktığı sorusudur. Bu metin bu soruları aydınlatmak üzere ilerlemekte olan araştırmamın kısmi sonuçlarından bazılarını yansıtıyor.

3) Galata'daki Cenova kolonisinin soyundan gelenler İstanbul Levantenliğinin özünü oluştururlar, bu cemaatin merkezinde yer alırlar. Kökeni 13. yüzyıla dayanan bu koloninin izlerini 19. yüzyıl sonuna, 20. yüzyıl ortalarına kadar İstanbul'da hala takip edebilmek mümkündür. Galata'daki bu Ceneviz kökenlilerin soyundan gelen yirmi kadar ailenin listesini tespit eden bir 17. yüzyıl belgesinde Timoni, Fornetti gibi aile isimlerine rastlanıyor olması bu devamlılığın birinci merhalesine işaret eder. Bu ailelerin oluşturduğu cemaatin adı Magnifica Comunita'dir ve cemaat bir zamanlar Babıâli'den neredeyse tamamen özerk biçimde yaşama hakkı elde etmiştir.[4]

Magnifica Comunita kökenliler, Frenkler ve etnik-dinsel azınlıklardan gelen ailelerin oluşturduğu bu üç çekirdek kitlenin her biri, hiç bir şekilde, herhangi bir "*melting pot*"da eriyip yok olmadı. Ancak, müşterek çıkarların yakınlaştırdığı bu farklı cemaatlerden küçük gruplar, zamanla, Avrupalı " yüksek sosyete" ("*bonne société*") diyebileceğimiz daha geniş bir birim içerisinde bütünleşme sürecine girdiler. Sosyal hiyerarşide bu tırmanma arzuları yalnızca özlem olarak kalmayacaktır. Levantenlerden bazıları Avrupa saraylarına yakın büyük ailelere katılmayı başaracaklardır.

Seçtiğimiz referans yılı 1881. Burada kullandığımız İstanbul ticaret yıllığı[5] bu yıla, yani, Osmanlı Düyun-u Umumiye dairesinin kuruluşunun hemen ertesine aittir. Avrupa'da Rothschildlerle Péreireler, İngilizlerle Fransızlar arasındaki rekabet, çeyrek yüzyıldan beri kıta sınırlarını aşmış, Osmanlı İmparatorluğu, İspanya ve benzeri sınır ülkeleri de içine almıştır. İstanbul'da Saray artık sadece Rum ve Ermeni sarraflardan borçlanmamakta, Avrupalı bankacılarla da para kurları, kredi oranları ve faizler konusunda pazarlıklar yapmaktadır. İngilizlerin ve Pereirelerin çıkarlarının hâkim olduğu Osmanlı Bankası 1863'ten beri bir devlet bankasıdır. La Société Générale de l'Empire Ottoman 1864'te kurulmuştur. Péreirelerin de dahil olduğu Osmanlı Bankası grubu bu şirkette de temsil edilmektedir, ama aynı şirkette, Péreirelere karşı bir sendika halinde birleşen ve daha çok Rothschildlere yakın duran Fransız "yüksek bankacılığının" (*Haute Banque*) da temsilcileri mevcuttur.[6]

1881 İstanbul yıllığının "banka" alt başlığında banka ve bankerler ayrı ayrı sınıflandırılmıştır. Burada altı banka yer almaktadır: Osmanlı Bankası, Crédit Générale Ottoman, Crédit Lyonnnais, Société de Change et de Valeur, Banque de Constantinople ve Société Générale de l'Empire Ottoman. Bu bankaların yönetim kurulları, başkanları ve değişik yöneticileri ismen belirtilmiştir. Bunlar arasında "Frenkler" ve azınlıklar vardır, ancak ne Ceneviz cemaatinden ne de Peralı Latin Katoliklerden kişilere rastlanır. Buna karşılık, banka yönetimlerinde görünmeyen bu kişilerin "bireysel bankerler" başlığı altında ağırlıklı bir yer tuttukları görülür. Ancak, biz burada bu şahıslar üzerinde durmayacağız; araştırmamız sadece banka personeli listesinde yer alan isimlerle sınırlıdır.

Osmanlı Bankasıyla başlayalım. Banka personelinin büyük çoğunluğunu belirli bir süreyle İstanbul'da görevlendirilen yabancı yöneticiler oluşturmaktadır. Bunun tek istisnası, İstanbullu İngiliz bir aile olan Edwardslar ya da İzmirli bir İngiliz aile olan La Fontaine ailesi gibi Frenklerdir. Bu bankada Osmanlı azınlıklarına mensup Hıristiyan ya da Yahudi isimlere rastlamıyoruz. Ancak, La Fontaine ailesi, tam da yukarıda sözünü ettiğimiz, evlilik ittifakları sayesinde ulusal kimliklerini, dinsel kimliklerini –birden fazla defa– değiştirmiş olan ailelerden biridir. Farklı mezhep ve milliyet aidiyetleri arasında gidip gelen bu aileden 1881 yıllığında şu kişiler yer almaktadır:

1) Osmanlı Bankası genel yönetiminde, genel sekreter konumunda C. H. La Fontaine
2) İstanbul Düyun-u Umumiye dairesinde (Tarakçılar Sokak) C. C. La Fontaine
3) Société Ottomane de Change et de Valeur bankasının yöneticisi olarak La Fontaine. Ortodoks Rum bir aile olan Eugénidilere ait olan bu bankayı Zarifi-Zafiropoulo malî imparatorluğunun kuruluşlarından biri olarak saymak gerekir. Eugénidiler ile Zarifileri birleştiren aile bağları mevcuttur (bkz. Tablo II).

Ancak, La Fontainelerden bazıları bu Ortodoks-Rum aile bankasında çalışıyor olsalar da, bildiğimiz kadarıyla, aralarında, bu işbirliğini güçlendiren evlilik bağları mevcut değildir.

19. yüzyılın sonlarında La Fontaineler artık İngiliz vatandaşıdırlar. Bu yeni edinilmiş bir kimliktir. 17. yüzyılda yaşamış bir seyyah olan Antoine Galland,[7] İstanbul'daki Fransız sefaretinde dragoman olan bir Fontaine'den söz eder. Ancak bu La Fontainelerle A.Van Millingen'in sözünü ettiği, İstanbul'a Fransız olarak gelen, 19. yüzyılın başında Kalvinist ve İsviçreli olarak kimlik değiştiren –dinleri onları bu ulusal kimliği seçmeye götürmüştür– Fontaineler arasında şeceresel bir sürekliliği ispat edecek bir delil bulunmuş değildir. Ne var ki, İsviçreli olanların seçenekleri arasında dinsel inançların ticaretin şartları karşısında geri plana düşmüş olduğunu

söylemek mümkün. Zira 19. yüzyıl başında Osmanlılar nezdinde İsviçreli olmanın fazla bir getirisi yoktur; buna karşılık İngilizler Türklerle 1838 ticaret antlaşmalarını imzalamışlardır. La Fontainelerin Britanya vatandaşı olma kararını bu açıdan değerlendirmek gerekir. İngiliz vatandaşlığına geçebilmek için önce kendilerini Anglikan kilisesine kabul ettireceklerdir. Bu operasyon sırasında evlilik ancak ikinci aşamada gündeme gelmiştir: genç La Fontainelerden biri, kendisine eş olarak Miss Malthass'ı seçer. Burada, "ulusal kimlik" stratejisinin altında, onun astarı gibi bir ikinci stratejiyi, bir bankacılık stratejisini izlemek mümkün. Zira tüccar olan İngiliz Malthasslarm diğer bir faaliyet alanı bankacılıktır. Nitekim 1856'da İngiltere kraliçesinin onayladığı bir kararla merkez büroları Londra'ya yerleşmiş olan Osmanlı Bankası'nın Konstantiniye'deki ilk başkanlarından biri W. A. Malthass[8] olacaktır. Malthasslarla bu evlilik bağı sayesinde La Fontaineler İzmirli güçlü bir İngiliz toptancı ailesi olan Whitehalllarla da akraba oluyorlar. Whitehall ve Ortakları Şirketi, 1811'de Edward Whitehall ve karısı Marie Malthass[9] tarafından kurulmuştu. Demek ki, son evlilik La Fontaineleri İzmir'deki İngiliz topluluğunun tam merkezine yerleştirmekteydi. Les Anglais en Orient (Doğu'daki İngilizler) başlıklı kitabında A. Van Millingen anlatır: genç bir doktor olarak Byron'un ölümüne tanıklık etmiş olan babası Yunanistan'dan İstanbul'a geldiğinde, hemen İngiliz kimliğini edinme derdindeki La Fontaineler tarafından davet edilmiştir. Genç doktor kısa süre içinde La Fontaine kardeşlerin himayesine girecektir. Gerçekten de, bu iki kardeş "İngilizleşme" hastalığından muzdarip olduklarından, " İngiliz gibi davranabilmek ve bu milletin üst sınıflarına özgü telaffuzu öğrenebilmek için"[10] bir modele ihtiyaç duyarlar. Öyle ki, kız kardeşleri Adele'in Millingen ile evlenmesine de çok olumlu bakarlar.

Nitekim bu evlilik gerçekleşir. Ama ancak yirmi yıl sonra. Aradan geçen süre içinde, Van Millingen (baba) –ki, 1881'de onun adını da La Fontainelerin yanı sıra Düyun-u Umumiye dairesinde görüyoruz– İstanbullu Rumlarla iki evlilik yapmayı ihmal etmemiştir. Gerçek bir Levanten kaderin izlerini sürerek bankerlik ve ticaret derneklerinde savrulup duran Millingen, 1834'te ilk evliliğini Peralı, orta halli bir Rum olan Marie Dejean ile yapar. Bu evlilik ve evlilik bağlarının çözülme süreci çiftin birbirini Avru-

pa'nın bir ucundan diğerine kovalamalarına, icra memurlarının devreye girmesine, maceralı kaçırılma sahnelerine konu olur. Ancak bu başka bir hikâye. Bu romanesk hikâyeden akılda tutulması gereken, bütün bu olayları yaşamak zorunda kaldığı için, sonradan İslamiyet'i benimseyen ve Osman adını alan oğul Vladimir'in babasına duyduğu büyük nefrettir. Ana ve oğulun bu nefreti, 19 yüzyılda Levanten hayat tarzı üzerine bize bilgi veren ender eserlerden olan değişik bir kitabı yazmalarına neden oldu."

İkinci Madam Millingen'in seçimi, sosyal merdivende tırmanma stratejisine çok daha uygundu: Zafira Pitsipiou, Eurydice Aristarchi'nin kız kardeşi ve Fenerli bir Rum ailenin kızıydı. Aristarchiler, Fener'in en güçlü banker ve politikacı ailelerindendi. Eurydice Aristarchi, patriklikte yüksek mevkiye sahip Nicolas Aristarchi'nin geliniydi, politikaya bulaştı ve İngiliz elçisi Henry Bulwer Lyttonla ilişkisi Osmanlı başkentindeki züppe çevrelerin diline düştü; öyle ki, yetkililer elçi aleyhine sınır dışı etme kararı almak zorunda kaldılar.

Millingen'in Adele La Fontaine'le evliliği, 1850'de, yani La Fontainelerin İngiliz vatandaşlığına geçmelerinden yirmi yılı aşkın bir süre geçtikten sonra gerçekleşti. 19. yüzyıl başında artık La Fontaineler Osmanlı topraklarında kök salmış bulunmaktadırlar. İngiltere'den ayağının tozuyla gelen Millingen'den farklı olarak eşlerini Türkiye'deki Avrupalılar arasından seçmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Köksüz biri olan Millingen ise ilk zevcelerini İstanbul'un Hıristiyan azınlıkları arasından seçti. İlerde göreceğimiz gibi, tersi çok geçerli değildi yani Fenerli bankerler Frenklerle evlilik bağları oluşturmaya pek hevesli değildirler.

Fenerli Hikâyeleri

Société Générale de l'Empire Ottoman şirketinin yönetim kurulunun hepsi Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerine mensup kişilerden oluşmaktadır. İstanbullu Rumlar hâkim unsurdur. Yönetim kurulunun dokuz üyesinden altısı Fenerli Rum'dur. Ancak, yıl 1881'dir ve Fenerlilerin Eflak ya da Buğdan'da *hospodar*[12] oldukları şanlı dönemleri 1821'den beri kapanmıştır. 19 yüzyılın ikinci yarısında yükselen Rum sarraflar, tüccarlar zirveye tırmanan yeni bir kuşak oluşturmaktadırlar. Zaten artık Fener'de oturmak-

tan vazgeçmiş, Galata'ya, Pera'ya taşınmışlardır, orada yerleşip orada çalışmaktadırlar. Ünlü "Galata bankerleri" tabiri de buradan kaynaklanmıştır. Malî/ticarî ittifaklar ve evlilik bağlarının sağladığı ittifaklar peşinde olan, birbirini tamamlayan iki farklı stratejinin kökeninde iki güçlü aile bulunmaktadır: Zarifîler ve Baltazziler. Bu iki eksenin etrafında, mali güçleri bakımından daha az önemli bir dizi Rum banker sülalesinin örgütlendiği görülmektedir: Eugénidiler, Psychiariler, Negroponteler, Vlastolar v.b. Adları 1881'de İstanbul'un bankacılık yönetiminde yer alan bütün bu ailelerin Zarifîler ve Baltazziler ile çeşitli akrabalık ilişkileri vardır. Paşalimanı'nda bağları olan Zarifîlerle başlayalım: 18. yüzyılda şarap ticareti işine girmiş, önce Boğaz'da Arnavutköy'e, sonra da Haliç'te Fener'e yerleşmişlerdir. Zafiropulo-Zarifî firmasının kurucusu Yorgo (Georges) Zarifi bir Zafiropulo olan Eleni (Hélène) ile evlidir. Abdülhamit'in bankerlerinden biridir ve ölümüne kadar Osmanlı maliyesinde önemli bir rol oynamıştır. 1854'te Kırım Savaşı sırasında İngiliz-Fransız donanmasının kömür ihtiyacını Zarifî-Zafiropulo bankası karşılamıştır. 1857'de Ereğli'deki linyit madeninin işletmesini aynı banka üstlenir. 1880'de Türkiye'nin damga resmi, alkollü içkiler, balıkçılık vergileri gibi birçok gelir kaynağı üzerindeki iltizam hakkını başka Galatalı bankerlerle birlikte bu banka almıştır.[13]

Yorgo Zarifî'nin, Société Générale Ottomane şirketinin yönetim kurulunda, oğlu Leonidas'ın yanı sıra ölünceye kadar görev yaptığı anlaşılıyor. Ayrıca, özellikle Berlin Kongresi sırasında Yunanistan ve büyük güçler nezdinde gizli ve gayrı resmi temaslar yürüterek diplomatik bir rol de oynamıştır.

Zarifiler, 1881 yıllığının "banka" alt başlığında ezici bir yere sahiptirler. Baba ve oğul Zarifiler, Yorgo ve Leonides, Baltazzilerin, Kont Camondo'nun, Zografos'un ve Ralli'nin yanı sıra, Société Générale de l'Empire Ottoman'ın yönetim kurulunda yer alırlar. Baba, Yorgo, yönetim kurulu başkanıdır. Yönetim kurulunun diğer üyeleri arasında, oğlu Leonidas'ın yanı sıra, Yorgo'nun iki kızından biriyle, Sofia ile evlenen, damadı Ulysse Negroponte de vardır. Société Générale'in baş denetçisi de Yorgo Zarifî'nin öbür kızı Thérèse ile evlenen öteki damadı, Antoine Vlasto'dur (bkz. Tablo I).

Vlastolar, 19. yüzyılda karşımıza Romanya'da bankacı, Londra'da armatör, ABD'de işadamı olarak çıkarlar. Ancak, Zarifilerle akrabalık ilişkisine bu sülalelerden hangisinin girdiğini tespit etmemiz mümkün olamadı.

Negropontelere gelince; Sakız adası arkontoslarından yani Rum yöneticiler soyundan gelen bu aile, 19. yüzyılda Fenerli iki banker aileyle, Baltazziler ve Zarifilerle akrabalık bağı kurmuştur. Romanya'da büyük bir toprak ağası olan Ulysse (1832-1914), Sofia Zarifi ile erkek kardeşi Theodore Negroponte de (1831-1891) Marsilya'da Maria Baltazzi ile evlenir.

Yorgo Zarifi/Eleni Zafiropulo çiftinin kız ve erkek çocuklarının evlilik stratejileri incelendiğinde, her iki kızın da bankerlerle (ya da Negroponteler gibi bankerlerle evlilik stratejisi güden ailelerden kişilerle) evlendikleri görülmektedir.

Sakız kökenli ve gene arkontos olduğunu iddia eden bir başka ailenin daha Zarifilerle yolları kesişir. Bu, Rodocanachi ailesidir. Fanny Rodocanchi, Leonidas'ın erkek kardeşi Perikles ile evlenir. Perikles de Zarifilerin Marsilya'ya giderek orada Zarifi ve Oğulları firmasını kuran ferdidir. 1881 yıllığında Düyun-u Umumiye'nin Aydın bürosunda denetçi olan bir Rodocanichi'ye rastlıyoruz.

Leonidas Zarifi'ye gelince, o, karısını banker dünyasından seçmiş olmasa da –karısı Frosso'nun evlenmeden önceki adı Nicopoulo'dur ve bankacılık camiasında bu isme rastlanılmamaktadır– kızı Eleni'yi 1905'te Etienne Eugenidi ile evlendirecektir (bkz. Tablo II). Etienne ise, Société Ottomane de Change et de Valeur'ün yöneticisi olan Eustache Eugenidi'nin oğludur. Ayrıca, Eustache'ın erkek kardeşi Demeter de bu bankanın yöneticisidir. Bankanın kendisi de 1872'de kurulmuştur ve yönetim kurulunda Hıristiyan azınlıklarla "Frenk"leri yan yana barındıran tek banka olarak gözükmektedir. Bu yönetim kurulunun Frenk üyesi La Fontaine kardeşlerden biridir. Eugénidilerin ikili bir evlilik stratejisi uygulamış oldukları görülüyor. Stratejilerinin bir ekseni bankacılarla diğeri ise diplomatlar, parlamenterlerle aile bağları kurmaya yönelik: Société Ottomane de Change et de Valeur'ün yöneticisi Eustache'ın altı çocuğundan ikisi bankerlerle evlenmiş, özel olarak da Zarifi-Zafiropulolarla ittifak kurmuşlardır. Henriette Eugenidi, Demeter Zafiropulo ile, Etienne Eugénidi de, yukarda belirttiği-

miz gibi, Eleni Zarifi ile evlenmiştir (bkz. Tablo I ve II). Etienne ve Eleni'nin kızları ise, ilk evliliğini bir Zarifi (Stefanos, 1925) ile yapar ve dul kalınca da 1946'da bir Zafiropoulo ile evlenir. Görüldüğü gibi Eugénidiler, sonuna kadar Zarifi-Zafiropoulo kartını oynamış bir ailedir. Eustache Eugenidi'nin diğer iki kızı kocalarını Yunanistan'dan seçecek, birisi bir milletvekili, diğeri de bir elçiyle evlenecektir.

Tekrar Zarifilere dönülecek olursa yaptıkları evlilik akitleri yoluyla eşlerini Fener cemaatinden, tercihen bankacılar arasından seçmiş bir aile oldukları görülür. Bu, hem birinci kuşak için (Zarifi-Zafiropoulo bankasının kurucusu Yorgo'nun kızları ve oğulları), hem Fransa'ya yerleşen Perikles kolu için geçerlidir. Gerçekten de, Perikles'in torunlarından üçü eşlerini soylarını Zarifiler ile birleştirmiş olan Fener ve bankacılık kökenli ailelerden seçmişlerdir. Örneğin, Perikles'in torunu Stéphane, Maria Eugénidi ile evlenmiştir. Perikles'in diğer bir torunu Hélène, Padely Vlasto'nun karısı olur. Gene Perikles'in torunlarından Georges-Michel Zarifi'ye gelince, o daha alasını yapar ve Perikles'in torununun kızı olan Angélique-Hélène ile hayatını birleştirir. Fransa'ya yerleşen bu kol, evlilikte seçimlerini ailenin az çok yakın kuzenlerinden oluşan bir dünyayla sınırlamış gibi görünmektedir. Göç etmiş bir aile durumunda bu sınırlamayı kendini koruma, sülaleyi sürdürme stratejisi olarak okumak mümkün.

Bu sırada İstanbul'da, Deutsche Orient Bank kurulmuştu (1904). Leonidas Zarifi yönetim kurulunda Osmanlı çıkarlarını temsil etmekteydi. Nihayet, Balkan savaşlarının başlamasından az önce, Galata bankerleri, başta Zarifi-Zafiroloupo aileleri olmak üzere, Berlin-İstanbul-Bağdat demiryolunu finanse etmek üzere Baron Hirsch ile ortaklık kurmaktaydılar.

Sakız adasından gelen, 1821'den sonra İzmir'in büyük tüccar ailelerinden biri olmuş Baltazzi ailesi de, 18. yüzyılın güçlü sarrafı Yanni Scanavi'nin ortağı Théodor Baltazzi sayesinde sivrilmişti. Théodor'un oğulları Banque Sina de Vienne ile ortak olmuş, 1840larda babalarının servetini ikiye katlamışlardı. Altı Rumeli vilayetinin vergilerini toplama karşılığında altı buçuk milyon kuruş ödemekteydiler. 1855'te Rothschildlere rakip safta yer alıp Osmanlı Bankası'nın kuruluşunda İngilizlerle ortak oldular.[14] Galata köprüsünün geçiş ücretlerini de onlar topluyorlardı. Spiridion ve Epaminon-

das Baltazzi kardeşler, birçok Avusturya devlet borçlanmasını finanse etmişlerdir. Bunun yanı sıra İstanbul'daki Avusturya Lisesi'nin kuruluşunu desteklediler. Avusturya, İstanbul'daki elçisi Prokesch vasıtasıyla bu aileyi himaye eden güçtü. Bu himayeden en çok yararlanan kardeşin, 1881'de Société Générale de l'Empire Ottoman'ın yönetim kurulunda yer alan Aristide Baltazzi olduğu anlaşılıyor. Aristide, Viyana'da bir Stockau kontesiyle evlidir.

1885'te Viyanalılar tarafından pek uygun görülmeyen bu evlilik gene de, "Baltazziler orta sınıftan geldiği halde sosyetenin kabul edip bağrına bastığı ailelerdendir ve Aristide Baltazzi atçılıkla uğraştığı için" sineye çekilmiştir "bilindiği gibi at aristokratik bir hayvan olduğundan sahibini soylu kılar."[15] Aristide Baltazzi'nin Avusturya'da kurduğu hara, Orta Avrupa'nın en iyilerinden biri olarak anılmaktaydı. Avusturya'da yerleşen kol, aristokrasiyle bütünleşecek, Viyana'nın monden dünyasına karışacak, ama dramlar da yaşayacaktı. Nitekim Vetsera Baronesi, Mayerling trajedisinin[16] kahramanı olan Marie Vetsera'nın annesi de bir Baltazzi idi.

Diplomasi dünyasıyla ilişkileri ailenin önde gelen kozlarından biri olmuş gibi görünüyor. Baltazzilerin sonuna kadar kullandıkları Avusturya kartının (konsolosluk himayesi, evlilik, bağış, mesenlik v.b.) yanı sıra, Aristide, Epaminodos ve Spiridion'un erkek kardeşlerinden biri, Xenophon adlı olanı bir diplomattır ve Osmanlı İmparatorluğu'nu ABD'de temsil etmiştir. Ayrıca, üç kız kardeşinden ikisi kocalarını, dönemin en güçlü Fenerli politikacıları arasından seçmişlerdir. Marie Baltazzi (1837-1888) Londra'nın 1854'ten sonra İstanbul'daki başkonsolosu olan Antoine Psychiari ile evlidir. Bu evliliğin gerçekleşmesinde bankacılık stratejisinin rolü olmuştur. Antoine Psychiari'nin erkek kardeşi Nicolas, Aristide Baltazzi'nin de yer aldığı Société Générale'in yönetim kurulu sekreteridir. Öte yandan bu iki Psychiari'nin kız kardeşleri olan Chariclée, Stéphanos Zafiropoulo'nun karısıdır, dolayısıyla Yorgo Zarifi'nin de görümcesidir. Stephanos'un Yorgo Zarifi ile evlenen Eleni Zafiropulo'nun erkek kardeşi olduğunun bir kez daha altını çizelim. Marie Baltazzi'nin kız kardeşi Aspasya ise, Doğu Rumeli genel valisi olan Alexandre Vogoridi (1823-1910) ile evlenir. Bu görev, Eflak Buğdan prensleri olarak Babıâli'yi temsil eden Fenerlilerin şaşaalı döneminin bir ölçüde devamıdır. Aleko Paşa Vogoridi, Osmanlıla-

rın hizmetindeki böyle bir politikacı-diplomat aileye mensuptur. Ayrıca, kız kardeşi de İmparatorluğu Londra'da temsil eden, Türkiye Rum'u güçlü bir başka diplomatın, Constantin Musurus'un eşidir.[17]

Demek ki, Baltazzi sülalesinin, aynı cemaatten Zarifiler gibi bankacı bir sülaleyle mukayese edildiğinde politik-diplomatik ekseni çok daha belirgin bir strateji uygulamış olduğu ortaya çıkar. Bu strateji onların saraya yakın Avrupa sosyetesiyle bütünleşmesini sağlamıştır. Ancak, malvarlığının neredeyse tamamını yüzyıl sona ermeden Viyana'ya ve Atina'ya nakletmiş olan bu aile için de, Fenerlilerle evlenmek, Viyanalı bir aristokratla evlenen Aristide Baltazzi'ninki gibi birkaç sıra dışı evliliğin saptırmadığı temel çizgiyi oluşturmuştur. Bu çevrede kuzenlerin birbirleriyle evlenmesi de oldukça sık görülen bir uygulama olarak karşımıza çıkar. Nitekim Marie (Psychiari) ve Aspasya'nın (Vogoridi) –ki her ikisini de yukarıda zikrettik– erkek kardeşleri olan Spiridion Baltazzi'nin çocukları da sonradan Psychiari ailesinden bir kız ve Vogoridi ailesinden bir erkek çocukla evleneceklerdi.

Baltazziler, finans imparatorluklarını kurduktan sonra Avrupa'da yerleşmek üzere Türkiye'yi terk eden ve bu ülkede İstanbul'daki işlerinin meyvelerini toplamak üzere bir iki temsilci bırakan bankacıların en çarpıcı örneklerindendir. Bu yazıda ele alınan Rum Ortodoks ailelerin büyük çoğunluğu hayatlarını Paris, Marsilya, Lozan gibi şehirlerde bitirdi. Bu, Osmanlı toprakları dışında bir yere yerleşme eğilimini ne ekonomik ne de politik genellemelerle açıklamak mümkündür. Batılı hayat tarzını benimseme, Avrupa sosyetesinin debdebesine ve statüsüne öykünme, Doğu'dan kopma arzusu, hayali bir kimlik peşinde koşma... Bütün bunlar da İstanbul Rumlarının büyük Fransız burjuvalarına ya da Avusturya aristokratlarına dönüşmesine yol açan dürtülerdir. Kanımca, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından çok önce yaşanan bu iradi göçün motoru burada aranmalıdır. Aynı şekilde, İstanbullu bir Yahudi bankacı ailesi olan Camondolar da, finans/gayrı menkul temelli imparatorluklarını kurar kurmaz, 1868'den itibaren, Paris ışıklarının, Avrupa başkentlerindeki monden hayatın çekimine karşı koymamışlardır.

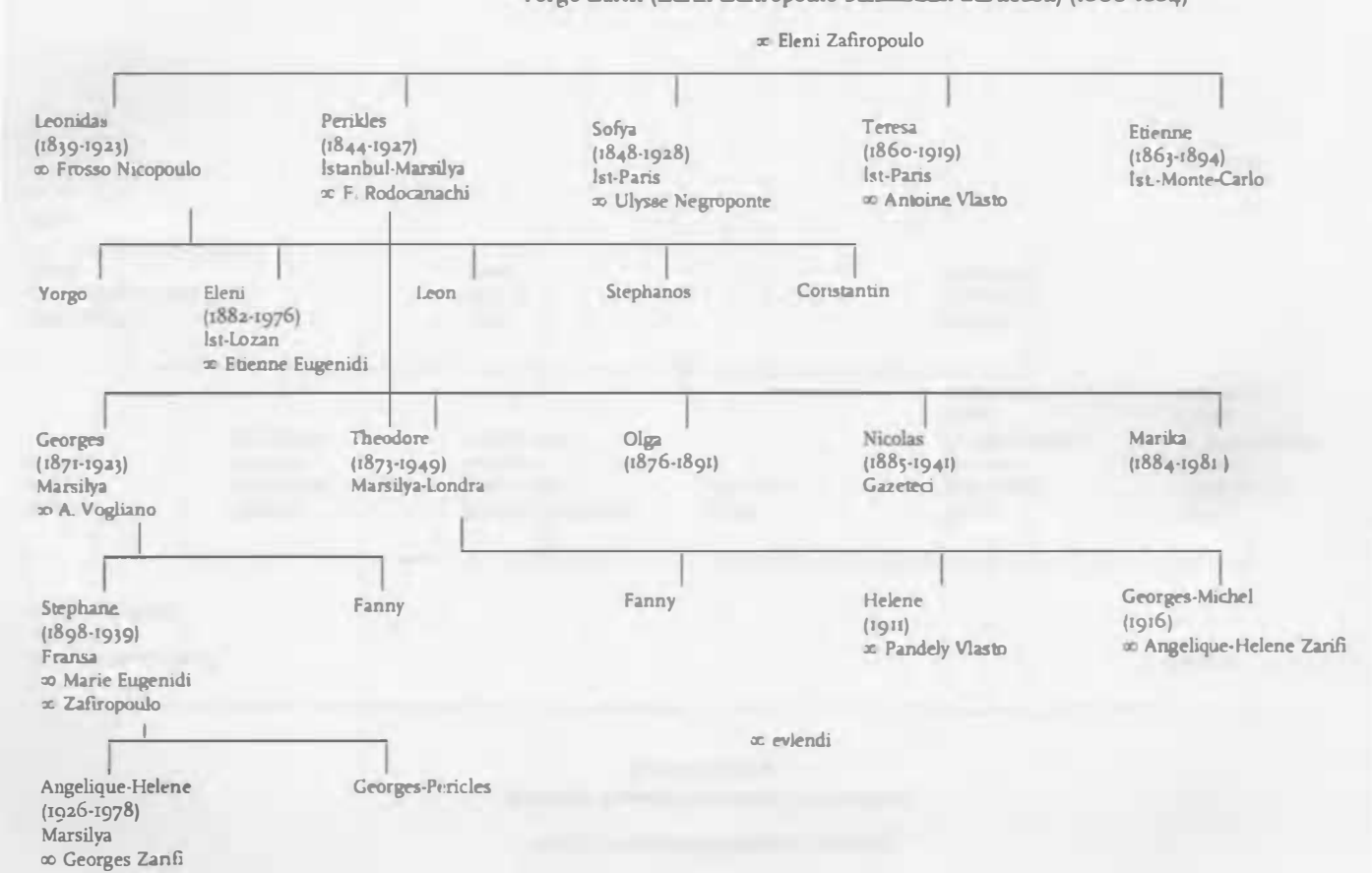
Osmanlı azınlıklarının tersine, "Frenkler" ise, Whitehallların ya da başka İngiliz ailelerin örneğinde görüldüğü gibi, İstanbul ya da İzmir'deki

şubelerini kapatmak için 1930'lu yıllara kadar, hatta daha geç tarihlere kadar bekleyeceklerdir. Anlaşılan, Levanten topluluğunun bu iki kolunu harekete geçiren "aciliyet" duygusu, bankacı geleneğini paylaşan kolla dragoman silsilesinden gelenler tarafından aynı şiddette hissedilmemiştir.

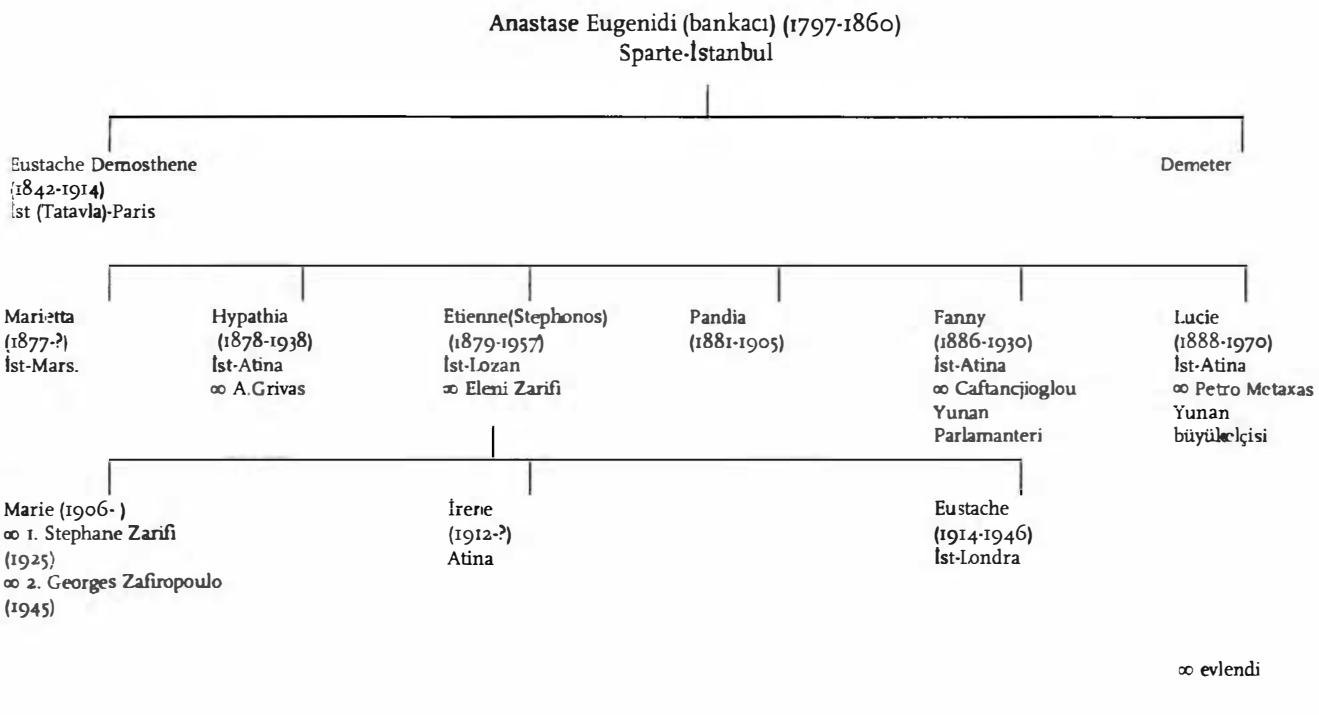
Notlar

1 C. Morawitz, *Les financiers de la Turquie*, Paris, 1902.
2 A. Du Velay, *Histoire des finances de la Turquie*, Paris 1909.
3 Osman Bey, *Les Anglais en Orient, 1830-1876*, ed. Leroux, Paris, 1877, s. 55.
4 Levanten cemaatin oluşumuyla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Nora Şeni, "19 Yüzyıl Seyahatnameleri Işığında İstanbul Levantenleri," bu kitapta bkz. s. 153-163.
5 *L'Indicateur ottoman, Annuaire-Almanach du Commerce*, Istanbul, 1881.
6 B.Gille, *La Banque en France au XIXè siècle*, Droz, Cenevre-Paris, 1970.
7 Bkz. *Le journal d'Antoine Gallant pendant son sejour à Constantinople 1627-1673*, ed. Leroux, Paris, 1881.
8 W.A Maltass ile La Fontaine'in evlenmiş olduğu Maltass ailesinden kadın arasındaki akrabalık ilişkisini açığa çıkarabilmiş değilim.
9 Bkz. *Encyclopedie Biographique de Turquie*, 1929, Istanbul, s. 540.
10 Osman Bey, *age*, s. 56.
11 Mme Kibrzili-Mehmet Paşa (Marie Dejean) *Thirty years in the harem or the autobiography of Melek Hanım*, 1872, Osman Bey, *Les Anglais... age.*
12 Babıâli'nin Eflak Boğdan'a tayin ettiği "valilerin" ismi
13 Bkz. M.D. Sturdza, *Grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople*, Paris, 1983.
14 B.Gille, *Histoire de la Miason Rothschild, I*, Paris, 1965, ss. 262, 294.
15 Paul Vassili, *La Société de Vienne*, Paris,1885, s. 443.
16 Maria Alexandrine Von Vetsera "*Mayerling faciasi*" diye bilinen "saraysal bir sevda" trajedisinin kahramanıdır. Avusturya tahtının varisi, Habsburg arşidükü Rudolf'la yaşadıkları aşka rağmen evlenmelerine imkân olmadığından Mayerling malikânesinde birlikte intihar ederler (1888). Bu olay yüzyıl sonu Avrupa kamuoyunu oldukça meşgul edecektir.
17 Sinan Kuneralp, "Constantin Musurus," *Belleten*, Ankara, 1973.

Tablo 1. Zarifi Ailesinin Soy Ağacı



Tablo II. Eugénidi Ailesinin Soyağacı



HİSTERİSİZ BİR İSTANBUL. ARA GÜLER'İN FOTOĞRAFI*

"Niépce! Önünde eğiliyorum Ey büyük Nikephoros. Her ne kadar Daguerre[1] idiyse de Pandora'nın kutusunu açıp, bitmeyen klik-klakları, sönmeyen flaşları ve fotoğraf rulolarını serbest bırakan, sensin Ey yüce Anarch, —Titan Epimete'nin yaptığı gibi— sürekli ileriyi görme yeteneğini, bakışı hafızaya, gerçeği sonsuza dönüştürme kabiliyetini, yani ölümsüzlüğü tanrılardan çalıp insanlığa armağan eden! Neredesin şimdi, ey ileriyi gören dev, ey film şeritlerinin Prometheus'u! Tanrılar seni cezalandırdıysa, yukarıda, Alp'lerde bir yerde, bir direğe zincirlenmişsen, akbabanın teki bağırsaklarını didikleyip duruyorsa, teselli bulasın. İşte sana son haber: tanrılar öldü, ama fotoğraf hâlâ yaşıyor. Olympos mu? O artık bir fotoğraf makinesi markasından başka bir şey değil."

SALMAN RUSHDIE,
The Ground Beneath Her Feet.

"İlginç bir fotoğraf çekmek kolaydı, iyi bir fotoğraf çekmek ise hemen hemen imkânsızdı. Şehir kıpır kıpırdı, bir an dönüp bakmak için toparlanıyor, sonra kayıtsızca sırtını çevirip gidiyordu. Bir yandan bana her şeyi gösteriyor, diğer yandan hiçbir şey söylemiyordu. Makinemi nereye çevirsem —bunu gördün mü?– diyordu şehir, ama bana dokunacak bir şey gördüğümü sandığımda genellikle o nesne çok aşırı duruyordu: her şey fazla boyalı, fazla grotesk, fazla tipikti. Şehir ekspresyonist idi. Haykırıyordu, ama yüzünde maske vardı."[2]

Daha iyi saklanabilmek için bakışları üzerinde toplayan bu şehir, Salman Rushdie'nin Bombay'ıdır. Doğduğu bu kentin fotoğrafını çekmek zor gelmektedir ona. İşte bu zorluk hakkında Rushdie'nin yazdıkları, kanımca İstanbul için de aynen geçerlidir. Minareleri ve kubbeleriyle, dolam-

* "Istanbul sans hystérie. La photographie de Ara Güler," II. Forum Internazionale di Studi "de cittá del Mediterroneo. Università degli studi Mediterranea" di Reggio di Calabria, ed. Jason, 2001.

başlı sokakları, yokuşları, alacalı bulacalı kalabalıklarıyla, 16. yüzyıldan beri batılı seyyahların tasvir konusu, oryantalist resim ve edebiyatının motif-deposu/"ilham kaynağı" olmuş bu diyarın fotoğrafını bugün çekmek nasıl, hangi koşullarda mümkün olabilir? Théophile Gauthierlerin, Pierre Lotilerin, romantik oryantalizmi beslemiş nice yazarın gelip geçmiş olduğu bir kenttir bu. Fransız oryantalist resminin üstadı Jean-Léon Gérome İstanbul'a hiç uğramadıysa da, öğrencisi, Osman Hamdi kendi tablolarında oryantalist hassasiyetin standart motiflerini işlemekten geri kalmadı.[3] Ancak sanat eleştirmenleri 19. yüzyılın ortalarından itibaren bu basit pitoreskin ucuzluğunu sergilemeye başladılar: "Bu tür tablolarda Türkler ve Şark üzerindeki fanteziler daima ön plana geçiyor(...) Bir nargile, üç-beş çubuk ve az çok otantik bir Cezayir kumaşı parçasıyla, herkes kendi köşesinde Doğu'yu ve rengi işlemeye başladı. Zaten, iki fırça darbesiyle, bolluğuyla bütün vücut biçimlerini yutan o fantastik kıyafetleri çiziktirivermek o kadar da kolay ki..."[4]

Muhayyileler içinde böyle bir yer işgal etmiş bir kentin fotoğrafı nasıl çekilir? Zihne kayıtlı —*zihinde artık zaten var olan*— imgelerin, yani romantik oryantalizmin retinaya işlediği bu şablonların etkisini taşımayan enstantaneler, resimler nasıl üretilir? Fotoğraftan istenen de bu değil midir; muhayyilede — bilinçli ya da bilinçsizce— zaten var olan taslak görüntülere gerçeğin inandırıcılığını vermek? İstanbul hakkında bildiğimizi varsaydıklarımıza hangi mesafede durmalıyız ki çektiğimiz fotoğraf zihnimizde kurduklarımıza *yeterince yakın*, yani çağrışımlar yaratabilecek kadar yakın ve *yeterince uzak*, yani şaşırtabilecek kadar da *uzak* olsun? Ancak şunu da göz önünde tutmak gerek; bir İstanbul fotoğrafının etkisini çürütecek tek tehlike *egzotizm* değildir, şehrin *teşhirciliği*, bakışların odağı olabilecek şekilde sergilenen sahneler de "iyi bir fotoğraf" için bir başka ve esaslı tehdittir. Şehrin histerisi budur. Bunun fotoğraf için tehdit olduğunu söyler Rushdie. Bombay hakkındaki şikâyeti bu; kentten gelen "şunu gördün mü, buna da baktın mı" uyarısı, "bana baksana" talebi. İstanbul da bunu fısıldamaz mı?

– "Hayran kal bana, denizin beni bölen, Boğaz denen bu mavi sel karşısında heyecanlan, coş! Haliç'in kıvrımlarına mest ol!"

– Sal *pathos*'unu, şu eski, loş, sinelerinde küçücük hayatlar barındıran ahşap evlerimin mükemmel mimarisini seyret ve kaptır hüznüne!

– Şu cumbaların, komşusuna elini uzatmanın, kayıp bir insanlığın, bir yaşam biçiminin, bir gönül cömertliğinin yansıması olduğunu düşle, hayal et!

Yani, sadece histeri değil bir de *nostalji*! Kayıp, hayali bir *altın çağ* özlemi. İşte, İstanbul fotoğraflarını sinsice tehdit eden tehlikelerden biri de bu. Ama nostalji bir fotoğrafa nasıl zarar verebilir ki? Fotoğrafın var oluş nedeni nostalji değil midir?

Olmayabilir.

Roland Barthes, fotoğrafta "Proust"vari hiçbir şey yoktur" der. Fotoğrafın "yarattığı etki (...) (zamanla, mesafeyle) yok olmuş olanı yeniden kurmak değil, resimde gördüğüm şeyin gerçekten var olmuş olduğunu kanıtlamaktır."[5] Ve devam eder: "Fotoğraf (ille de) *artık var olmayanı* söylemez, sadece ve kesin olarak *var olmuş olanı* anlatır. Bu ince ayrım son derece önemlidir. Bir fotoğraf karşısında bilinç mutlaka anılara götüren nostalji yoluna sapmak zorunda değildir ama muhakkak "kesin emin olma" (*certitude*) duygusuna — resimde görülen gerçeğin bir an var olmuş olduğundan emin olma duygusuna— yöneltir. (...) Bu emin olma duygusunu bana hiçbir yazı veremez. Dilin talihsizliği (belki de şehveti) de budur, kendi gerçekliğini kanıtlayamamasıdır (...). Önemli olan, fotoğrafın saptama gücüne sahip olması ve fotoğrafın bu saptamayı gösterdiği nesne üzerinden değil, zaman üzerinden gerçekleştirmesidir. Fenomenolojik açıdan bakıldığında, fotoğrafın doğrulama gücü, temsil etme gücünden daha önemlidir."[6] Bu güce Barthes otantifikasyon (*authentification*) gücü der. Fotoğrafın büyüsünü yaratan, geçmişteki tatları ve kaybolmuş kokuları çağrıştırma kabiliyeti değil, gösterdiği o geçmiş realitenin bir ara var olmuş olduğuna getirdiği ispat, şüphe duyulmayacak bir şekilde inandırabilme kabiliyetidir (*certitude*).

Japonların bakış açısı ise Barthes'ın bu görüşüne, fotoğrafın etkisini ve şiddetini otantifikasyon kabiliyetine dayandıran bu analizine ters düşer. Japoncada fotoğraf sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan *şasben* kelimesi "gerçeği dönüştürmek" anlamına gelir. Dolayısıyla burada söz konusu olan fotoğrafın "geçmiş gerçeğin var olmuş olduğuna dair ikna edici kabiliyeti" değil, "temsil etme" yeteneğidir. 19. yüzyıl Çin portre tablolarından türeyen *şasben* sözcüğü, 1854'te Japonya'ya *daguerreotype*'lerin girmesinden sonra yaygınlaşır. *Şasben*, "Japon fotoğrafçılığını bugün bile büyük ölçüde niteleyen bir özel-

liği ifade eder: bir motifin mükemmel bir doğallıkla yeniden üretilmesi karşısında duyulan derin hayranlığı dile getirir."[7] Ancak Barthes'ı büyüleyen bu "gerçeği yeniden üretme, mükemmel bir şekilde temsil etme kabiliyeti" değil, fotoğrafın "saptama/ispat etme gücü"dür (*authentification*). Ara Güler'in bazı İstanbul resimlerinin karşısındaki heyecanımın kökenindeki de duyduğum "evet bu var oldu ve de aynen böyle var oldu" hissini yaratma kabiliyeti, tanıma (*reconnaissance*) ve tamamen emin olma duygusunu (*certitude*) verme becerisi.

Ara Güler fotoğrafının beni etkilemesi bu otantifikasyon/doğrulama etkisini muhafaza edebilmiş olmasına bağlı. Bunu, objektifine hapsettiği anın ve durumun mutlak özgünlüğünü koruyarak başarıyor. Bunda başarılı olabilmesi için nostaljinin homojenleştirici, düzleştirici etkisine direnebilmiş, fotoğrafı geçmiş dönemin tek rengine boyayan çekimine kapılmamış olması gerekiyordu. Hem bunu başardı, hem de kendini *egzotizm*den, 19. yüzyıl Avrupalı sanatçılarının taşıdığı şekliyle "oryantal" estetiğin motiflerinden, eğilimlerinden korumayı bildi. İstanbul'a, İstanbullulara şarkiyatçı gözüyle bakmamayı bildi. İstanbul'un ekspresyonizmine karşı durabildi, renk cümbüşüne, nesnelerin çeşitliliğine, bolluğuna, şehrin kendini teşhir eden, bakışı davet eden, duyularda hezeyan yaratan, şaşırtan, empati, hayranlık, merak uyandıran motiflerinin atraksiyonuna karşı koyabildi. İstanbul fotoğraflarını tehdit eden "kolaylıklar"a kaymadı, tehlikeleri gördü. "Tehlike"den kastım ne? Fotoğrafın anlamsızlaşmasından, yabancılaşma tuzağına düşülmesinden ve kentin *histerisine*, teşhirciliğine, teslim olmaktan söz ediyorum. Ara Güler İstanbul'un tuhaflıklarını büyük bir ustalıkla savuşturmayı başarıyor. Burada sorulması gereken soru şu: içinde doğmuş olduğu bu kente hangi mesafede durarak, ne kadar uzaklıktan bakarak başarmaktadır bunu? İkinci sorumu da şöyle ifade etmem mümkün: benim de doğduğum şehir olan İstanbul hakkında bana neyi göstermiş, benden neyi saklamıştır ki bu fotoğraflar beni böylesine karşılarında alıkoysun, meşgul etsin.

Bu sorulara cevap aramadan önce belki Ara Güler'in hikâyesine kısaca bir göz atmakta yarar var. 1928'de, Ermeni cemaatinden hali-vakti yerinde İstanbullu bir ailede doğmuş olduğunu biliyoruz. Henüz on beşindeyken babası Dacat Bey'in ona 35 mm'lik küçük bir film makinesi, bir kamera hediye etmiş olduğu da Ara Güler efsanesinin söylemlerinden.[8] Kış mevsimini Pan-

galtı'da, Mihitaryan Lisesi'nde, yazları İstanbul'un sayfiye mevkilerinde, Suadiye'de ya da Adalar'da geçiren Ara'nın gençliği sırasında bu kamerayı elinden eksik etmediği ve montaj odalarından çıkmadığı tevatür edilir. Yaşam tarzı İstanbul'un orta ve üst tabakalarının 1940-50 yıllarındaki tamamen batılılaşmış hayat tarzıdır. Ergenlik çağı biterken içinde Türk yazarlarının, dramaturglarının, sanatçılarının bulunduğu bir çevrenin mensubudur Ara. 1947'de yani 19 yaşındayken "*Yeni İstanbul*" gazetesi için çalışmaya başlar. "*Paris Match*," "*Stern*," "*Life*" gibi dergilere iş yapar. Ellili yıllarda, İstanbul'da *Maya Galerisi* fotoğrafçılık üzerine uzmanlaşırken, aralarında Ara Güler'in de bulunduğu pek çok sanatçının eserlerini sergiler. Avrupa'da Picasso ve Salvatore Dali ile yaptığı röportajlarla gerçek bir şöhrete kavuşur. 1958'de *Anatolie Inconnue* (Bilinmeyen Anadolu) başlıklı röportajıyla ilk uluslararası ödülünü alır. 1961'de İngiltere'de "*Photographe Etoile*" (Yıldız fotoğrafçı), Almanya'da "*Master of Leica*" ödüllerine lâyık görülür. 1968 ise, dünyaca benimsendiği yıldır: dünyanın en iyi on fotoğrafçısı arasında gösterilen Güler'in fotoğrafları artık New York'ta, *Modern Art Gallery*'de sergilenmektedir. Türkiye'nin bir numaralı "gözü" memleketindeki genç sanatçıları, sinemacıları destekler. Avrupa'da fotoğraf albümleri yayınlanmaya devam ediyor. Çalışmalarıyla Roma döneminden kalma Afrodisias kenti harabelerinin ve Anadolu'nun güneydoğusunda, Nemrut Dağının zirvesinde bulunan, Commagène Krallığından kalma Antiochos'un mezarının tanınmasına katkıda bulunur.

Güler, 1850'lerde İstanbul'daki en önemli fotoğraf stüdyolarından birini kuran *Abdullah Biraderler* gibi Osmanlı Ermeni fotoğrafçılarının yarattığı parlak bir geleneğin de varisidir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, İstanbul'da fotoğraf stüdyolarının sayısında şaşırtıcı bir patlama yaşandığını, bu hareketin önde gelen simalarından –Abdullah Biraderler'in yanı sıra– *Photo Phebus*'ün sahibi Bogos Tarkulyan'm, Sébah-Joaillier'nin sahibi Pascal Sébah'ın bulunduğunu unutmamak gerekir. Levanten, Rum ve Ermeni fotoğrafçılar hem sarayda sultana, –ve aralarında İmparatoriçe Eugénie'nin de bulunduğu hatırlı misafirlere– hem de Mısır hidivine başarıyla hizmet vermişlerdir. Kahire'de, Avrupa şehirlerinde şubeler açmışlardır. Fotoğrafçılığın Müslüman Türklerin de sivrildiği bir meslek haline gelmesi için Cumhuriyet'in ilanını beklemek gerekecektir.[9]

Simdi tekrar İstanbul'a ve İstanbul fotoğrafının virtüozuna dönelim. Zor bir şehirdir söz konusu olan, bu şüphe götürmez; fazlasıyla pitoresktir, enerji doludur, kıpır kıpır ve huzursuzdur, sabırsızdır, telâşlıdır, mızrak türü uzattığı minareleriyle gökyüzüne kafa tutar, ya da kendi içine, kubbelerinin kuytusuna gömülür, küser. Ama Ara Güler bu tuzaklara düşmez. O görülecek özel bir şey yokmuş gibi yapar, daha doğrusu özel bir şey göstermeye niyetli değilmiş gibi davranır. İşte bu yazının ana savı da bu olabilir: Güler'in İstanbul fotoğrafları, "görülecek olağanüstü bir şey" olmadığı izlenimini uyandırabildiği ölçüde tekrar tekrar bakma isteği yaratırlar.

Bu mekanizma sadece İstanbul fotoğrafları için değil, belki tüm fotoğraflar için geçerlidir. Neden o anda, neden o açıdan, neyi göstermek, neyi yakalamak üzere çekildiği hemen anlaşılmadığı sürece bir fotoğraf seyirciyi durdurur, şaşırtır, alıkoyar. Jean-Luc Godard o ünlü cümlesini telaffuz ederken tam da bunu kasteder: "Bu doğru bir görüntü değildir, sadece bir görüntüdür!" (*Ce n'est pas une image juste, c'est juste une image*")[10] Fotoğrafçı objektifinin ardında yok olmayı bilebildiği ölçüde, niyeti belirsiz, muğlak kalabildiği sürece çektiği resim ona bakana dokunabilir, onu etkileyebilir. Niye onu değil de bunu göstermeyi seçtiği esrarengiz, tesadüfî kalabildiği ölçüde.

Fotoğraflar Arasında

Fotoğraf 1. Ağaç ve eğilmiş adam: Taşları doğru dürüst döşenmemiş, ışıklı bir yokuşta çekilmiş, oldukça ünlü bir fotoğraf bu. Parke taşları, yokuşlar, Güler'de sık rastlanan motifler. Burada "tekrarlanan tema" statüsünde olmayan motif ağaç. Sanki serseri, yalnızlığı seven, maceraperest, cesur bir tohumdan üremiş bu eğri ağacın burada bulunuşu tamamen tesadüfidir. Herhangi bir mahalle peyzajını düzenleme iradesinin ürünü değil. Hemen önünde kök saldığı bina, büyümesini engellemekte, yakınındaki binanın dikeyliği serpilmesine itiraz etmektedir. Ağaç bükük, daha doğrusu kavislidir, sanki çatıların arasından sızan ışığa kavuşmaya çalışırken bu şekle girmiştir. Bu kavis, fotoğrafın yapısını, iskeletini oluşturan çizgilere, sokağın, evlerin ve binaların, yamru yumru kaldırımların kenarlarını belirleyen dik çizgilerle aykırıdır.



1.

Bu resimde zıtlardan oluşan pek çok çift mevcut:

Gölge ve ışık: yolun iki kenarındaki –bunlar aynı zamanda fotoğrafın da kenarlarıdır– loşluğunun tersi, ortadan akan ve taşları parlatan güneş ışığı selidir.

Dik ve eğik çizgiler: farklı çizgiler arasındaki zıtlık, başka pek çok aksi kutuplara, örneğin ilkellik ile modernizme, tesadüfî olan ile planlanmış olana, düzen ile düzensizliğe de işaret eder. Düzensizlik-tesadüf-ilkellik kutbuna, dükkânın –herhalde bir bakkal olmalı– önündeki tabureyi, kaldırımın üstündeki süt bakraçlarını ve karşı duvara diklemesine dayanmış ilkel somyayı dahil edebiliriz. İstanbul'u özgün kılan da bu tezatlar değil midir; farklı kutuplar arasındaki mücadelenin sürdüğü, apayrı unsurların simültane olarak var olduğu, iç içe geçtiği, çoğul, paradoks dolu bir diyar. Zıtlıklar, kutuplaşmalar, ama aynı zamanda sembiyozlar, iç içe geçmeler, karışımlar. Bunların yan yanalığı kente ve sakinlerine kendilerini niteleyen hiçbir unsurdan vazgeçmeme, feragat etmeme imkânı verir. Ne gelenekten, ne "modern"likten vazgeçer şehir. Ellili yılların bir İstanbul sokağında olduğumuzu hemen anlamamızı sağlayan nedir burada? Tabii evler cumbalı, ama Edirne ya da Ankara gibi şehirlerde de bu tür evlere rastlanır. Halbuki bu fotoğraftaki evler yüksektir, ikiden fazla katlıdır ki bu da başlı başına bir özellik, ilkönce İstanbul'un benimsemiş olduğu bir modernlik tarzıdır. Binaların cephesini örten kaba sıva, fotoğrafı tarihlemeye yardımcı olur; bu uygulama, artık ahşap ev inşa edilmeyen ellili yılların özelliğidir. Kesinlikle İstanbul'dayız. Ve doğuyla batının, modern ile eskinin, düzen ile derbederliğin iç içeliği, homojenliğe hâlâ direnmekte olan sokak dokusu fotoğrafın tarihini, coğrafyasını belirler ve tadını verir.

Fotoğrafın tasvir ettiği şeyi hemen tanıyabilmekten gelen başlı başına bir keyif mevcut: *işte bu, tam da bu, gerçek gibi!* Lacan'm *la Tuché* dediği, yani, "yorulmak bilmez ifadesiyle Fırsat, Karşılaşma, Gerçek."(*l'Occasion, la Rencontre, le Réél dans son expression infatigable*) Ancak Roland Barthes'a geri dönüp fotoğrafa bakma tarzını yeni araçlarla farklılaştırmak mümkün. Şu ana kadar bu yamuk ağaçlı sokak fotoğrafına bakış tarzına Barthes *studium* der. Bu, hiçbir keskinliği olmayan, özel bir şey beklemeden, dalgın bir inceleme tarzı, bir okuma, bir bakma tarzıdır. Fotoğrafa çoğunlukla bu açıdan yaklaşırız der merhum Fransız düşünürü. Fotoğrafları, kendi zamanlarına tanıklık eden tab-

lolar gibi analiz ederiz diye ekler. *Studium* türü bakarken fotoğrafın, resmettiği topluma, tarihsel kesite, içinden çıktığı estetik duruşa dair bütün bilgileri aklımıza getirmesine izin veririz. "*Studium* kaygısız arzunun, farklı merakların, tutarsız zevkin alabildiğine geniş alanıdır: *seviyorum / sevmiyorum, I like, I don't.* Studium *to like*'la (hoşlanmak) ilgilidir, *to love*'la (aşk) değil; bir yarı-arzuyu, yarı-isteği harekete geçirir; "iyi" bulduğumuz insanlar, gösteriler, kıyafetler ve kitaplara karşı içimizde uyanan belirsiz, düz, sorumsuz ilgiyle aynı cinstendir. *Studium*'u uygulamak, kaçınılmaz olarak fotoğrafçının niyetleriyle yüzleşmektir, onlarla armoni içinde olmak, onları onaylamak, onaylamamak, ama mutlaka anlamak, kendi içimde tartışmak anlamına gelir, çünkü kültür (ki *studium* ona bağlıdır) yaratıcılarla tüketiciler arasında varılmış bir sözleşmedir."[11]

Ama *studium*'un kibar ve huzur verici evrenini kıran bir başka unsur mevcuttur: fotoğrafı tahlil etmek için, tıpkı bir metni yorumlarken olduğu gibi, kültür bohçamızı karıştırıp işe yarar bir şeyler ararız. Söz konusu bu unsur ise, fotoğrafın kendinden çıkar ve fotoğrafı seyreden kişiyi araştırma zahmetinden kurtararak kendi gelip onunla buluşur, ona ulaşır. "Bu kez onu ben aramayacağım (...). O sahneden kendi başına ok gibi fırlayıp bana saplanacak. Latincede bu yarayı, bu saplanışı, sivri bir aletin bıraktığı bu izi tanımlayan bir kelime vardır" diyen Barthes, bu unsura *punctum* der. Çünkü "*punctum* bir iğne yarası, küçük bir delik, küçük bir leke, küçük bir kesik anlamını taşır, ama aynı zamanda da rastlantı demektir. Bir fotoğrafın *punctum*'u, o fotoğrafın barındırdığı, *bana değen* (ama bir yandan da beni inciten, ölesiye yaralayan) tesadüftür."[12]

Eğri ağaçlı bu fotoğrafın benim için *punctum*'u kuşkusuz resmin merkezinde, karşıdan karşıya geçen, dünyayı sırtında taşıyan adamdır. Kambur vücudu, ağacın içbükeyliğine uygun bir kavis çizer. Ağaç âdeta bu yorgun bedeni korumak, karşıdan karşıya geçerken ona göz kulak olmak üzere şevkatle üzerine eğilmiş gibidir. Adamın başındaki kasket onun köy kökenli olduğunu söyler. İstanbullu olsa, mütevazı bir çevreden bile gelse bu kasketi takmazdı. Hali vakti yerinde bir İstanbullu olsa, batılı tarzda bir fötr şapkası olurdu. Ama işte daldım; niyetim bu fotoğraftaki *punctum*'u söylemekti, gene *studium*'a kaydım. Fotoğrafı okumak için şehrin tarihi ve etnolojisi hakkındaki bir bilgiyi, bir kültürü harekete geçirdim. Tekrar *punctum*'a dönelim.

Fotoğraftan çıkıp "beni vuran" ok bu adam. Uzuvlarının ağır duruşundan karşıya geçerken acele etmediğini düşünüyorum; bu da yolun boşluğunu, bir araba ya da kamyon altında kalma tehlikesinin olmadığını hissettiriyor (tramvay rayları da yok, caddelerin etrafındaki sokaklarının birindeyiz). Arabaların henüz işgal etmediği bu sokaktaki huzur, *pucktum*'u oluşturan elemanlardan: küçükken, Teşvikiye'de komşu çocuklarıyla oyun oynamak için çıktığım sokak gibi bir yer burası. Bu yokuşu belki tanıyorum, top kaçtığı zaman peşinden koşar, sokağın sonuna, kötü döşenmiş kaldırım taşlarının öbür sokakla kesiştiği köşeye kadar soluk soluğa inerdik. Topun hızı ancak o zaman kesilir, biz de nefes alırdık. Topun bu ikinci yokuştan aşağı yuvarlanmasına engel olamazsak yanardık, çünkü orası sınırdı. Sınırı kendi üşenmemiz ya da kendi korkumuz mu tayin etmişti, evdekilerin yasağı mı belli değil, ama ikinci yokuştan aşağı top kovalanmazdı, topu kaybetmiş olurduk.

Taşlı yokuş ve yeşil, çiçekli otlar (2. ve 3. fotoğraf). Bu sefer yerdeki taş düzeni iyice bozuk. Eğri ağaçlı fotoğraftaki yokuştan daha dik inen bu yolun en belirgin özelliği bu. Taşların arası iyice açılmış, toprağı doğru dürüst kaplayamamaktalar. Yol kenarındaki böğürtlenler, bodur ağaçlar, şehrin içinde değil kıyısında bulunulduğunu düşündürüyor. Yokuşun başındaki güzel konak (2. fotoğraf) geçmişte kalmış bir zenginliği, marjinalleşmiş olmasına rağmen korunan bir yaşam biçimini söylüyor. Yürüme zorluğu, fotoğrafın merkezindeki kadının dikkatinden de anlaşılıyor; dengesini kaybetmeden basabileceği birbirleriyle aynı seviyede taşlar arayışında. Boğaz kıyısında olmalıyız. Yokuştan inince ya da tepeye çıkınca, deniz mutlaka görünecek. 3. fotoğrafta yol yukarıdan görünüyor. Tam merkezde, yine yorgun bacaklarıyla yol ortasında yürüyen omuzları çökük bir siluet var. Yol kenarındaki gür yeşillikler onu yutacak gibiler. Ilıman enlemlerde başıboş büyüyen bu otlar, ağaçlar, zamanın durduğu bu evreni, ahşap evler dünyasını kaplayacakları, gömecekleri günü bekliyorlar, sabırla.

Felâketten sonra: kaldırım taşı-yoksulluk. On ya da yirmi yıl kadar sonra. Yokuşlu yollar hâlâ kaldırım taşı döşeli, ama artık eskisi kadar parlak değiller. Artık yoksulluğu ve göçleri ifade ediyorlar (4, 5 ve 9. fotoğraflar). Güzel ahşap konakları yaptıranlar, devrin rüzgârlarına, ritmine kapılarak ya da yakalanarak gittiler. Yerlerine başkaları geldi. Onlar da bir yerleri terk ederek geldiler, köy-



2.



3.

lerini. Burada kaybolmuş gibiler, dolanıyorlar. Kendi memleketinde sürgün, telaşla etrafı biraz tanıdık hale getirmeye çalışan bu insanlar, bu cennetlerin yıkılmasından sorumlu mudur? Onlar kendilerince, terk edilmişliğin (kamu güçlerince ve miras kalan yaşam tarzlarının korunmasına kayıtsız bir kültürce) onlara sunduğunu kullanmakla yetindiler. Siluetleri iyi aydınlatılmamış sokağa, tahta parçalarıyla üstün körü onarılmış harap cephelere yansımakta. Onarım için kullandıkları ahşap parçalar, yaranın etrafındaki etler de çürüdüğü için artık tene yapışmayan sargı bezlerini, yamaları andırmakta.

Şu dökülen cephede de aynı yıpranmışlık var: ahşap iskelet üfleseler yıkılacak. Ev temellerinin üzerinde tıpkı bastonuna abanmış, sendeleyen şu ihtiyar gibi sallanıyor sanki. Hikâyenin sonu. Ömrün sonu. İyi de, kırık camları kartonlarla kapatılmış bu evlerde insanlar nasıl ısınıyorlar? Evlerin önünde, kaldırımlarda kümelenmiş çocuklar, ihtiyarlar köydeki alışkanlıklarını devam ettirmekteler (6. fotoğraf). Evi dış dünyadan ayırmayan, mahremiyet sağlamayan kapı önlerindeki büyükanneler (7. fotoğraf)... Kadınların köydeki gibi teklifsizce komşuların kapısını itiverip, kendi mekânlarının uzantısı olan evlere daldığı bir evren.

Ve artık yerdeki kaldırım taşları da kaybolmuş. Yan yana dizilmiş küçük dörtgenlerden oluşan motif bu kez duvara göç etmiş, şimdi dikeyine yükseliyor ve ışığı her zamanki gibi fevkalade iyi yakalıyor (8. fotoğraf). Burada dikkati çeken, ahşap evin penceresinden çıkan, dumanlar saçtığına göre baca görevi gören borunun tuhaflığı. *Punctum.* Bu ev neredeyse hiç yıpranmamış, sanki eskiden neyse hâlâ o. Ama camı delip çıkan boru ve duman, onun içten "gecekondulaşmışlığını" teslim ediyor, o an içinde yaşayanların onu inşa edilirken tasarlanandan farklı bir şekilde kullandığını söylüyor.

Aydınlattığı nesneleri silikleştiren, dağıtan sanmsı ışığın altında tükenmekte olan hayat tarzları, sessizce gözden kaybolan evler, adetler, alışkanlıklar, yolunu şaşırmalar, terkler, unutuşlar... Bu melankolik tablo kelimelerle ifade edilmeye kalkışıldığında olsa olsa melodramatik bir söyleme varılır. Oysa bu melankolinin ışığıdır Ara Güler fotoğrafını umursamaz bir büyüyle aydınlatan.



4.





6.



7.



8.



9.



10.

Notlar

1 *Louis Daguerre* (1787-1851) fotoğrafı "keşfeden" Fransız sanatçısıdır. Araştırmalarını 1829'dan itibaren *Joseph Nicéphor Niépce* ile kurduğu ortaklık çerçevesinde yürütür. Ancak Niépce'in 1933'te ölmesinden sonra Daguerre bu araştırmalara tek başına devam eder. 1837'de görüntüyü nihayet bir yüzey üzerinde sabitleştirmeyi başarır. *Daguerreotype* adlı ilk fotoğraf tekniği –Niépce'nin ismi zikredilmeden ve bu keşfe ortak edilmeden– doğmuştur.

2 S. Rushdie, *La Terre sous ses Pieds*, Plon, Paris, 1999, s. 201-202.

3 Jean-Léon Gérôme ile öğrencisi Osman Hamdi'nin resimlerinin karşılaştırması için bkz. S. Germaner, "*Bir Karşılaştırma, Jean-Léon Gérôme, Osman Hamdi*," *Portakal*, 1/1996, İstanbul.

4 E. de Lagenevais, *La Revue des Deux Mondes*, 15 Ağustos 1849, aktaran Christine Peltre, *L'atelier du voyage*, Le Promeneur, Paris 1995, s. 129.

5 R. Barthes, *La Chambre Claire*, Gallimard, Paris, 1980, s. 129 (Türkçe'de *Camera Lucida, Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, Altıkırkbeş Yayınları, 1992).

6 *Agy*, ss. 134-139.

7 T. Kellein, *Hiroshi Sugomoto, Time Exposed*, Hansjorg Mayer, 1995, s. 9.

8 Güler'in ailesi hakkında bkz. *Cumhuriyet'in Aile Albümleri*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 124-135.

9 Bu konuda bkz. S. Ali Ak, *Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Fotoğrafı, 1923-1960*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2001.

10 Bu cümlenin esprisi Fransızcada "doğru" sözcüğüyle "sadece" sözcüğü aynı "*juste*" kelimesiyle ifade ettirmesine dayanır, tercüme edildiğinde yok olan bir espridir.

11 R. Barthes, *agy*, s. 51.

12 *Agy*, s. 49.

"Doğduğum sokağın ismi değişmiş! Teşvikiye'nin Kuyulubostan sokağına, adını hiç duymadığım bir şehit subayın adı verilmiş. Sokağımın ismini hatırlarken İstanbul'da ne çok "bostan"lı mekân adı olduğu dikkatimi çekti; Caddebostan, Bostancı, Şahkulu Bostan, Çınarlı Bostan... Büyüdüğüm Maçka sokaklarına benzemeyen, bağlı, bahçeli mahalle araları geliyor gözümün önüne. Daha eskiye gidip 19. yüzyıl sonu şehir planına baktığımda ise en büyük Osmanlı kentindeki bu "bostan"lı sokak çokluğu mekânsal belleğin uzun ömürlülüğünü, kırsalı unutmamadaki ısrarını anlatıyor bana. 19. yüzyıl İstanbul planlarını incelemeye başladığımda Fransa'ya geleli on yıldan fazla olmuştu... Önümdeki senelerin bu ülkede geçeceği muhtemel görünüyordu. Bu ihtimalin beni içinden çıkamadığım, çelişkili, hoyrat duygularla hırpaladığı bir zamandı... Önce eski İstanbul ticaret fihristlerinde bana aşina gelen aile isimlerini, mağaza, han, pastane, sokak adlarını yüksek sesle okumaya, tekrar tekrar okumaya, onları telaffuz eden sesimi dinlemeye başladım. Çocukluğumun ses bandından fragmanlar yaratmaya koyuldum. Çiftehavuzlar, Kurukahveciler, Doktor Ali Şükrü, Turing Oteli, Fenerbahçe, Hacopulo Pasajı, Bazar dö Bebe, Lion mağazası, Maçka Palas, Zografos'lar. Daha sonra, yarattığım bu ses düzeninin imgelerini, mekânını, dekorunu, aktörlerini ve aralarındaki ilişkileri yeniden imal etmek istedim. Tarihsel bir *reconstitution* filmi hazırlarmışçasına 19. yüzyıl İstanbul'unu, yeniden ve kendi kullanımım, kendi keyfim için keşfetmeye çıktım yola... İstanbul metinlerim "fazla yakın" ile "fazla uzak" olan arasındaki tansiyonların işlediği bir duruşla yazıldı... Bir dilsel iklimden uzaklaştığınızda dilinizin uzağına düşüyorsunuz. O zaman doğduğunuz kente daha mı sarılıyorsunuz?" Nora Şeni Paris VIII Üniversitesi Şehircilik bölümünde öğretim üyesi. Fransa'da yayınlanan kitapları Türkçeye çevrildi: *Marie ve Marie, Konstantiniye'de bir mevsim; 1856-1858*, (İletişim, 1999), *Camondolar Bir Hanedanın Çöküşü* (S. le Tarnec ile, İletişim, 2005). *Les Inventeurs de la philanthropie juive* (La Martiniere, 2005) adlı kitabı Yapı Kredi Yayınlarından çıkacak.
Nora Şeni ayni zamanda dokümanter film yapımcısı.

İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ

Kitap YAYINEVİ

ISBN 975-6051-92-4

9 789756 051924

15,-YTL