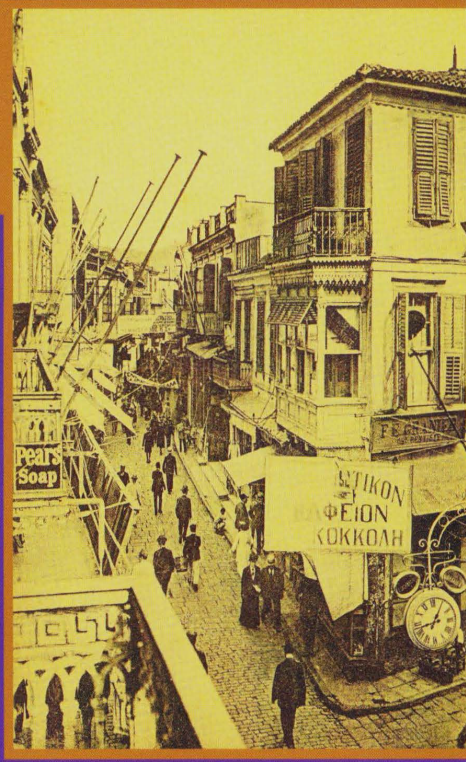
NOSTALJİNİN ÖTESİNDE

"KAYBEDİLMİŞ MEMLEKETLER"

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAKİ RUMLARIN TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL BİR TARİHİ

HARIS EKSERTZOGLOU



TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

NOSTALJİNİN ÖTESİNDE
"KAYBEDİLMİŞ MEMLEKETLER"

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAKİ RUMLARIN TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL BİR TARİHİ

19. YÜZYIL ORTASINDAN 20. YÜZYIL BAŞINA

TARİH VAKFI

Sarıdemir Mah. Ragıp Gümüşpala Cad. No: 10
34134 Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 522 02 02 - Faks: (0212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr - tarihvakfi@tarihvakfi.org.tr

© Haris Eksertzoglou, 2010
© Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015

Özgün Adı
ΟΙ «ΧΑΜΕΝΕΣ ΠΑΤΡΙΔΕΣ» ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΗ ΝΟΣΤΑΛΓΙΑ –Μια κοινωνική-πολιτισμική ιστορία των Ρωμιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (μέσα 19ου – αρχές 20ού αιώνα)

The "Lost Homelands" beyond Nostalgia. A Socio-cultural history of the Romioi in the Ottoman Empire, 1850s – 1900s

Yayıma Hazırlayan
Didem Nur Güngören
Dilek Özkan

Kapak Görseli
20. yüzyıl başlarında Frenk Sokağı, İzmir

Kitap Uygulama
Özlem Kelebek

Kitap Tasarımı
Haluk Tuncay

Baskı
Portakal Baskı İthalat İhracat San. ve Tic. A.Ş.
Huzur Mh. Tomurcuk Sokak No: 5 K:1
4. Levent-İstanbul Tel: 0212 332 28 01

Matbaa Sertifika Numarası 12376
Yayıncı Sertifika Numarası 12102

Birinci Basım: Kasım 2015

ISBN 978-975-333-332-0

NOSTALJİNİN ÖTESİNDE "KAYBEDİLMİŞ MEMLEKETLER"

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAKİ RUMLARIN TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL BİR TARİHİ

19. YÜZYIL ORTASINDAN 20. YÜZYIL BAŞINA

HARIS EKSERTZOGLOU

ÇEVİREN
YUSUF ZİYA KARABIÇAK

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

Haris Eksertzoglou Londra King's College'da tarih eğitimi alarak "Greek Banking in Constantinople 1850-1881" başlıklı doktora tezini sundu. Halen Yunanistan'daki Ege Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümü'nde yakın tarih dersleri vermektedir. Yayınları arasında "Rum Sermayesinin Uyum ve Siyaseti –İstanbul'da Rum Bankerler: Zarifis Zafiropoulos İşletmesi 1871-1881" çalışması ve çok sayıda makale bulunmaktadır. Araştırma alanları Osmanlı İmparatorluğu ve Balkanlar'da milliyetçiliğin gelişimi ve milli kimliğin oluşumunu kapsamaktadır.

İÇİNDEKİLER

vii **Teşekkür**

ix **Türkçe Baskıya Önsöz**

1 **Giriş**

27 **Fakirliğin Oluşumu: Nüfustan Çalışma Etiğine**

27 Giriş

39 Şehir ve Nüfusun Kontrolü

72 Fakirliğin Kurumsallaştırılması

83 Fakirlerin Sınıflandırılması: "Düşkünler", "Fakirler", "Muhtaçlar" ve "Ayaktakımı"

93 Fakirlik, Çalışma ve Ahlâk

109 Dilenciliğin Getirdikleri

119 **Tüketim ve Mecazî Kullanımı: İmparatorluğun Son Döneminde Bireysellik, Toplumsal Düzen ve Hiyerarşi**

119 Giriş

135 Lüks Nedir?

144 Lüks Söylemi, Kişilik Söylemi midir?

156 Lüks ve Toplumsal Ayrımın Düzenlenmesi

165 Lüksün Cinsiyeti

180 **Toplumsal Değişimin Cinsiyetçi Tasvirleri: Kamusal Alan, Özel Alan ve Değişen Sınırları**

180 Giriş

190 Kadın Aktivitesinin Sınırlarını Aramak: Biyolojik ve Ulusal Söylemler Arasında

203 Özel/Kamusal Ayrımı ve Kadın Ev İdealinin Üretimi

213 Kadınların Eğitimi ve "Kadın Erdeminin" Yükselişi

228 Kadın Görevinin Ötesinde: Kadın Özgürlüğünün Kullanımları

260 "Asya Toplumu ve Doğulu Harem": Osmanlı Müslüman Toplumunda Cinsiyet ve Kimlik

281 Dizin

TEŞEKKÜR

Bu kitabın müsveddesinin parçalarını ya da tamamını okuyarak değerli yorumları ile yaptığımız pek çok tartışmada bana yardım eden dostlarım Efi Avdela, Pothiti Hancarula, Vangelis Kechriotis, Eleni Furnaraki, Yoannis Yannitsiotis ve Antonis Liakos'a teşekkür etmek istiyorum. Takip eden sayfaların bütün sorumluluğunu üzerime aldığımı söylememe gerek yok.

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

"Kaybedilmiş memleketler" tabiri Yunanistan'da çok sık kullanılır. Bu tabir, 1919-22 arasındaki Yunan-Türk savaşı ve Lozan Antlaşması'nın sonucu olarak memleketlerini terk etmeye zorlanan Osmanlı Hıristiyanı göçmenlerin özgün kökenlerine atıfta bulunur. İlk bakışta bu tabirin anlamı gayet açık gibidir, fakat aynı zamanda belirsizliklerle yüklüdür, zira travmalarla ve çeşitli güçlüklerle dolu olan bu memleketlerin hatırası, göçmenlerin kimliği ve Yunan toplumunun eşit bir parçası olma arzularıyla doğrudan ilintili hassas bir durumun ispatıdır. Esasen, benzer vakalarda genellikle olduğu gibi, bu hatıranın inşasında da uzun ve siyaseten karmaşık bir süreç söz konusudur. Bugün Yunanistan'da "kaybedilmiş memleketler"e dair hafıza kültürü hayli gelişmektedir. Üçüncü kuşak göçmenlerce kurulan yüzlerce yerel dernek, Osmanlı Rumlarının savaşa kadar yaşadığı Küçük Asya'nın belli şehirlerinde, köylerinde veya kırsallarında saklı hatıraları anmak üzere kültürel etkinlikler (müzik dinletileri, tiyatro oyunları vs.) düzenliyorlar. Özellikle göçmen ailelerden gelen yüzlerce, binlerce Yunan, atalarının yaşadığı toprakları gözleriyle görmek ve saygılarını sunmak üzere Türkiye'yi ziyaret ediyor. Ne mutlu ki, kendileri de 1922'nin Müslüman göçmenlerinin torunu olan, sayıları giderek artan Türkler de, iki halka empati değilse bile, karşılıklı anlama çabasına katkıda bulunmak üzere aynı sebeplerle Yunanistan'ı ziyaret ediyorlar. Bu gelişen hafıza kültürünün örnekleri belgesellere, kitap çalışmalarına, televizyon dizilerine, az veya çok önemi haiz başka kültürel etkinliklere doğru genişletilebilir. Fakat bütün meziyetlerine karşın bu hafıza kültürü bir şekilde nostaljiyle yoğrulmuş gibidir, ki bu da bildiğimiz gibi geçmişi yüceltmeye ve tarihsel süreçleri bulandırmaya eğilimli karmaşık bir kültürel ve psikolojik fenomendir. Ben nostaljik arayışların veya Küçük Asya'ya dair hafıza kültürüne

dair araştırmaların değersiz olduğunu iddia ediyor değilim, tam tersine, bu çabaların yoğun bir çalışmaya muhtaç olan kamusal kültür alanına dahil olduğuna kaniyim.

Ne var ki, bu kitabın amacı Küçük Asya'nın hafıza kültürünü araştırmak değil. Daha ziyade, genel kamuoyu dahil olmak üzere, Osmanlı toplumunun bünyesi dahilinde bulunan, dışlanmaya tabi tutulmayan, kendine yeterli olan bu grupların kültürel ve toplumsal tarihi üzerinde daha derinlemesine bir kazı araştırmasına girişmek üzere Yunan Osmanlılar, *Romioi* ile ilgilenenlere bir çağrı niteliğinde olduğu söylenebilir. Bu çalışma alanı yeterince ilgiye mazhar olmamıştır ve Osmanlı Rum "cemaat"inin geçirdiği karmaşık kültürel, toplumsal ve siyasi süreçleri anlamak için araştırma güçlerini ve enerjilerini hasreden Yunan, Türk veya başka yerlerden genç akademisyenlerin vaatkâr varlığına rağmen bugün bir şekilde hâlâ öyledir. Kitap bu anlayışla bugüne kadar araştırma konularının ön sıralarında yer almayan alanlara odaklanarak bu süreçleri masaya yatırıyor. Hayırseverlik ve yoksulluk, tüketim ve toplumsal cinsiyet ilişkileri, bu kitabı tamama ermiş bir çalışma olarak bir arada tutan alanlar. Kitabın Türkiyeli okuyucular için yararlı olacağını umuyorum.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi, Osmanlı Rumlarının ve ilaveten Osmanlı toplumunun toplumsal ve kültürel tarihini araştırmalarıyla derinleştirmeyi görev edinen genç akademisyenlerin sayısı artıyor. Vangelis Kechriotis bu kitlenin ön saflarındaydı. Boğaziçi Üniversitesi'nde profesör, coşkulu bir araştırmacı ve önemli bir yazar olarak haklı bir uluslararası şöhret edinmişti. Benim için Vangelis sadece bir meslektaş değil, aynı zamanda çok yakın bir dost demekti. 1990 yılında ilk tanıştığımızdan bu yana beni arkadaşlığıyla onurlandırdı ve eşiyle, çocuğuyla yaşamak, Boğaziçi'nde çalışmak üzere İstanbul'a taşınmasına rağmen bağımız hiç kopmadı. Bu kitabı Tarih Vakfı'na getiren ve yayınlanması için bütün gerekli hazırlıkları yapan odur. Vangelis artık bizimle değil, adaletsiz ve vakitsiz bir biçimde aramızdan ayrıldı. Kederimi, dostlarımın acısını anlatabilmek için kelimeler kifayetsiz. Tek yapabileceğim, bu kitabı onun hatırasına adamak.

Haris Eksertzoglou

GİRİŞ

Bugün inanıyoruz ki 19. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu için köklü değişimler içeren bir zaman dilimiydi. Bu değişimlerin arkasındaki temel etmen, İmparatorluğun Batı Avrupa ile ekonomi, ticaret, politika, hukuk, yönetim, iletişim araçları ve eğitim gibi pek çok alandaki ilişkilerinin yanı sıra bu ilişkilerdeki eşitsizliğin de hız kazanmasıydı. Ancak sonradan anlaşıldığı üzere, bu durum tek başına, 19. yüzyıldaki bireysel aktörlerin, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle kentsel çevrelerinde bu değişimlerle ve onların sonuçlarıyla ilişkiye geçme biçimlerini araştırmamıza izin vermiyor. Şüphesiz bu ilişkinin Şark Meselesi gibi hızlı gelişmelerle bağlantılanabileceği alanlar bulunuyor, zaten bu alanlar uzun süredir tarih yazımını meşgul ediyorlar. Kırım Savaşı, Büyük Şark Krizi, Girit Sorunu, Mısır Krizi, Makedonya Reformları jeopolitik değişimlerin kaydedilebileceği alanları oluşturuyorlar ve bu konular hakkında hali hazırda geniş bir literatür bulunuyor. Fakat beni meşgul edecek olanlar bu sorunlar değil.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kentsel bölgeleri önemli ve hızlı değişimler geçirdiler. Ancak değişim hissinin o dönemde yaşayanların bilinçlerinde iz bırakma biçimleri araştırmalarda hâlâ kenarda kalıyor. Tabii ki, tam olarak neyin değiştiği ve bu değişimlerin nasıl bir hiyerarşiye sahip olduğu gayet açıktır denilemez. Yine de şurası açıktır ki, belli durumlar ve olgular, bireysel aktörlerin ve toplulukların muhkem çıkarlarını yoğunlaştırmaktadır. Bu kitap şu sorunun üzerine eğiliyor: Daha geniş bir değişim dinamiğinin ifade biçimleri olarak fakirlik, kadınların toplumdaki yeri ve tüketim gibi olgular hangi yollarla kavranıyor, tasvir ediliyor ve tartışılıyordu?

Eğer dış gerçekliklerin insan zihnini doğrudan, yani aracısız olarak damgaladığı şeklindeki naif iddiadan kurtulunabilirse, bireysel aktörlerin varoluşlarının koşullarını anlama ve ifade etme biçimleri ile kendi kendileriyle yüzleşmeleri ve kimliklerini oluşturmaları sürecinin de, ilişkilerini anlama ve toplumsal farklılık alanlarını organize etme yollarının da, edindikleri tecrübeye verdikleri anlamların tarih kurgusuna yönelttiği sorunun fark edildiği kadar fark edilmesi gerekir. İfade pratiği, sadece bir durumun ya da bir gerçeğin tasvir edilmesi ile sınırlı değildir, aynı zamanda bu tasviri üreten ve dile getiren bireyle de ilişkilidir. Ki, bu bireyin kendisi de bu ifade teşebbüsü ve bunun hedef kitlesi içerisinde, bu teşebbüsün bir iletişim süreci oluşturduğu ölçüde şekillenmektedir. Toplumsal ifade biçimlerinin üretimi, kimlik oyunlarına karışmakta ve aktif bireylerin kendi haklarında ve zamanın sorunları hakkında, geçmişte tarihsel olarak var olmayan şekillerde konuşabilecekleri alanlar yaratmaktadır.

Bu süreç, zamanın bireysel aktörlerinin ve topluluklarının sahiplenebileceği ve kullanabileceği, tarihsel olarak şekillenmiş ortak alanlara ve tabii ki mevcut olan söylemlerle ilişkili olarak belli sınırlara sahipti. Bu söylemler, belli bir toplumsal-kültürel çevrede oluştuğu anlamıyla, sadece toplumsal olarak üretilmediler, aynı zamanda bireysel aktörlerin hareketlerine anlam verme ve bunları yönlendirme gücünü de etkilediler. Dolayısıyla bu durum, halihazırda şekillenmesini tamamlamış bireysel aktörlerin, tamamen baskın ve peşinen üstün bir söylemi basitçe dile getirmeleri değildir; tersine, bu durum aktörleri ve bu aktörlerin olayları anlamlandırabilecekleri, olaylara yaklaşabilecekleri yolları ciddi biçimde etkileyen, onları ulaşılabilir bir söylemsel alana bulaştıran, çok daha karmaşık bir süreçtir. Sonuçta, söylemin mutlaka işin içine dâhil edilmesi gereken bir üretken ve bir de kısıtlayıcı tarafı bulunmaktadır. Şüphesiz, herkesin aynı derinlikle konuşma imkânına sahip olmadığı bir alan vardır ortada; aynı zamanda değişik başlangıç noktaları olan ve eşit olmayan bir kültürel sermaye paylaşımıdır söz konusu olan. Bu kabul etmemiz gereken bir sınırlandırmadır. Yine de aynı zamanda şunun da farkında olmalıyız ki, eğitimli şehirliler gibi eşit kültürel sermayeye sahip olanlar da zorunlu olarak birbiriyle aynı sonuçlara ulaşmıyor ya da aynı davranış biçimlerini sergilemiyorlardır.

Bu kitapta, bahsedilen dönemin kamusal söylemini sistematik olarak meşgul eden üç toplumsal alanla meşgul olacağız: fakirlik ve fakirler, zenginlik ve tüketim ve kadınların yeri. Takip eden tartışma, bu alanları kendi içlerinde bağımsız olarak ele almıyor; tersine, bu alanları, gayrimüslim şehirli grupları, Osmanlı bürokrasisini ve şehirlerin yükselen Müslüman sınıflarla birlikte, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki şehirli sınıfların oluşum sürecinin merkezine yerleştiriyor. Ancak beni özellikle ilgilendiren, bir toplumsal grup olarak, reformların ve daha geniş olarak imparatorluğun varlığı süresince Osmanlı şehirlerinin hızlı değişiminin oluşturduğu alanda politik ve toplumsal olarak saygınlık kazanan Rum Ortodoks kentlileriydi. İmparatorluğun Rumlarının bir kesimi de, imparatorluğun başka sakinleri gibi, ciddi değişimler geçiriyorlardı. "Rum" teriminin kendisi bile, Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyıldan itibaren bütün Ortodoks Hıristiyanları tanıma şekli olması ve İstanbul Patrikhanesi'nin cemaatini tanımlama biçimi olması ve sahip olduğu geleneksel ağırlığa rağmen, 19. yüzyılla beraber ciddi değişimler geçirdi. Bu durum, Ortodoks Hıristiyanların değişik etnik gruplara bölünmesi süreciyle ilişkiliydi; bu çerçeve içerisinde bu kavram sıklıkla "Helen" kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılıyordu. Tabii ki, İstanbul Patrikhanesi'ne sadık kalan toplulukların dil açısından homojen olmaması, bu terimin "Yunanca konuşan" ile tamamen eş anlamlı olmasına engel olmuştur. Bu yüzden, bu kavramın kullanımı, Yunanca konuşanların, topluluk içerisinde çok daha güçlenmiş olduğu gerçeğine rağmen, Ortodoksların milliyetlere bölünme sürecinde var olan gerilimi göstermeye devam ediyor.[1]

Şüphesiz, Rum Ortodoks kentli sınıflar, çağlarındaki değişimi yine kendilerinin başkahraman oldukları sınırlar içerisinde tecrübe ettiler. An-

---

1 Yunanların ismi etrafındaki gerginlik 18. yüzyılın sonunda aydınlanma hareketinin önde gelenleri tarafından "Helenler", "Grekler" ve "Rumlar" kelimelerinin önerilmesinden beri meydandaydı. Özet bir tartışma için bkz. Paris Gunaridis, *Genos Romeon: Vizantines ke neoelinikes erminics* [Roma Irkı: Bizans ve modern Yunan yorumları], Gulandris-Horn Vakfı, Atina 1996. Ayrıca bkz. Paraskevas Konortas, "From Tâ'ife to Millet: Ottoman terms for the Ottoman Greek Orthodox community", Dimitri Gondicas / Charles Issawi (der.), *Ottoman Greeks in the age of nationalism,* Darwin Press, Princeton 1999, 172-173.

cak, toplumsal ve kültürel çevrelerinin değişimi hakkındaki farkındalık, ne tam olarak neyin değiştiği konusunda bir fikir birliğiyle, ne de değişimin sonuçlarının sorgusuz kabulüyle rastlaşıyordu. Tersine, değişimin algılanışı ve bunun dildeki tasviri,[2] sıklıkla kesin gerçekler üzerinde sorular ve gerilimler yaratacak şekillerde yayılıyordu. Başka bir deyişle bu sınıflar, ne toplumsal değişim hakkında bütüncül bir farkındalığa sahiplerdi ne de bu değişimin sonuçları olduğu düşünülen her şeyi otomatik olarak kabul ediyorlardı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal değişim ilişkileri ve bunun tasviri kendiliğinden bir tez oluşturmuyor, tersine yorumlanacak bir alan belirliyor: Kimlik üretim süreçlerini, yeni beklentilerin oluşumunu, tereddütleri, yeni araçların ve yeni bir dilin üretilmesini gerektiren kontrol ve yönetim stratejilerini içeren, karmaşık, kültürel ve politik bir sorun. Değişimin tasvirlerinin üretimi ve anlamının araştırılması, değişen kent çevresini ve bu sürecin sonuçlarını denetlemeyi hedef edinen toplumsal ve politik stratejilerin meydana çıkmasıyla birlikte, kendi içinde çift taraflı ve sürekli bir ilişkiye sahip olmuştur. Bu durum, bizim onu yorumlayabilmemiz için elimizde olan imkânlarla ilgili ciddi bir kısıtlamaya sebep oluyor. Konuyu burada özel olarak açmadan diyebiliriz ki, toplumsal tarihin baskın dilinin ve bu dil üzerine kurulmuş olan ekonomik ve toplumsal basitleştirmelerin, toplumsal ve ekonomik alanların üretiminin ortaklığına ve kavramlarının geçişkenliğine işaret eden, karmaşık toplumsal üretim sürecini tarif etmek için yeterli olmadığını hissediyoruz. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı kentsel alanlarının kayda değer toplumsal bölümlerinde oluşan toplumsal baskınlığın da, bu baskınlığın ilişkide olduğu toplumsal grupların oluşumunun da hedefi, toplumsal değişimin inandırıcı tasvirlerinin üretim olanağıyla ve bunun negatif sonuçlarının denetlenmesiyle direkt olarak ilişkiliydi. Değişime anlam yükleyebilme olanağı, olgularda zihinsel ve anlamsal bir düzenin oluşturulması ve böylece onların açıklanması ve doğallaştırılması, aynı zamanda bir güç

2 Devam eden tartışma için "tasvir" kelimesini en uygun terim olarak gördüğümden dolayı kullanıyorum, ancak bu terimi artık var olmayan bir nesneye bağlayan ve onu taklit eden anlamsal farklılıkları göz ardı etmiyorum. Tasvir ve tarif hakkında bir tartışma için bkz. Frank Ankersmit, Historical Representation, Stanford University Press 2001, 39-48.

kaynağı oluşturdu; bu gücün de, her güç gibi, üretici bir karakteri vardı. Ancak, toplumsal değişimin tasviri ve toplumsal kimlikler, yani kişinin kendini ve topluluğu kavramsallaştırması ve toplumsal oluşum arasında, sürekli bir karşılıklı üretim ilişkisi olmuştur. Bu süreç sadece yükselen kentli sınıflar vs. gibi toplumsal bağlamların içine oturtulmamalı; ama aynı zamanda bu sınıfların değişen çevreye anlam vermek ve en sonunda kendi tasvirlerini oluşturmak için başvurdukları dilsel ve zihinsel formlarla ilişki içerisinde de incelenmelidir.

Bu çalışmanın merkezinde tam olarak, değişen bir çevrenin kavranması hakkındaki bu üretici sürecin yanı sıra, 19. yüzyıl Osmanlısı bağlamında olguların anlamsal istikrara kavuşturulması ve bu olguların kontrol edilmesi çabası, bulunuyor. Bana göre şurası açık ki, değişimin, sembollere işlenmiş olan mevcut tasvirleri, saydam bir tarihsel gerçeklikle karşılaştırılarak anlaşılamaz; ki böyle bir şey hiçbir zaman direkt olarak mevcut olmamıştır. Zaten araştırılan da bu değil. Farklı boyutlarıyla toplumsal değişim fiziksel bir madde oluşturmuyor ki bunun için kullandığımız tasvirler, temsil ettikleri maddeyle ilişki içerisinde anlaşılsın ve sınıflandırılsın. Tersine; sorun değişimin tasvirlerinin temsil ettikleri olaya müdahale etme biçimlerinden doğuyor. Tasvirler değişimi sınırlandırıyorlar; yeni diller kullanarak, yeni anlayışlar üreterek, toplumsal hareket alanları oluşturarak, toplumsal ayrım hatları organize ederek, en nihayetinde de yeni toplumsal kimlikler üreterek onu anlamlandırıyorlar. Bizi burada ilgilendiren toplumsal değişim tasvirleri, araştırılmış olan verilerle tahmin edebileceğimiz, tarihsel ve toplumsal dinamikler değildir. Bunun yerine, zamanın bireysel aktörlerinin sonuçları olduğunu düşündükleri şeyler dışında anlayamadıkları, gayrişahsi ve hâkim bir değişim sürecine isnat ettikleri, belli durumları eleştirme biçimleri bizi ilgilendiriyor. Ancak burada, bu hâkim süreç ile onun sonuçları arasındaki ilişkinin mukayese üzerine kurulduğunu, yani mecazî olduğunu, anlamamız gerekiyor.

Bu bağlamda, zamanın bilincinde yer alan bir dizi olgu, değişen kentsel çevreyi ve bunun sonuçlarını tasvir etmek için sistematik olarak kullanıldı. Bu iki durumun mukayesedeki ilişkisi karmaşık bir sorun teşkil ediyor. Bu ilişki, ona geniş bir toplumsal ilgi, endişe ya da beklenti temelinde izin veren, kendi tabiatlarından kaynaklanarak karışmaları söz konusu olmayan farklı durumların birbirine yaklaşmasına olanak sağlayan,

belli tarihsel koşullardan kaynaklanıyordu. Stuart Hall, kentsel alanda uzun süredir var olan sorunlardan biri olan kapkaç amaçlı saldırıların, 1970'lerde Britanya şehirlerinde, ırk ilişkileri ve yaş aralığı değişimi etrafında dile getirilen belirsizliklerle ilişkili olarak özel sembolik bir derinlik kazandığını gösterir. Bu belirsizlik, siyahi genç figürü ve kentsel alanın kontrolü ihtiyacı etrafında kavramsallaştırılmıştı.[3] Viktoria döneminde fahişelik, paralel bir örnek teşkil eder: Viktoria döneminin kentsel sınıfları arasında, yaşadıkları toplumsal değişimden kaynaklanan yoğun ıstırabın arttığı bir ortamda, fahişelik, kamu sağlığını, erkek ve kadın cinselliğini ve işçi sınıfının ve fakir sınıfların giderek artan yoksulluğunu ilgilendiren bir dizi tartışmanın dile getirilebildiği münasip bir hedef oluşturdu. Böylece fahişelik, toplumsal değişimle ilgili meselelerin konuşulabildiği ve bu değişimin sonuçlarıyla politik yüzleşmenin gelişebildiği ölçüde, bir sembolik alan oluşturdu.[4]

Benzer bir tartışmayı incelediğimiz durumda da bulabiliriz. Bu çalışmanın iştigal ettiği meseleler, yani fakirlik ve fakirler, lüks ve gösterişçi yaşam biçimi ve aynı zamanda kadının toplumdaki yeri, sadece sözlük anlamıyla değil, mecazî anlamıyla da bir öneme sahipti; bu yüzden de sıklıkla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki daha geniş değişimlerin belirtileri olarak gösterildiler. Bu meselelerin tasvir edilme biçimleri, kentsel zenginlik ve bunun yönetimi, tüketim ve çalışma, cinsiyetçi terimlerle kamusal alanın kişisel alandan ayrılması gibi daha geniş ve hâkim sorunların tartışılması üzerinde belirleyici oldu. Bu meselelerin söylemsel terkibi aynı zamanda toplumsal farklılaştırma alanları da oluşturdu; mümkün olanları belirleyip bunları "doğal" diye dayatabildi.

Tabii ki, fakirlerin ya da kadınların 19. yüzyılda birdenbire ortaya çıkmadıkları söylenerek itiraz edilebilir. Ancak beni ilgilendiren genel

---

3 Stuart Hall/ Charles Critcher/ Tony Jefferson/ John Clarke/ Brian Robert, Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order, Londra 1978. Ayrıca bkz. Alan Hunt, "Anciety and social explanation: Some anxieties about anxiety", Journal of Social History 32 (1999), 509-528.

4 Viktorya dönemi Britanyası'nda fuhuş meselesi için bkz. Judith Walkowitz, *Prostitution and Victorian society: Women, class and the state*, Cambridge University Press 1980. Ayrıca bkz. Michael Mason, *The Making of Victorian Sexual Attitudes*, 1994, 73-77.

olarak geçmişte fakirlerin varlığı ya da geçmişte kadınların toplumdaki yeri değil; bu kategorilerin, üzerlerindeki müdahalelerin başlangıcı olarak, 19. yüzyılda söylemsel oluşumu ve mecazî kullanımlarıdır. Bu anlamda, anlamsal bir çözümlemenin, bir üretimin, yani bu kategorilerin geçmişteki hallerinin peşine düşmek, bu çalışma için aynı derecede yanıltıcı olacaktır. Bu durum, geçmişte fakirliğin, lüksün ya da kadınların toplumdaki yerinin, 19. yüzyıldaki bireylerin muhtemelen bildikleri şekillerde, anlamlandırılmamış olmasından kaynaklanmıyor, bunların yeni Batılı söylemlerin hâkimiyetinde kurulmuş olan yeni kültürel ve sosyal çevre içerisinde yeniden değerlendirilmiş olmasından kaynaklanıyor. Ancak durum, bu yeni söylemlerin Doğu'ya basitçe aktarılması değil, mevcut söylemsel alanın, bunların uyarlanması ve kullanımıyla etkilenmesi ve değişmesidir. Eski anlamlandırmalar ya Antikçağ'ın isteği ve kontrolü dışında ondan ödünç alınıyorlardı ya da teolojik-Hıristiyan bir şema içerisinde hayatta kalıyor, yeni bir yaşam kazanıyor ve bu sorunlarla ilgili Batılı söylemlerle diyalog içerisinde yeni bir çevreye anlam verebilmek için kullanılıyorlardı. Eğer, takip eden sayfalarda yapacağımız gibi, Batılı söylemlerin "Doğumuzda olana" aktarım sürecini tarihselleştirmezsek ve bunların intibakından doğan gerilimi ya da bizi ilgilendiren çevrede bunlara gelişen tepkiyi araştırmazsak, Batılı söylemlerden bahsetmek tek başına çok az şey açıklayacaktır. Ancak bu söylemlerin varlığı göz ardı edilemez, çünkü bu söylemler tartışmaları, bütün "özgün yerel" söylem üretimi çabalarını sıklıkla imkânsız hale getiren bir yönde etkiliyorlardı. Bu yüzden, daha önceden var olan bir kelime dağarcığının devam ettiği kolayca gösterilebilirse de, bu dağarcığın anlamındaki, bu dağarcığın 19. yüzyılda ortaya konulan yeni ve değişik sorunları ele almak için kullanıldığı gerçeğinden kaynaklanan değişimleri görmek de eşit derecede mümkündür. Bu durumu, Marshall Sahlins'in de dediği gibi, geçmişten gelmiş ve şimdiki zamanın planlanması için kullanılan kategorilerin yeni içerikler kazandığı, dönüşüm ve değişimle ilişkili, bir kültürel yeniden üretim olarak düşünürsek onu anlamamız mümkün olacaktır.[5]

Dahası, fakirlik, lüks ve kadınların konumu gibi meseleler aynı zamanda hem gerçek olgular, hem de kontrol edilmesi gereken toplumsal

5 Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago University Press 1987, 143-144.

değişimin elle tutulur olumsuz belirtilerini tasvir eden mecazlar olarak betimleniyorlardı. Böylece, değişimin olumsuz sonuçları olarak düşündükleri şeyleri kontrol etmek ve lider rollerini korumak isteyen gruplar tarafından, müdahale ve kontrol etme haklarını uygulayabildikleri ölçüde, bilgi nesneleri olarak tesis edildiler.

Bu bağlamda, toplumsal tasvirlerin gücü hâkimiyet terimlerine dönüştürüldü. Toplumsal alanın belli bir tasvirinin üstünlüğü, gerçekliğin tutarlı anlaşılması ya da tanımlanması anlamına da, elbette aynı zamanda bu gerçekliği bilinçli bir biçimde tahrif etme çabası anlamına da gelmiyor. Belli bir üstün tasvirin ayrıcalıklı biçimde takdir edilmesi ve bunun sadece hatırlattığı "gerçeklik" içerisinde yapılması, aynı derecede yetersiz olacaktır. Dahası, "gerçeklik" ve "tasvir" kavramları açık değiller ve sorunsallaştırılmalılar.[6] Eğer, böyle kabul edildiği sürece gerçeğin söylemsel durumdan ayrılamayacağını düşünüyorsak,[7] şunu da itiraf etmeliyiz ki, "gerçek" ve onun "tasviri" arasındaki sınırlar sıklıkla kabul ettiğimizden daha geçişkendir. Tarihsel sabitler olarak toplumsal tasvirler, sadece, bunları açıklayan nesnenin yokluğunun üzerini örtmekle kalmıyor, bu nesneden tamamen ayrı olduğu izlenimini de yaratıyor. Tersine, bu çevreye etki etmeye çalışırken, aynı zamanda kendine yeni anlamlar yükleyerek, kendini muhatap alan bir görünüm oluşturuluyor. Bu bakış açısıyla, bu tasvirlerin önemi nesnelerini açıklamaktaki doğruluklarında değil; kendilerini gerçekliğin yansımaları olarak tanıtma biçimlerinde ve belli hedef kitlelerde "şeylerin" anlaşılmasına yeni bir düzen getirmelerinde yatıyor. Paul Rabinow'un kelimelerini kullanacak olursam; gerçekliğin basit, tutarlı ya da tutarsız bir yansımasının değil, bizzat kendisinin üretimine katkıda bulunan bir durum oluşturuyorlar.[8]

---

6 Roger Chartier, "Le monde comme représentation", *Annales* 44 (1989), 1505-1920, İngilizce tercümesi "The World as representation", Jacques Revel/ Lynn Hunt vd (ed.), *Histories: French Constructions of the Past*, Arthur Goldhammer, New York 1995.

7 Ernesto Laclau / Chantel Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra 1985, 108.

8 Paul Rabinow, "Representations are social facts: Modernity and post-modernity in anthropology", James Clifford/ George E. Marcus (der), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 234-261.

Tasvirleri, kendisinden çıktıkları ve aynı zamanda kendisini meşrulaştırdıkları bir hakikat rejiminin parçası olarak düşünmek daha ilginç olacaktır.[9] Tasvir edilen sadece bir kişisel tutumun ya da görüşün parçası olmuyor, aksine, sıklıkla bilinçsiz olarak, bireysel aktörlerden, kişiler üstü açıklanamaz bir tasarıma aktarılıyor. Bir hakikat rejiminin kuruluşu, kendi aralarında tam olarak ayrılamayan kavramsal, değersel ve düzensel açıları bir arada sıkıştırıyor. Bu rejim, bir iktidar tipi, bir kontrol prensibi oluşturuyor, çünkü yükümlülük, müdahale ve hareket doğrultuları örgütlüyor ve sonuç olarak nesnesine her zaman belli bir yolla müdahale ediyor. Bu iktidar sadece kurumsal değildi, yani sadece okul ya da müessese gibi bir kontrol mekanizmasının icadı anlamında değildi; aynı zamanda kavramsaldı, 19. yüzyılın yeni disiplinlerinin ve bilimlerinin ürettikleri ve değişen bir çevrenin sorunlarıyla ilgilenen belli bilgi tiplerine dayandığı anlamına da geliyordu. Sonuç olarak, toplumsal tasvirler, bir hiyerarşi ve iktidar ilişkileri sisteminin üretimini kaydederken dolaylı maddi sonuçlara da sahiptiler.

Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun kentsel bölgeleri, özellikle de İstanbul ve İzmir gibi büyük kent merkezleri, üzerine yoğunlaşıyor; 19. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başına kadar olan zamanla ilgileniyor ve temel olarak bu merkezlerdeki Yunanca kaynaklar üzerine kuruluyor. Fiilen, çalışmayı Osmanlı Devleti'nde yayınlanmış ya da onu direkt olarak ilgilendiren metinlerle sınırladım. Yani Yunanistan Krallığı'nda yayınlanmış olan metinler, pek çoğunun İmparatorluğun Yunanca okuyabilen kitlesinde dolaştırıldığını –tersi gibi– kabul etsem de, bu araştırmaya dâhil edilmedi. Soruna daha bilimsel yaklaşırsak; fakirlik, lüks ve kadınların toplumdaki konumu gibi meselelerin 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başında sistematik olarak tartışıldığını fark edebiliriz. Dahası, bu meseleler başka merkezî konuları olan metinlerin içine de girdiler: tam olarak aynı dönemde, fizyoloji, sağlık ve pratik tıp gibi meselelere çıkan pek çok bağımsız yayında, küçük ve büyük ölçekte benzer atıflar görülüyordu. Takip eden çalışmanın konusunu ele almada değişik kay-

---

Krş. Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations*, The Polity Press, Londra 1988, 7-10.

9 Michel Foucault, *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, The Harvester Press, Essex 1980, 131-132.

nakların kullanımı hakkında dolaysız bir sorun meydana geliyor böylece. Fakirlik, lüks ve kadının toplumsal konumu meseleleri, merkezî ya da harici olmuş olabilir, ama en nihayetinde değişik bağlamları ilgilendiriyordu ve belli kitlelere hitap ediyordu. Çünkü bu meselelerin kentli eğitimli topluluklar tarafından idare edildiği düşünülse bile, bu toplulukların, bu çalışmanın araştırdığı yaklaşık altmış senelik süreç boyunca aynı kalmadığı kabul edilmelidir. Ancak şaşkınlığa yol açan, bu meselelerin zaman içerisindeki dayanıklılığı ve onları kullananlara değişim sorununa yaklaşımlarında sundukları imkânlardır. En nihayetinde beni ilgilendiren, zamanın eğitimli topluluklarının değişimi hesaba katma ve bunu anlamlandırmaya çalışma şekilleridir. Sonuç olarak, değişimin içindeki karmaşık ve çelişkili durumu, zaman içerisinde yayılmış tasvirlerin gelişimini sunarak açıklamayı seçtim.

Özellikle Yunanca kaynaklarda, 1850'ler civarında (1860'lar ve 1870'lerdeki özel vurguyla beraber) bu meselelere olan ilgide fark edilir bir artış var ve bu ilgi 20. yüzyılın başına kadar yayılıyor. Yani onlarca yıl süren sabit bir ilgi var ve bunun fark edilmemesi mümkün değil. Bu tartışmalar basılı medyanın, özellikle gazeteler ve dergilerin ama aynı zamanda diğer bağımsız yayınların, ortaya çıkışı ve yayılmasından nemalandı. Bundan başka, bağlantılı tartışmaları takip edebilecek okur-yazar topluluğun artması da bu tartışmalara yaradı. Bu gelişim, Katharevusa[10] formları içinde donmuş olarak kalsa da basitleştirilmiş bir dil tipinin oluşumuna temel itibariyle yardım ederek; sabit bir dilsel alan oluşturdu ve kamusal alanın oluşumunda belirleyici oldu. Yayınlanmamış kaynaklar –en azından bazı tarihçiler tarafından– saplantılı bir konuma konulmazsa, İstanbul'un ve İzmir'in Yunanca basınındaki metinler, bu kitabın konusal bölümleri etrafında açılan tartışmayı, sistematik olarak ve geniş zamansal yayılımı içerisinde incelememize ve anlamlar arasındaki çatışmalara kulak kabartmamıza izin veriyor. Çünkü bu kaynakların önemi en nihayetinde onların toplumsal karakterlerinde yatıyor; yani yapılan denemeler, tasarlanan tasvirler toplumsal bir süreci başlatıyorlar, böylece de zamanın bireylerinin ve topluluklarının, içinde yerlerini ve kimliklerini belirledikleri anlamlar ağını örüyorlar.

---

10 Bu dönemde özellikle yazılı metinlerde kullanılan, konuşulan dilden farklı, Antik Yunanca formları kullanan bir Yunanca. Ç.N.

Yukarıda beni özellikle ilgilendiren örneklerin İstanbul ve İzmir ile alâkalı olduğunu belirttim. Bu seçimi zorunlu hale getirecek hakiki bir sebep yok. İstanbul ve İzmir, toplumsal dönüşümün farklı yönlerini daha bütünleşik biçimde yaşayan iki büyük kent merkeziydi, ancak aynı durum Selanik, Beyrut, Mersin, Midilli benzeri diğer merkezler için de geçerliydi. Bu yüzden, bu seçim daha çok tartışmayı ve karşılaştırmayı yayma eğiliminden meydana geliyor ve ne İstanbul ile İzmir arasında, başka kentsel merkezler için de belli ölçüde geçerli olmayan, imtiyazlı bir ilişkiyi güçlendirmeyi, ne de değişik gayrimüslim topluluklar arasında ve bunların devletle arasındaki ilişkilerde, iktisadi hayatın düzenlenmesi, nüfus bileşimi ve farklılığı alanlarında var olan özgünlükleri göz ardı etmeyi amaçlıyor.

Bu temel üzerinde, kentsel bölge ve onu karakterize eden değişimler hakkındaki toplumsal alanların ve toplumsal ilginin, hangi terimler etrafında doğduğunu anlamaya çalışıyorum. Özellikle eğitimli çevrelerde, fakirlik, lüks ve kadınlar üzerine yapılan tarih çalışmaları; şehir, şehrin geçirdiği değişimler ve bu değişimler üzerinde uygulanması gerekli olan denetim hakkında bir anlamlar ağı örüyorlar. Bu yüzden, kentsel alanda yeni toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin üretimiyle ilişkili yeni bir toplumsal manzaranın yükselişinden bahsetmiştim. Bu manzaranın temelinde, en önemlileri, 19. yüzyılda kentsel sınıfların, özellikle de iştigal ettiğim Rum-Ortodokslar arasında doğan toplumsal oluşum süreçleri bulunuyor. Ancak, tartışmayı sadece "Rum" örneğiyle sınırlandırmadım, özellikle Osmanlı toplumunun Müslüman gruplarıyla ilgili başka örneklerle de zenginleştirmeye özen gösterdim. Bu toplumsal sınıflar, ekonomik güçlerini dayandırdıkları ticarî alanlarda, iletişim, banka işlemleri ve endüstri alanlarındaki belli iktisadi faaliyetlerle birbirlerine bağlanıyorlardı. Ayrıca, doktorluk, avukatlık, mimarlık, öğretmenlik, mühendislik gibi yeni mesleklerin ortaya çıkmasıyla birlikte reformcu Tanzimat döneminin yarattığı yeni Osmanlı bürokrasisiyle de bir araya geliyorlardı.[11] Bu

11 Tanzimat hakkındaki literatür çok geniştir; burada sadece Osmanlı reformlarının politik tarafıyla ilgilenen en meşhur çalışmaları sıralayacağım: Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton University Press 1963; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press 1968, Stanford Shaw/ Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and*

gruplar için, kendilerinin ve toplumun kavramsallaştırılması, yapılarının temel bileşenini oluşturdu: Kimlik alanı haricinde, toplumsal oluşumlarının kendisi havada kalmış bir mesele olarak kalacaktı. Ancak, kimlik üretimi aşikâr ve saydam bir mesele değildi, daha önceden var olan ekonomik durumun sonucu olması da gerekmiyordu. Bu, ayırt edilebilir şeylere hitap edebilmek için, bir söylemin ifade edilmesinin merkezî olduğu bir sürecin parçasıydı. Daha önce de belirttiğim gibi, bu süreç, bu dönemde ortaya çıkan politik ve toplumsal stratejilerden ayrılamaz. Ancak aynı şekilde, hali hazırda sağlamlaşmış, saydam ve söylem dışı gerekçelerin yansıması olarak düşünülemez ve bu sınıfların iktisat alanındaki faaliyetlerinin paralelliğine indirgenemez.[12] Tersine, toplumsal çıkarların

---

Modern Turkey, Cambridge University Press 1977, İlber Ortaylı, *O pio makris conas tis aftokratorias: O otomanikos 19os conas. I poria pros ton eksinhronismo* (İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı: Osmanlı'nın 19. Yüzyılı, Modernleşme Süreci), çeviren Katerina Stati, Papazisis, Atina 2004; Eric Zürcher, *Sinhroni istoria tis Turkias* (Modernleşen Türkiye'nin Tarihi), çeviren Vangelis Kehriotis, Aleksandria, Atina 2004, 82-127; Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922,* Cambridge University Press 2000, 54-74; Bülent Özdemir, *Ottoman Reforms and Social Life: Reflections from Salonica, 1830-1850,* Isis Press, İstanbul 2003, 19-66.

12 Gerekçelerin dil ile ilgili tarafı için bkz. Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century,* Cambridge University Press, 1990, 5-7. Politik çatışmaya dil açısından yaklaşmak, politik ve sosyal aktivitelerin düzenlenmesinde dilin etkin varlığını kabul eden karmaşık çözümlemelerin dile getirilmesinde ekonomik indirgemelerden uzaklaşmaya izin veriyor. Bu yaklaşım toplumsal tarihin klasik yaklaşımında da, işçi hareketi tarihi gibi alanlarda bir uygulama buldu. Örneğin Büyük Britanya'daki Çartistlerin politik söylemlerini dile getirdikleri çıkarlar dili, ekonomik eşitsizliğe karşı çıkarken politik haklar ve oy verme hakkının genişletilmesi isteğini yansıtıyordu. (bkz. Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832- 1982,* Cambridge University Press, 1983, 90-178). Aynı derecede ilginç bir durum 19. yüzyıl Britanya'sında "orta sınıf" teriminin ekonomi çerçevesinde değil de politik haklar için verilen politik mücadele çerçevesinde icadıdır. (Bkz. Dror Wahrman, *Imagining the Middle Class, The Political Representation of Class in Britain, c. 1780-1840,* Cambridge University Press, 1995). Fransız Devrimi hakkındaki benzer bir tartışmada François Furet'nin söylediği, Devrimin devrimci kanun yapımının kontrolünün temeli olduğu söyleminin ve bunun farklı gruplar

oluşum sürecine ve bunları üreten toplumsal farklılıkların oluşumuna katkıda bulunan bir etmen olarak incelenmelidir.

Kimlik üretimi, karmaşık bir söylemsel pratikler süreci oluşturuyor. Kendisinin çağdaş karakterini gizleyen, özellikle geçmişle devamlılık şeklinde, bir istikrar çizgisi öne sürerek, fark ettirmeden gerçekleşiyor. Bu üretim her zaman, onlarsız hiçbir kimlik hissinin mümkün olmadığı toplumsal ve kültürel farklılık çizgilerinin üretimiyle düzenlenmiyor.[13] İncelediğimiz dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nun Rum-Ortodoks topluluklarının kentsel sınıflarının kimliksel başarısı, aynı zamanda sınıf-

---

tarafından kullanılmasının Devrimi onu doğuran toplumsal ve ekonomik temellerden ayırdığı görüşü de özellikle ilginçtir. François Furet, *Interpreting the French Revolution*, Cambrisge University Press, 1988. Güncel bir tartışma için, bkz. Miguel A. Cabrera, *Postsocial History: An Introduction*, Lexington Books, New York, 2005.

13 Kimliğin analitik bir kategori olarak kullanımı ilk bakışta göründüğü kadar açık değildir. Sorunun önemli bir kısmı tanımın aynı anda avantaj ve dezavantaj olan belirsizliğinden kaynaklanıyor. Yakın zamanda Roger Brubaker ve Frederick Cooper hem analitik hem de gerçek bir kategori olarak kullanılmasından dolayı kimliğin anlamı hakkında bir tartışma başlattılar ve terimin yanlış kullanımının kimliğin aynı anda her şey ve hiçbir şey anlamına gelmesine sebep olduğunu ve analitik bir kısırlığa sıkıştığını ekldiler. (Roger Brubaker / Frederick Cooper, "Identity" Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History,* University of California Press 2005, 59-90). Gerçekten de bu eleştiri kimliğin toplumsallaşma biçimlerini somutlaştırdığı kullanımlarla ilgili olduğunda önemlidir. Ancak bu eleştiri, kimliği farklılık politikalarının üretim alanı olarak görenlere yanlış geliyor. Dolayısıyla, kimliğin stereotipçi ve özcü kullanımları ile kimliklerin sorunsallaştırılması ve tarih içine oturtulması süreci arasında bir ayrım yapılması gerekmektedir. Eğer kimlik benliğin semboller kullanılarak yapılan kültürel kavramsallaştırılmasıysa her hareket biçimi boyut kazanıyor, ancak kimliğin içeriği belli tarihsel ve kültürel çerçevelerde olduğu şekliyle önceden verili oluyor. /Eftimios Papataksiarhis, "Peri tis politismikis kataskevis tis taftotitas" [Kimliğin kültürel üretimi hakkında], *Topika II: Peri Kataskevis,* EMEA-Nisos, Atina 1996, 204-205). Bu noktada kimlikleri daha önceden var olan "doğal" bir kimliğin yansıması olarak değil, tarihsel ve kültürel olarak belirlenmiş statü belirtileri ya da bazılarının başkalarından aşağı olup olmamasına göre düzenlenmesi olarak tarihselleştirmemiz önemlidir. (Joan W. Scott, "Multculturalism and the politics of identity", John Rajchman, *The Identity in Question*, Routledge, New York, 1995, 6).

sal, cinsiyetçi ve etnik alanların etrafında da dönüyordu. Yeni güç ilişkilerinin düzenlenmesi ve yeni kurumların oluşturulmasına sıkıca bağlı olan süreçle alâkalı olduğu kadar, toplumsal ilişkilerin doğurduğu değer ve pratiklerin sağlamlaştırılmasıyla da alâkalıydı. Eğitim, hayırseverlik ve mülkiyetle aynı zamanda okur-yazarlık, saygınlık, ölçülülük ve saydamlık (olanla görünen arasında), onları benimseyenlere güvenilir bir temel söylem sundukları anda, yüce evrensel değerler ve pratikler olarak ortaya çıkıyorlardı. Ancak bu benimseme, yukarıdaki pratikler ve değerlerle örtüşmedikleri düşünülen durum ve davranışlarla ilişkili olarak sınırlar ve farklılıklar da üretti; böylece de nüfusun belli gruplarının ayrılmasına ve olumsuz olarak sınıflandırılmasına sebep oldu. Dahası, bu değerlerin ve pratiklerin çekiciliği, geçmişte olmayan toplumsal farklılaşma alanları yarattı, yeni bir toplumsal farklılık anlayışı üretti ve bunu dayattı.

Dinî ve etnik seviyedeki farklılıklarına ve kendilerini nitelendiren çatışmacı eğilimlerine rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nun kentsel sınıfları sürekli değişen bir alan içerisinde, toplumsal değerleri, tecrübeleri, toplumsal üstünlük beklentilerini ve tereddütlerini sıklıkla paylaşıyorlardı. Dahası, Osmanlı kentsel alanını yatay olarak kesen ve yeni bir ilgi ve iletişim alanı üreten, en nihayetinde yeni bir kamusal alan yaratan bir durumla karşı karşıyayız.

Kamusal alandan o kadar sık bahsediliyor ki, bu terimi nasıl kullandığımı açıklamam gerekiyor. Birincisi, kamusal alanda toplumsal aktivitelerin icra edildiği bir alansal boyut görüyorum. Bu boyut, kamusal binaların, okulların ve cemiyetler, kulüpler ve birlikler gibi toplumsal aktivite alanlarının işaret ettiği yeni kentsel ağın ortaya çıkışı ve işleyişine bağlı olduğu kadar; Osmanlı İmparatorluğu'nun ana kentsel merkezlerinde ifa edilen toplumsal sergilere ve toplantılara da bağlıydı. Bu açıdan, kamusal alanın üretimi, 19. yüzyılda planlanması ve işleyişi giderek daha çok Batılı modelden etkilenen, değişen Osmanlı şehrinin bir yönüydü.[14]

---

14 Osmanlı şehirlerinin 19. yüzyılda yeniden yapılanması için bkz. Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, University of California Press, 1993; Sibel Zandi-Sayek, "Public Space and Urban Citizens: Ottoman İzmir in the remaking, 1840-1890", yayınlanmamış doktora tezi, University of California, Berkeley 2001; Aleka Karadimu-Yerolimpu, "Anazitontas ton hameno cona sti horiki ekseliksi tis

Geçirgen ve açık alanlar, kapalı ve surlarla çevrili şehirlerin mantığından uzak yeni kurulmuş yerleşim yerleri, kamusal alanın yeni yerleşim sembolleri, yeni bir yerleşim düzeni ağı oluşturdu ve Osmanlı Devleti'nin yardımıyla eski yerleşim düzenini yenene kadar, uzun bir süre onunla çatışma içerisinde kaldı.

İkincisi, kamusal alanı, içerisinde kamuoyunun oluştuğu toplumsal-kültürel bir katman olarak görüyorum. Mevcut çalışmalarda bu alan belirli özelliklere sahip ve sıkça belli bir tarihsel tecrübeyle bağlantılandırılıyor. Kamusal alanın oluşumu hakkındaki, Jürgen Habermas'ın kitabıyla başlayan modern tartışma, Batı Avrupa'da sivil toplum ve otokratik devlet arasındaki farklılaşmaya vurgu yapıyor. Devletle olan çatışma sırasında, içerisinde doğru söylemin bencil olmayan kullanımının, aynı zamanda mülkiyet sahibi olan ve ailelerinin sözcüsü konumuna yükselen kentli sivilleri, özel alanın dışında olan ve kamusal olduğu düşünülen her konu hakkında görüş ve eleştiri belirtmeye ittiği bir kent kamusal alanı meydana geldi. Metafizik bir güç ölçüsü olarak kamuoyunun oluşumu bu süreçte belirleyici bir noktaydı.[15]

Smirnis (1822-1922)" [İzmir'in alansal gelişiminde kayıp yüzyılı araştırmak (1822-1922)], *O ekso ellinismos: Konstantinupoli ke Smirni, 1800-1922* [Dış-Helenizm: İstanbul ve İzmir, 1800-1922] *Sempozyumu*, Atina 2000; İlhan Tekeli, "Nineteenth century transformation of Istanbul metropolitan area", Paul Dumont / François Georgeon (der.), *Villes Ottomanes à la fin de l'Empire* içinde, L'Harmattan, Paris 1992, 33-45.

15 Kahvehane ve salon gibi yeni toplumsallaşma alanlarını ve basılı yayınlar gibi yeni kitle iletişim teknolojilerini kullanan kamusal alan otoriter devletin keyfiliği karşısında toplumsal bilinç üreticisi olarak işlev gördü. Habermas modern kamusal alanda mülkiyetin önemini belirlemiş olsa da, bu alanın makul söylem ve özverili olma üzerinden işleyebileceğini düşünüyor. En azından liderler seviyesinde, kamusal alanın belli bir modeli farklı çıkarların içinden alındığı evrensel bir şemayı temsil ediyor gibi görünüyor. Habermas, Batılı modernleşmenin temel anı olarak altını çizdiği (kentli) kamusal alanın eleştiri imkânlarının terk edilmesine gerek olmadığını söylüyor. Bu alanın karakteristiği, yeni toplumsallaşma biçimleri ve alanları arasında gelişen makul söylemin kullanımı, devletin ve toplumun kişiliğini kaybetmesinin koşullarını oluşturdu ve özel çıkarlarla değil de rasyonel bir tartışma ile açığa çıkarılan hakikatle uyuşan nesnel bir düzenle sonuçlandı: Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press, 1989.

Yukarıdaki yaklaşımın çerçevesi, bu kavramın kullanışlılığını tamamen reddetmek için değil, üzerinde düşünme ihtiyacından dolayı tasarlanmış görünüyor.[16] Batılı tarihsel tecrübenin belli bir yorumuna dayansa da, Habermas'ın girişimi, tarihselleştirme ihtiyacının tam karşısında bulunan evrensel bir beklentiye hizmet ediyor. Yine de önerdiği genel istikamet, benzer süreçlerin Batı tecrübesini paylaşmayan bölgelerde de görülmesinin mümkün olduğu hipotezini araştırmamıza imkân verdiği ölçüde kullanışlıdır. Unutmayalım ki, Batı modernitesinin değerleri, 19. yüzyılın Avrupa egemenliği ortamında, değişik tarihsel yörüngelere sahip coğrafi bölgelerde görülen, yükselen şehirli sınıflar arasında "taklitler" ya da sömürgeci hâkimiyetler vasıtasıyla yayıldı. Osmanlı İmparatorluğu için konuşacak olursak, Osmanlı reformları, etnik çatışmalar ve Batı Avrupa'nın ekonomik ve kültürel etkisi döneminde, kamusal alanın başarısı çok anlamlıydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun etnik-dinî bölümlenmesi gerçeğiyle beraber düşününce, kamusal alanın oluşumundan bahsetmek muhtemelen sorular meydana getiriyordur. Birleşik bir Osmanlı kamusal alanından bahsetmek mümkün mü; yoksa değişik etnik-dinî grupların kültürel ve politik olarak oluşumuyla bağlantılı, değişik toplumsal alanların oluşumunu mu kabul etmeliyiz? Bu açmaz, makul olsa da bir miktar yanıltıcı. Etnik-dinî grupların özelliğinin birbirine sıkıca bağlı olmak olduğu öne sürülse bile ki bu böyle olmak zorunda değildi; hem liderlik seviyesinde hem de alt seviyelerde, özellikle de milliyetçiliğin ve Avrupa Emperyalizminin etkisiyle yeni gerçeklerin oluştuğu 19. yüzyılda, devamlı bir iletişim ve anlaşmazlık bulunmaya devam eder. Ayrıca, kamusal alanın yalnızca, kendisi de 19. yüzyılda yeniden şekillenen, etnik-dinî çerçeve tarafından belirlendiğine inanmak hiç de gerekli değildir. Aksine, bu çerçeveyi aşan kamusal alanın yatay oluşum sürecini incelemeli ve nihayetinde daha geniş kamusal alanların oluşumunu ve eş zamanlı işleyişlerini göstermeliyiz.[17] Bu açıdan bakıldığında, eğitimli kentsel sınıfın ve "kamuoyunun" oluşumu, değişik seviyelerde yoğunlaşan, aynı zamanda

---

16 Bkz. Craig Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1994.

17 Mary Ryan, "The American parade: Representations of the nineteenth-century social order", Lynn Hunt (der.), *The New Cultural History*, University of California Press, 1989, 131-153.

hem çok taraflı, hem de dengesiz bir süreç oluşturuyordu: Sadece etnik-dinî seviyede değil, aynı zamanda toplumsal grup, coğrafi alan ve hatta geniş Osmanlı toplumu seviyelerinde de. Osmanlı tebaası, siyasi olarak, farklılıklarına bağlı olsalar da, dinlerinden bağımsız olarak birbirleriyle iletişime geçebilecek ve toplumsal endişe ve sorunları şekillendirebilecek durumdaydılar. Bu, değişik kamusal alanların basit bir mekanik bileşimi değildi; bunun yerine, özellikle kentsel eğitimli sınıflara –ama sadece onlara değil– yatay olarak nüfuz eden düzensiz bir iletişim alanının oluşumuydu.

Daha önce de belirttiğim gibi, kullandığım başlıca örnekler İmparatorluğun büyük kentsel merkezlerinde 19. yüzyıl boyunca, Rum nüfusunun kültürel-eğitimsel özerklik taleplerinde açığa çıkan Helen millî ideolojisine bağlı, Ortodoks Hıristiyan, Yunanca konuşan kentli sınıflardan geliyor. Rum milletinin lider grupları özgün bir durumda bulunuyorlardı, çünkü konumlarını, içindeki güçlü gerilimlerle nitelendirilen ve sürekli zayıflamakta olan bir İmparatorluk hükümeti ile müzakere ediyorlardı. Bir yandan, Osmanlı reformları ve kanunî eşitlik, gayrimüslim toplulukların özerkliği ve politik ve kültürel yapılanması için yeni imkânlar sunuyordu; öte yandan, bu imkânlar Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim milletlere, varlığını açıkça reddetmedikleri sürece, kültürel ve politik özgürlükler tanımaya meyyal olan toleransıyla ilişkiliydi. Paradoksal olarak, Rum-Ortodoks kentlilerin egemenliğinin sağlamlaşması, kendilerini Yunan Devleti'nin "kaybedilmiş topraklar" politikalarıyla tanımlamalarından çok, bir Osmanlı bakış açısıyla ve İmparatorluk seviyesinde, ya da Helen-Osmanlıcılık içerisinde olmuştur. İmparatorluk, "hastalanmasına", ve pek çok insan tarafından artık sonunun görünmesine rağmen, 19. yüzyılda istikrarlı bir jeopolitik atıf noktası olmaya devam etti. Rum-Ortodoks elitin pek çok üyesi tarafından, Helen-Osmanlıcılık bakış açısıyla desteklenen politikalar, bu bakış açısını hiçbir zaman açıkça kabul etmeyen ve diğer gayrimüslim topluluklarla da müzakere içerisinde olmayı tercih eden Osmanlı yöneticilerinin gözlerindeki benimseyişin boyutlarını göz ardı ettiyse de, Yunan konsolosluğuyla tanımlanmak lider konumla ilgili iddiaların olabilirliğini tamamen ortadan kaldıracaktı. Hakikatte, Ortodoksların İstanbul Patrikhanesi'ne ve Anadolu'daki Ortodoks patrikhanelerine dayanan kültürel özerkliklerinin, bir Helen

millî kimliğinin işlenmesiyle geliştirilmesi ancak Osmanlı meşruluğu içerisinde mümkün olabilirdi. Bu bakış açısı, direkt olarak birleşik Osmanlı iktisadi alanının, Osmanlı meşruluğunu ve Helen millî kimliğini birleştirebileceklerini düşünen, Yunanca konuşan Ortodoks işadamlarının ve tüccarların sürekli genişleyen dünyasına sunduğu imkânlara dayanıyordu. Ortodoks hiyerarşisinin genelde takip ettiği ve sözcülüğünü belki de III. Yovakim'in yaptığı ekümenik pan-Ortodoks politikası da bunu destekliyordu. Osmanlı Devleti'nin özellikle Balkan vilayetlerinde ağır darbeler aldığı bir dönemde, İmparatorluğun toprak bütünlüğüne saygı, pek çok Ortodoks kentli için kendi çıkarlarının korunması için bir ön şart oluşturuyordu. Tabii ki, Osmanlı Devleti'ne bakış tek tip değildi, İzmir gibi limanlarda yerleşmiş bazı Yunan vatandaşları arasında yoğun bir ayrılıkçı meşrep gelişiyordu.[18] Zaten, 20. yüzyılın başından, Jön Türk Devriminden ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, artık İmparatorluk ölmekteyken, Rum-Ortodoks kentlilerin büyük bir kesimi yüzlerini, prestiji 1912-13 Balkan Savaşları'ndaki zaferiyle kayda değer şekilde artan Yunan Krallığı'na döndüler.

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Yunanca konuşan kentli sınıflarıyla Yunanistan toplumu arasında gelişen yoğun ilişkiler konusunda şüphe yok. Bu ilişkiler, ekonomik etkileşim ve ticaret, göç ve profesyonel

---

18 Sia Anagnostopulu, bu gruplara "orta kentli sınıf" ismini koyuyor ve onları İstanbul'un "üst kentli sınıfından" ayırıyor. (Mikra Asia, 19os ai. – 1919. *I Ellinortodokses kinotites apo to millet ton romion sto elliniko etnos* | Küçük Asya 19. yy – 1919: Rum milletinden Helen ulusuna Helen-Ortodoks topluluklar], Ellinika Grammata, Atina 1997, 301-313). Ancak Vangelis Kechriotis, İzmir'in kentli Rumlarının *Amaltia* gibi büyük gazetelerin Yunan konsolosluğunun politikasına uygun olarak "Birleşme ve Kalkınma" komitesini savundukları Jön Türkler döneminde bile devam eden sert politik tartışmalarla ayrıldığını savunuyor. Bkz. Vangelis Kechriotis, "The Greeks of Izmir at the end of the Empire: A non-Muslim Ottoman community between autonomy and patriotism", yayınlanmamış doktora tezi, Leiden Üniversitesi, 2005, 224-266. Ayrıca bkz. Gerasimos Augustinos, *The Greeks of Asia Minor: Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent University Press 1992, 198-202; Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", Benjamin Braude / Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, cilt 1* içinde, Holmes and Meir, New York 1982, 185-207.

kariyer, evlilikler ve hatta kültürel etkileşim alanlarında iki ülke arasındaki yoğun iletişimde kendilerini gösteriyordu. Dahası, Yunan Devleti, temsilci heyeti ağları ve harcadığı paralar vasıtasıyla İmparatorluktaki yerini ve etkisini arttırmaya ve özellikle de İmparatorluğun son yirmi yılında büyük kentlerdeki Rum-Ortodoksların politik duruşlarının belirlenmesinde merkezî unsur olmaya özen gösterdi.[19] Sonuçta, kentli Rum-Ortodoks grupların, Osmanlı İmparatorluğu ve Yunan Devleti'nde farklı referans noktaları vardı ve yalnız bir tarihsel bağlama münhasıran oturtulmaları mümkün değildir. Osmanlı hâkimiyeti ve Yunan Devleti arasındaki konumları –buna Rusya ve Mısır gibi yerlerdeki diasporalar da eklenebilir– onlara ellerindeki politik seçenekler ve seçecekleri bağlılık çizgisi hakkında bir çeşitlilik sağladı. Ayrıca 19. yüzyılı karakterize eden dinsel bir topluluktan millî bir topluluğa geçişte de yer aldılar.[20] Ortodoksla-

---

19 Bu mesele hakkında geniş bir literatür mevcut. Bkz. Paschalis Kitromilidis, "Imagined Communities" and the origins of the national question in the Balkans", Martin Blinkhorn / Thomas Veremis (ed.), *Modern Greece: Nationalism and Nationality* içinde, Atina 1990, 23-66; Richard Clogg, "A millet within a millet", Gondicas / Issawi (ed.), *Ottoman Greeks* içinde, 115-142; Sofia Vufi, *Ekpedefsi ke etnikismos sta Valkania: İ periptosi tis vorioditikis Makedonias, 1870-1904* [Balkanlar'da Eğitim ve Milliyetçilik: Kuzeybatı Makedonya Örneği: 1870-1914] Paraskinio, Atina 1992; Anagonostopulu, *Mikra Asia*, 481-486 ve 489-503; Haris Eksertzoglu, "İ diahisi tis etnikis taftotitas stis ortodokses kinotites tis Kilikias" [Ulusal Kimliğin Kilikyalı Ortodoks topluluklara yayılması], *Deltio Kentru Mikrasiatikon Spudon* 11 (1995-1996), 181-238; Spiros Karavas, "Ya ti Makedonia stis arhes tu eona: Martiries ellinon apestalmenon", [Yüzyılın Başında Makedonya İçin: Yunan elçilerin tanıklıkları] *Ta istorika* 27 (1997), 323-334; Kechriotis, "The Greeks of Izmir at the end of the Empire".

20 Bu noktada kullandığım "topluluk" kelimesi hakkında bir açıklama yapmak elzemdir. Bu terimin Yunan tarih yazıcılığı tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan nüfusunu tanımlamak için yaygın bir şekilde kullanıldığı biliniyor. Ancak bu terim, aynı anda hem, başkaları ve kendileri tarafından kabul edilen belli özellikleri paylaşan bir grup insanı, hem de İmparatorluk yönetimi seviyesinde özellikle vergi alanında belli yükümlülükleri olan bir yönetim grubunu belirtiyor. Terimin birinci anlamı, belli insanlar / gruplar arasında bir toplumsallaşma alanı oluşturan sürecin tarihsizleştirilmesi tehlikesini barındırıyor. 19. yüzyıldan günümüze kadar Yunan ulusal anlatısında terim bu şekilde kullanılmıştı. [Bkz: Nikolaos Moschovakis, *To*

rın Helenleşmesi sürecini içeren bu geçiş, ileri derecede karmaşıktı. Bu karmaşıklık, sadece sürecin eşitsiz ve istikrarsız olmasından ve dolayısıyla bütün Ortodoks nüfusu aynı şekilde ilgilendirmemesinden değil, aynı zamanda Ortodoks nüfus için bir Helen kimliğinin kabul edilmesi gereğinin aşikâr olmamasından da kaynaklanıyordu. Sonuçta, bu değişim ciddi düşmanlıklar içeriyordu ve her biri aynı nüfus grubunun kendilerinden olduğunu iddia eden rakip milliyetçi hareketlerin arasındaki zıtlığın merkezinde bulunuyordu.

Osmanlı toplumunun dönüşümünün bir tarafıyla uğraşırken, bu meseleyi daha geniş Osmanlı tarihi içerisine yerleştiriyorum. Yani, İmparatorluğun Hıristiyan-Ortodoks topluluklarının Rum-Ortodokslara ya da Helenlere dönüşümü sırasında, organik bir parçası oldukları, dönüşmekte olan Osmanlı toplumu bağlamında yaşadıklarını, hareket ettiklerini ve bu bağlamda bir görünüm oluşturduklarını kabul ediyorum. Şüphesiz

---

Ellinikon Dimosion Dikeon epi Turkokratias [Türk Hâkimiyetinde Helen Halkının Hakları], Atina 1882; Nikolaos Pandazopoulos, "Kinotikos Vios is tin Tettalomagnisian epi Turkokratias" [Türk Hâkimiyetinde Toplumsal Yaşam], *Epetiris tis Sholis Nomikon ke İkonomikon Epistimon* APT 14 (1967); Nikolaos Pandazopoulos, "İ kinotikes rizes tu Mikrasiatiku Ellinismu" [Küçük Asya Helenizminin Toplumsal Kökenleri], *Epistimoniko Dimero Mikrasiatiku Ellinismu afieromeno sti nnimi tu katiğiti M. Anastasiadi* içinde, Atina 1982]. Terimin ikinci anlamı, 19. yüzyıldan önce belli gruplara has kılınan özellikle vergiyle ilgili olan belli işlemleri, ya da 19. yüzyılda Osmanlı reformları döneminde Rum milletinin kurumsallaşması temelinde Helen-Ortodoksları ilgilendiren iç meselelerin kontrolünü ilgilendiriyordu. Topluluğun bu alanda oluşumu bir toplumsal ve kültürel mesele olmaya devam etti ve hiçbir şekilde geçmişten gelen bir varlığa indirgenemez. Terimin bu kitaptaki kullanımı ikinci örneği takip ediyor. Bkz. Spiros Asdrahas, "Nisiotikes kinotites: İ forologikes Liturgies" [Ada Toplumları: Vergi İşleyişleri], *Ta İstorika* 8-9 (1988), 3-36, 229-258; Kostas Kostis, "Kinotites, eklisia ke millet stis "ellinikes" periohes tis Otomanikis Aftokratorias kata tin periodo ton metarritmiseon" [Reformlar döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun "Helen" vilayetlerinde toplum, kilise ve millet], Mnimon 13 1991), 57-75; Mihalis Varlas, "Katoptra Kinotiton" [Toplumların Aynası], doktora tezi, Atina Üniversitesi Tarih-Arkeoloji Bölümü 1988, Haris Eksertzoglou, "Reconstituting Community: Cultural Differentiation and Identity Politics in Christian Orthodox Communities During the Late Ottoman Era", Minna Rozen (ed.) *Homelands and Diasporas: Greeks, Jews and their Migrations* içinde, Tauris, Londra 2008, 137-154.

bu yerleştirme sorular oluşmasına sebep olabilir. Temel örnek olarak İmparatorluğun Rumlarını ya da "Helen-Ortodoks" topluluklarını kullanan bir çalışma hangi sebebe binaen sadece Yunan tarihine girmiyor? Bu Yunan-merkezli bir tarihçilik geleneğinde alışılmış bir tepki, genelde tarih yazımına yaslanan ve onu içeren bir "Türk egemenliği (Turkokratia)" tarihi örtüsü altında, belli bir zamandan sonra Helenler olarak tanınan ve kendilerini böyle tanımlayan toplulukları, Osmanlı toplumunun geri kalanından ayırmaya meylediyor ve böylece onları kolaylıkla Yunan etnik grubuna sokabiliyor. Bu gelenek, bu topluluğun birliğini verili olarak kabul ediyor ve bunu şaşırtıcı bir eminlikle geriye, geçmişe doğru yansıtıyor. Ancak "Yunan" toplulukların birliğini bu yolla sonradan oluşturduğu gerçeğini ve dahası Yunan ulus devletinin kuruluşunun (ve daha sonra sınırsal tamamlanışının) neredeyse sonuçlanmamış olduğunu göz ardı ediyor. Yani bu tarih yazımının Helen millî topluluğunun oluşumunun bir süreç olduğunu, belli bir dönemin, geç 18. yüzyıl ve özellikle 19. ve 20. yüzyılların dileği olduğunu anlayabilmesi mümkün değildir ve bu oluşum süreci bir yorumun aşikâr başlangıç noktası olarak düşünülemez. Yunan merkezli yaklaşım, sadece bu toplulukları kendi aralarında ve her birini kendi içinde ayrıştıran pek çok önemli farklılığı ve başka topluluklarla aralarında gelişen ilişkileri değil; aynı zamanda, bu toplulukların sonunda –ama başından belli olmayan bir şekilde– bir Yunan millî topluluğuna katılımıyla sonuçlanan karmaşık süreçleri karartmaya meylediyor.[21] İronik bir şekilde, Yunanistan'da 1990'larda yaşanan Avrupa'yla bütünleşme ve toplu göç gibi süreçler sırasında meydana çıkan kültürel ve toplumsal belirsizliklerin bir ürünü olarak "kaybedilmiş memleketler" özlemine olan dönüş, hem bu tarihsel gelenekten kaynaklanıyor hem de onu başka bir açıdan taçlandırıyor: dar akademik ve araştırmacı çevreden daha geniş bir kitleye hitap eden mesajların ticarî üretimi açısından.

Son zamanlarda, İmparatorluk bağlamına ve bunun 19. yüzyıldaki değişimine hassaslık gösteren çalışmalar çoğaldı.[22] İmparatorlukta bera-

---

21 Anagnostopulu, *Mikra Asia*, 14-19.

22 Bkz. Paraskevas Konortas, *Otomanikes Teorisis ya to Ikumeniko Patriarhio (17os-arhes 20ou eona)* [Ekümenik Patrikhane Hakkında Osmanlı Teorileri (17. yüzyıl - 20. yüzyılın başı)], Aleksandria, Atina 1998; Anagnostopulu, *Mikra Asia*; Dimitrios Stamatopulos, *Metarritmisi ke ekkosmikefsi: Ya mia*

ber yaşayanlar birbirlerinden duvarlarla ayrılmamışlardı; tersine, aralarında kabul edilmesi gereken pek çok ilişki gelişmişti. Bu özellikle de, politikaların ve reformların bu ilişkileri daha karmaşık hale getiren yeni bir dinamik yarattığı, 19. yüzyıl için geçerlidir. Ancak bu hipotez gerekli olsa da, tek başına sorunları çözecek konumda değildir. Okuyucunun elinde tuttuğu bu gibi bir çalışma ne ölçüde Osmanlı toplumunun, ya da en azından bir kısmının, çok yönlülüğün altını çizen bir okumaya uyuyor? Zannediyorum açıkça belli olacak ki, takip eden sayfalarda belli temaların belli örnekler üzerinden tartışılması, bir "Yunan özgünlüğü" yüceltilmesi üzerinden yazılmamıştır. Mümkün olduğunca, tartışmayı başka topluluklardan, özellikle de Müslümanlardan, örneklerle genişletmeye çalıştım. Ama belli bir örneğin –kentli Ortodoksların– araştırılmasının Osmanlı toplumunun dönüşümü hakkındaki görüşlerin anlaşılmasına izin verdiği tezini vurgulamak için, özellikle, Osmanlı kent merkezlerinin toplumsal alanını yatay olarak kesen düzlemlerden örnekler seçmeye çalıştım.

Bu noktada, Osmanlı toplumunun çok yönlü karakteri üzerine yaygın görüşleri yaratan belli meseleleri açığa kavuşturmamız gereklidir. Bu karakteri tam olarak nasıl anlayabiliriz? Benim görüşüme göre, bu çok yönlülük kendinden anlaşılır geçici bir durum oluşturmuyordu. Kendinden anlaşılır kavramını İmparatorluğun 19. yüzyılda güçlenen dinî-etnik bölümlenmesiyle eşitleyerek, çok yönlülüğü sabit olarak almak yerine; nasıl şekillendiğini ve tarihsel olarak sürekli nasıl değiştiğini incelememiz gerekir. İmparatorluğun çok yönlü karakterinin tek tip bir durum oluşturmadığını hatırlamamız yerinde olacaktır; bu karakter, Osmanlıların yüzyıllar boyunca bir arada yaşadıkları ve çarpıştıkları modern öncesi politik varlıklar, imparatorluklar ya da devletleri de ilgilendiriyordu. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine geçen ulus-devlet modeli üzerine

---

anasintesi tis istorias tu Ikumeniku Patriarhiu ton 19o cona [Reform ve dünyevileşme: Ekümenik Patrikhane'nin 19. yüzyıldaki tarihinin yeniden inşası], Alexandria, Atina 2003; Efi Kanner, *Ftohia ke filantropia stin Ortodoksi kinotita tis Konstantinupolis, 1752-1912* [İstanbul'un Ortodoks toplumunda fakirlik ve hayırseverlik, 1752-1912], Katarti, Atina 2004; Kechriotis, "The Greeks of Izmir at the end o the Empire", Yorgos Tzedopulos, "Public secrets: Cryptochristianity in the Pontos", *Deltio Kentru Mikrasiatikon Spudon*.

düzenlenmiş toplumların, çok-yönlülük yoksunluğuyla değil; ondan önceki devletsel yapılanmalarda mevcut olmayan, kanunen tanınmış etnik ya da dinî azınlıklarla ilişkili, farklı bir çok-yönlülükle karakterize edildiğini de hatırlamalıyız.

19. yüzyıl ulus-merkezli anlatımlarının temelindeki, Osmanlı toplumunun çok-yönlülüğünün farklı etnik grupların toplamından ibaret olması görüşü; hatalı ve demode bir görüş olan İmparatorluğun dinî topluluklarında kısıtlanmış şekilde, uyanış ve ulus devletlerinin kuruluşu zamanlarını bekleyen, doğallıkları ve istikrarlılıklarıyla ayırt edilebilen etnik gruplara açık ya da kapalı olarak atıfta bulunuyor. Osmanlı toplumunun çok yönlülüğünün, bugün bile büyük ölçüde kullanımda olan, bu versiyonunun 19. yüzyılın milliyetçi söylemlerinin bir ürünü olduğunu fark etmemiz çok faydalı olacaktır. Bugüne kadar her çeşit millî devamlılık ve millî kökler söylemi bu söyleme dayandırıldı ve bununla desteklendi. Bu varsayımların bütün hataları bile, millî bir tarihçilik okulunun ya da onun çağdaş alt dallarının millî devamlılıktan bahsetmesini ve adına konuştuklarının millî bilincini (hatalı biçimde) göstermesini engellemedi.

İmparatorluğun çok yönlülüğü, tarihsel olarak üretilmiş bir durum oluşturuyor ve ancak tarihselleştirilerek anlaşılabilir. Dahası her zaman aynı içeriğe de sahip değildi. Bu açıdan, 19. yüzyıl belirleyici bir bölüm oluşturuyordu; bu durum, bu yüzyılda Avrupa emperyalizmi, bunun jeopolitik, ekonomik ve kültürel etkileri, milliyetçilik ve Osmanlı reformları gibi faktörlerin etkisiyle yeniden şekillendi. Şüphesiz, bu faktörleri zikretmenin problemleri otomatik olarak çözeceğini düşünmek naifliktir. Bu faktörlerin zikredilmesi, her alan gibi, varsayılmış aşikâr bir başlangıç noktasının dışında muğlak bir yorumun ürünü olan, bir alana işaret edebilir.[23] Bana göre, bu kısıtlamanın dışında, etkinin kesin sonuçlarını belirlemek başka bir araştırma konusu olarak kalıyorsa da, bu faktörlerin 19. yüzyıl Osmanlısının şekillenmesinde etkili oldukları hipotezinden kaçınmak mümkün değildir. Bu dönemi, onu hazırladığı varsayılan daha önceki olguların seviyesine çizgisel olarak çıkarmayı gerekli kılan söylemi kullanışlı görmüyorum. Benzer bir yaklaşım, millî tarihçi-

---

23 Bu mesele için bkz. R. Dilley, "Introduction" Roy Dilley, *The Problem of Context*, Berghahn Books, New York 1999, 1-45.

liğin takip ettiği şeyi açıklamak için bir köken bulma çabasında yarattığı anlatımı tekrar etmekten başka bir şey yapmayacak.[24] Bu, 19. yüzyıldaki bireylerin gözlerini geçmişe dönmedikleri, bu geçmişin belli kısımlarını sahiplenmedikleri ve millî devamlılık hayalleri kurmadıkları anlamına gelmiyor. Ancak bu, zamana bağlı olmayan bir farkındalığa işaret etmiyor; içinde, yeni bir toplumsal kimliğin –milliyetin– üretilme sürecine hizmet eden, uzak bir geçmişi kullanma ihtiyacının doğduğu, belli bir tarihsel durumun oluşumunu gösteriyor. Bu durumda, geçmiş bugüne kadar sahip olmadığı bir önem kazanarak yeniden anlamlandırıldı ve yeni Helen hayallerini şekillendiren (yapay) tarihsel süreklilik hissi bunun üzerine temellendirildi. Bu nedenle, tarihsel devamlılık yorumlamanın başlatılacağı aşikâr bir nokta oluşturmaz, tersine kendisi yorumdur. Bu açıdan, bu dönemde geçmişin kullanımı, sürekliliğin bilinç seviyesine yükseltilmesini değil, tamamen yeni dönemlerdeki kimlik ihtiyacına dayanan bir sorunu gösteriyor. Bu devamlılık/kökenler hipotezine hemen kanmamamız, tersine onu, geçmişten tamamen farklı, uzun 19. yüzyılla ilgili, karmaşık bir yeni tarihsel duruma üretilen cevaplar bağlamında anlamlandırmamız çok önemlidir.

Takip eden tartışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile ilişkilerinin tam üstüne yerleştirilmiştir. Batı ile olan eşitsiz ve pürüzlü ilişkilerin, Osmanlı toplumunun dönüşmek için iç dinamiklere sahip olmadığını ima etmeden, açıkça gösterildiğine inanıyorum. Bu hatırlatma, beni il-

---

24 Uzak bir zamandaki bir başlangıç noktası üzerinden açıklamalar yapan bir yorumlama tekniği olarak "köken idolünün" eleştirisi için bkz. Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ve Tarihçili Mesleği* (çev. Ali Berktay), İletişim, İstanbul 2013). Köken iddiası geçmişi verili ve bariz bir hale sokuyor ve sadece keşfedilmesi gerektiğini iddia ediyor, böylece de köken yorumlarının üretildiği durumları tamamen saklıyor. Bu bağlamda, ulusal anlatının rasyonelleştirmesi tarihsel devamlılık üzerine kuruluyor ve ürettiği kurallar sistemi içerisinde, tutarlılığını sorgulayabilecek her türlü devamsızlık ve ayrışma noktasını başarısız bir şekilde saklıyor. Soykütüğü bakış açısıyla devamsızlıkları vurgulayan, yorumlama kategorilerini ve tarihin konumunu tarihselleştiren ve köken yanılsamasını çözümleyen eleştirel bir tarihsel bakış için bkz. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", Donald Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Cornell University Press 1977, 139-164.

gilendiren tasvir üretiminin üzerine yazıldığı kültürel/kavramsal ufkun anlaşılabilmesi için vazgeçilmezdir, yani bu süreçte Batı'nın üstünlüğünün kabulü merkezî rolü oynamıştır. "Batı", bir sembol olarak, bilim, teknoloji, politika, davranış biçimleri, idare, ekonomi vb. alanlarda, aynı dönemde "Doğunun" sunduğu her şeyden daha üstün olarak kabul edilen, bütüncül bir pratikler yelpazesini temsil ediyordu. Bu nesneler ve onların dünyadaki yeri, daha doğrusu "Doğunun" "Batı" ile kıyaslandığındaki "yetersizlikleri" hakkında bir anlayış biçimi oluşturuyordu. Bu yetersizlik ve iki bölgeyi ayıran uçurum hissi, Batıyı sadece üstünlük sembolü değil, kişinin onunla ölçülmesi gereken bir "şey" haline getirdi. Başka bir deyişle, Batı'nın üstünlüğü hissi, "Doğuyu" ilgilendiren her tartışmada "Batıya" atfedilen tam bir söylem ve pratikler bütününün varlığını peşinen garantiye aldı. Dahası, "Batıya" direniş perspektifi bile, Batılı söylemlerin/kategorilerin kullanımıyla el ele gitti. Batı üstünlüğü, diğer toplumların klasik ya da tipik olmayan sömürgeci egemenliği altında yaşadıkları durumla ölçüp biçtiklerinde, ciddi bir sınırlama ve aynı zamanda güçlü bir meydan okumaydı. Elli Skopetea, doğru bir şekilde, bunun farkında olmasalar bile, Doğuluların kimliklerini zorunlu olarak Batı ile diyalog içerisinde kurduklarını iddia ediyor.[25] Tabii, bugün biliyoruz ki, Batı'nın üstün bir kültürel ve ekonomik varlık olarak tasviri, sadece basit bir "gerçekliği" yansıtmıyordu, aynı zamanda Batı üstünlüğünün kendisini ve Batı'nın kendisi için güçlendirdiği, Doğu'ya müdahale hakkını geçici olarak oluşturuyordu.[26] Yine bildiğimiz gibi, Doğu'nun Batı'yla karşılaştırıldığında zayıflığı, Doğu'nun kendisindeki bireysel aktörlerin çoğu tarafından kabul edilebilir oldukça ve bu kabul Batı'nın taklit edilmesinin karşısına Batı'nın reddedilmesini yansıttığı bir durumda, güçlendi.

---

25 Elli Skopetea, *İ Disi tis Anatolis: İkones apo to telos tis Otomanikis Aftokratorias*, Gnosi, Atina 1992, 96.

26 Bu yaklaşım Edward Said'in bugün bile yoğun tartışmaların merkezinde olan klasik çalışması *Orientalism* (Penguin Books, Londra 1985) kitabını başlangıç noktası olarak kabul eden eleştirel bir gelenekle ilişkilidir. Ancak, Batılı oryantalizm eleştirisi zaten sömürgeleşme karşıtı mücadele sırasında dile getirilmişti, ama bu mücadelenin politik öncelikleri dolayısıyla belli bir noktanın ötesine taşınmadı.

Yukarıdaki tartışmayı gerekli görüyorum, çünkü okurun da kabul edeceği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu çalışmayı meşgul eden meselelerin tartışılması, Avrupa'daki paralel durumların bilgisinden mahrum olarak gerçekleşmedi. Bu faktör, çalışmanın uzunluğunu ekonomik tutmak gayesiyle, burada gerçekleştirmemin gerekmediğini düşündüğüm bir dizi karmaşık tartışmayı ortaya koyuyor, bunları göz ardı etmeyeceğim, yakında yayınlanacak başka bir çalışmada inceleyeceğim.[27]

27 Bu tartışmanın benim bakış açımdan bir versiyonu için bkz. Haris Eksertzoglou, "Metaphors of Change: Tradition and the East / West Discourse in the Late Ottoman Empire", Anna Frangoudaki / Çağlar Keyder (der.), *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe, 1850-1950*, Tauris, Londra 2007, 43-59.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAKİRLİĞİN OLUŞUMU: NÜFUSTAN ÇALIŞMA ETİĞİNE

Giriş

> "Dilencilik ve hafifmeşreplik, bu müstehcen, bu korkunç suç, büyük şehirlerde ya da onlara komşu kasabalarda doğup besleniyor, aynı zamanda aristokrasinin ahlâksızlığı kolayca günahkâr kültürün içine girebiliyor. Hangi köyde o köyün dışından gelen dilenciler görülebilir, hangi köyde geriye kalanlar eğlenirken ölmek üzere ruhlar ya da açlarla karşılaşırsınız? [...] Asıl sorun yardımın acı çekenlere daha etkili bir biçimde nasıl ulaştırılabileceği ve yardım ihtiyacının ve suçun doğuşunun nasıl azaltılabileceğidir."[1]

Bu alıntı şehirlerin dönüşümünün İstanbul'un eğitimli şehirli çevresinde doğurduğu gerilimi göstermesi açısından karakteristiktir. Fakirlik şehirlerin büyümesinin temel sonuçlarından birisi olarak öne çıkıyordu. Dönemin basınında şehirlerdeki fakirlerin sosyal görünürlüğünün fark edilir artışını ilan eden, genelde eleştirel, çeşitli kalıplar yaygınlaştı. Bu resmin yanıltıcı olduğu, basının sadece yakın zamanı gösteriyor olmasından ve bunu daha önceki dönemlerle karşılaştırmak için bir kıyas noktası mevcut olmadığından tahmin edilebilir. Ancak başka bir açıdan bakıldığında, benim görüşüme göre dikkate değer olan fakirliğe, fakirlere ve onların sosyal görünürlüğüne atfedilen önemdir. Bu durum hangi sebepten dolayı bu kadar çok yorum ve eleştiri üretilmesine sebep oldu, neden daha görünür olarak algılandı? Mine Ener, Mısır'daki fakirler

1 "Voitite Allilus" [Başkalarına Yardım Edin], *Neologos 24* / 5 Şubat 1875.

üzerine yaptığı çalışmasında, Kahire ve İskenderiye'ye gelen Avrupalı ziyaretçilerin bakışlarının –onlar için pek de hoş olmayan– fakirlerin ve dilencilerin sosyal görünürlüğüne yoğunlaştığını söylüyor. Batılı ziyaretçilerin kaldıkları otellerin etrafında yüksek sayıda dilencinin olması onların olumsuz eleştirileriyle beraber hiddetlerini de celp ediyordu.[2] Ama bu memnuniyetsizlik sadece Doğuluların onlarda yarattığı eziklik görüntüsünden kaynaklanmıyordu; fakirlik ve fakirler Avrupa toplumlarında büyük bir meseleydi ve Doğu'yu ziyaret eden Avrupalı seyyahlar beraberlerinde fakirlere karşı duyulan güçlü görüşlerini de getiriyorlardı.

Diğer yandan, Osmanlı basınının eleştirileri ve Osmanlı İmparatorluğu'nda başka yayınlarda da fakirliğe gösterilen genel ilgi "yerel" bir görüşü temsil ediyor ve Batı Avrupa'da görülen eleştirel bakışla pek çok noktayı paylaşıyor. Bu eleştiriler fakirlik olgusunun ötesinde, değişen bir kent çevresini hedef almaları dolayısıyla da özel önemi haizdirler. Bu kent çevresi, Osmanlı kent bölgelerinin 19. yüzyılın ortalarından itibaren tecrübe ettiği iç göçle bağlantılıydı. Bu dönemde İstanbul, İzmir ve Selanik gibi büyük şehir merkezlerinin nüfusları hissedilir derecede arttı.[3] Tanzimat'la gelen serbestlikler, altyapıdaki ve ulaşım

---

2 Mine Ener, *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence 1800-1952*, Princeton University Press, 2003, 76-77

3 Göç sorunu çok yönlüdür ve burada bu konuya gereğinden fazla girilmeyecektir. 19. yüzyılın başında şehirlere doğru büyük göç hareketleri görülmüştü. Bu hareketlerin iki farklı başlangıç noktası bulunuyordu: Küçük Asya, Trakya, Makedonya bölgelerinde ve Ege adalarında iç göç hareketleri ve Kafkaslarda ve Balkanlarda Osmanlı Devleti'nin ulus devletlerin oluşumuyla kaybettiği eyaletlerinden gelen Müslüman nüfusun yaptığı zorunlu göç. Osmanlı hükümeti bu muhacirlerin çoğunu Küçük Asya'da ciddi işgücü eksikliği hissedilen bölgelere gönderdi. Osmanlı Devleti'nin bu yerleştirme politikası muhacirlere toprak verilmesiyle desteklendi ve bu durum toprağın iyileştirilmesi ve tarım üretiminin arttırılmasına yardım etti. Tarım üretiminin ticarileştirilmesi ve 1831'den sonraki hâkim mülkiyet biçimleri bu göçmen dinamiğinin taşrada emilmesine imkân tanıdı. (Bkz. Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913*, Cambridge University Press 1987, 86-89; Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*, SUNY Press, 1988, 99-100). Aynı anda kent nüfusunun artışını fark etmemek elde değildir. 1830-1912 döneminde Balkanlar'daki Osmanlı topraklarının hissedilir biçimde azalmasına rağmen, 20.000'den fazla nüfusa

araçlarındaki gelişimler, büyük şehirlere doğru göç akımını kolaylaştırdı. Örneğin, sadece 1860'ların ikinci yarısında İstanbul ve Karadeniz limanları arasında düzenli buharlı gemi seferlerinin başlatılmasının 75.000 kişinin Osmanlı başkentine taşınmasına olanak sağladığı tahmin ediliyor. Göçmenlerin sayısı 1880'lerin başına kadar aynı yüksek seviyede kaldı.[4] Bazen kalıcı bazen de dönemsel karaktere sahip olan göç hareketlerinin kolaylaşmasında göçmenlerin hedef noktalarında yaşayan akrabalar da önemli rol oynamış olmalıdırlar. Artık güçlendirilmiş olan akrabalık ağlarının üstünde iç göçmenler, geçim kaynakları bulabilmek adına kent merkezlerinde yerleşmek üzere Anadolu ve Trakya'daki köylerini terk ediyorlardı. Bu hareket genel itibariyle çiftçilerin fakirleşmesi sürecinden değil, daha ziyade ek gelir bulma ihtiyacından kaynaklanıyordu.[5]

Bu göç hareketinin içine, yaşadıkları bölgelerin başka devletlerin kontrolüne geçmesi sonucu göç etmeye zorlanan Müslümanların göç hareketleri de yerleştirilebilir. Bu bağlamda 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında İstanbul'a gelen sefil durumdaki Müslümanların örneği karakteristiktir.[6] Şehirlerdeki sefaletin artması kolay ölçülebilen bir şey

---

sahip şehirlerin toplam nüfusu 1,4 milyondan (toplam nüfusun %17'sinden) 3,3 milyona (toplam nüfusun %22'sine) çıktı. (Pamuk, 84). Şehirleşmenin toplam nüfusunu 1844-1885 arasında (873.565'e ulaşarak) iki katına çıkardığı ve 20. Yüzyılın başında bir milyon nüfusu aşan İstanbul en güçlü örneği teşkil ediyor. (Bkz. Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, 1985, 202-208). İzmir nüfusu, 19. Yüzyılda iki kattan fazla arttı ve 100.000'den 250.000ê çıktı (Aleka Karadimu-Yerolimpu, "Anazitontas ton hameno eona sti horiki ekseliksi tis Smirnis, 1822-1922", *O Ekso Ellinismos: Konstantinupoli ke Smirni, 1800-1922* içerisinde, 281; Kasaba, 98). Batı Küçük Asya'daki nüfus değişimleri için bkz. Anagnostopulu, *Mikra Asia*, 107-120).

4 Christopher Clay, "Labour migration and economic conditions in nineteenth century Anatolia", *Middle Eastern Studies* 4 (34) 1998, 10-11.

5 Pamuk, *The Ottoman Empire*. Sadece 1867'de İstanbul'daki göçmenlerin Anadolu'daki ailelerine gönderdikleri miktar 1.414.125 Osmanlı lirası olarak hesaplanıyor. 1890'ların başında bu miktar çeşitli sebeplerden dolayı yarıya düştü (Clay, "Labour migration", 17-19).

6 Alexandre Toumarkine, *Les migration des populations musulmanes balkaniques en Anatolie, 1876-1913*, Isis Press, Istanbul 1995, 27-67; Kemal Karpat, "Population Movements in the Ottoman State in the nineteenth century",

değildi –zaten olamazdı da–, sonuçları da hemen göze çarpmıyordu. Osmanlı Devleti değişik sosyal grupları sayan istatistikler kullanmıyordu ve bizi ilgilendiren dönemin vergi kayıtlarından bilgi toplamak buna paralel bir zorluk oluşturuyor.[7] Dahası, vatanlarına dönmeden önce kısa ya da uzun dönemli olarak kent merkezlerinde kalan iç göçmenlerin oluşturduğu güçlü akım ölçülmesi zor olan dalgalı bir nüfus hareketi yarattı. Geniş bir iş kolu yelpazesinde iş bulan bu insanlar kent merkezlerinde uzun ama belirsiz zaman dilimleri boyunca kalıyorlardı. Sadece İstanbul'da sayıları bir kaynağa göre 1853 yılında 75.000'i buluyordu.[8] Anlamlı bir miktar biriktirme ihtiyacı, bu insanların çoğunu mümkün olan en düşük masrafla yaşamaya itti; genelde yabancı olan başka insanlarla tek bir odada kalmak, yoğun çalışma koşulları, kötü beslenme ve elbiselerin ve ayakkabıların mümkün oldukça az kullanılması, bu şekilde

---

Jean-Louis Bacqué-Grammont / Paul Dumont (der), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman*, Turcica III (1983), 386-428; Stanford Shaw / Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Reform, Revolution and Republic*, c. 2, Cambridge University Press, 1997, 241-243.

7 İmparatorluk nüfusunun genel sayımı için yapılan ilk ciddi gayret olarak 1831 nüfus sayımı örneği karakteristiktir. Bu sayımda düşük, orta ve yüksek olarak üç farklı kategoride cizye vermek durumunda olan gayrimüslim vergi mükelleflerinin gelir farkı görülebiliyordu. Örneğin, Selanik'te, Ortodokslar ve Yahudiler vergi verme kapasitelerine göre sınıflandırılmıştı, ancak bu kategorileri ayıran kesin gelir miktarı belirtilmiyordu. (Bkz. Vasilis Dimitriadis, *İ Tessaloniki tis parakmis: İ Elliniki kinotita tis Tessalonikis kata ti dekaetia tu 1830 me vasi ena otomaniko katastiho apografis tu plitismu* [Gerilemedeki Selanik: 1830'daki bir Osmanlı nüfus sayımına göre Selanik'teki Helen toplumu], Kandiye: Panepistimiakes Ekdosis Kritis, 1997, 36-44). Ancak vergi mükellefi olmayanlar kategorisi de bulunuyordu ve bunlar reşit olmayanlarla beraber dilencileri de içeriyordu. Dilenci kategorisini İstanbul'un Kasap İlyas mahallesinin 1885 yılındaki sayımında on dilenci ve bir fakir olarak gördüğümüz gibi sonraki sayımlarda da görüyoruz. (Bkz. Cem Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap Ilyas Mahalle*, SUNY Press, 2003, 146. Nüfus sayımı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Karpat, *Ottoman Population*, 20-23. 1856'da cizyenin kaldırılması vergi mükelleflerinin üç sınıfa bölünmelerini imkânsız hale getirdi. İleriki nüfus sayımları, düzenli bir şekilde bilgi toplamış olsalar da, gelir farklılıkları hakkında veri sunmuyorlar

8 Karpat, *Ottoman Population*, 94.

ailelerine geri göndermek için yeterli parayı biriktirmeyi başarabilen pek çok göçmen için alışılmadık durumlar değildi. Dahası, bu insanlar zaten zamanlarının çoğunu geçirdikleri çalışma yerlerine yakın yerlerde yaşayarak hareketlerini kısıtladılar, bu yüzden de diğer şehirliler için genelde görünmez olarak kaldılar. Benzer gözlemler, kent merkezlerinde daimî olarak yaşayan ve az çok kalıcı olan işlerinde geçimlerini kazanmaya çalışan nüfusun diğer kısımları içinde yapılabilir.[9]

Bu ortamda, fakirlik sorunu kendine has bir kayganlığa sahipti. Belli nüfus gruplarını hangi yolla fakirlikle ilişkilendirebiliriz? Bu dönemde fakirlik tam olarak nelerden oluşuyordu? Gelir seviyesi, işin süresi ve çeşidi yeterli kriterler midir, yoksa yaşam koşullarına mı bakmalıyız? Bu sorulara cevap verecek kesin sayısal verilere sahip olmamız imkânsız değilse de, zordur. Ancak bu soruları bir kenara bıraksak da, o dönemde vazgeçilmez olduğu düşünülmeyen kriterlerle sınırlandırdıkları bir durumu ölçtükleri sürece değerleri sadece göreceli olacaktır. Fakirlik elbette hep vardı, ama kimin fakir olduğu ve bunun nasıl belirlendiği her zaman tarihsel olarak belirlenmiş olan fakirliğin anlamıyla direkt bir ilişkiye sahipti.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıla kadar fakirlik üzerine de, fakirler üzerine de belirlenmiş bir politika yoktu. Ancak, fakirliğin ekonomik/toplumsal bir kategori olarak anlamı belli olmadığı gibi, tam olarak kimlerin fakir olduğu da her zaman açık değildi. Hukukî olarak, yerel kadı'nın iflas eden ve borçlarını ödeyemeyen birisini fakir ilan etme hakkı vardı, ancak böyle durumlar daimî fakirlik durumuna denk gelmiyordu. Osmanlı Devleti, temel fakirlik kategorisi olarak sadece dilencileri tanıyordu. Dilenci, müminlerin İslâmî kurallar uyarınca vermekle yükümlü olduğu sadakanın doğal hedefi olduğu için, dilencilik Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörülen bir şeydi. Ancak, tam olarak hangi grupların dilenci kategorisine girdiği açık değildi çünkü muhtaç

9 İstanbul'un loncalarının yaşam ve çalışma koşullarının sistematik bir incelemesi için bkz. Aleksandros Paspatis, *İpomnima peri tu Grekiku Nosokomiu ton Epta Pirgon* [Yedikule Rum Hastanesi Hakkında Notlar], Atina 1862, 143-298; Skarlatos D. Vizantios, *İ Konstantinupolis, İ perigrafi topografiki, arheologiki ke istoriki tis perionimu taftis megalopoleos ke ton ekaterpten tu kolpu ke tu Vosporu prostion aftis* [İstanbul: Bu büyük şehrin, boğazın iki yakasındaki mahallelerinin coğrafi, arkeolojik ve tarihi bir incelemesi], Atina 1869, cilt 3, 413-427.

durumda olan ve yardımı hak eden gruplar, yaşlıları, cüzzamlıları, yetimleri, fakirleri, öğrencileri ve hatta yolcuları bile kapsıyordu.[10] Dahası, Osmanlı Devleti "klasik" dönemden beri, dilencileri birleşik bir grup olarak muhatap almamıştır. 1568 ve 1577'de ilan edilen iki iradeye göre İstanbul'daki dilenciler sakatlık veya yaşlılık dolayısıyla çalışamayanlar ve çalışabilecek ve vergilerini ödeyebilecek olanlar olarak ayrılmışlardı. Bu ayrım sistematik bir politik öngörüden kaynaklanmak yerine, kent merkezlerini "temizleme" ve şehirlere para kazanmak için gelip dilenmeye başlayan çalışmaya elverişli bireyleri kontrol etme ihtiyacına hizmet ediyordu. İradeler gereğince, dilenciliğe sadece birinci durumda izin veriliyordu; bu grubun üyeleri geçimlerini müminlerin tamamen bireysel bir karaktere sahip yardımları ile sağlıyorlardı. Diğer grubun üyelerine ise dilencilik yapmak yasaklandı çünkü bu yolla geçim sağlamak çalışabilecek kişilerin şehirde kalmasını teşvik ediyor ve tarımsal üretimi ihmal etmelerine sebep olup devleti vergi kaynaklarından mahrum ediyordu. Bu sebepten dolayı, iradelerde bu kişilerin ya kürek cezasına çarptırılması ya da geldikleri bölgelere geri gönderilmeleri isteniyordu.[11]

Böylece, Osmanlı otoriteleri yardıma muhtaç insanların dilenmesini, onları hayırsever davranışların nesneleri yaparak hoş görüyor ama aynı zamanda "affedilemez" bu dilenciliğe rahat vermiyordu. Bu durumun daimî olup olmadığını ve daha da önemlisi imparatorluk başkenti dışında da geçerli olup olmadığını bilmiyoruz. Tersine, dilenci olarak kabul edilmeyen pek çok fakirin dilencilik yapmaya devam ettiğini gösteren işaretler var. III. Selim'in Dimitrios Muruzis'e 1801 yılında verdiği ve İstanbul'da tıp akademisi kurmasına izin veren iradede, sağlıklı ve çalışabilecek kişilerin dilenmelerinin engellemesine duyulan ihtiyacı tekrar okuyoruz. Sultan "çalışabilecek durumda olanların memleketlerine gönderilmesiyle, halkı dilenerek rahatsız etmelerinin engellenmesini" is-

---

10 Marinos Sariyannis, "Peritoriakes omades ke simperifores stin Otomaniki Konstantinupoli, 16os-18os conas" [Osmanlı İstanbul'unda marjinal gruplar ve davranışlar: 16.-18. yüzyıllar], yayınlanmamış doktora tezi, Aristoteles Üniversitesi, 2006, 11. Bölüm.

11 Nadir Özbek, "The Politics of Welfare: Philanthropy, voluntarism, and legitimacy in the Ottoman Empire, 1876-1914", doktora tezi, Binghamton Üniversitesi (SUNY), 2001, 31-33; Sariyannis, Peritoriakes omades.

tiyordu.[12] Ancak, "dilencilerin ve kronik hastalıklara sahip olanların çarşılarda dolaşıp görenlerde en ufak bir iğrenme ve hoşnutsuzluğa sebep olmamaları için" için de "hastalıklı ve kör reayanın" barındırılacağı bir hastane kurma ihtiyacını da fark ediyordu. Hasta dilencilerin hastanelerde kapatılması geçmişe göre bir değişimi gösteriyor: Sultan artık onlara özel bir yerin yaratılması gereğini hissetmiş ve bu yerin yönetimi için bir sorumlu atamıştır.

Yine de, başka durumlarda olduğu gibi, düzenlenen bu iradeler belli sınırlara sahipti. Her şeyden önce, incelediğimiz iradeler İstanbul'u ilgilendiriyor ve başka düzenlemelerin geçerli olması muhtemel olan diğer merkezleri ilgilendirmiyor. İkincisi, bunların düzenlenmesi hem dikkate değer adımların uygulamaya geçirilmesinin imkânsızlığına hem de uygulanmalarındaki eğilimi gösteriyor. Her durumda, kısıtlı sayıdaki Osmanlı iradesinin sayıca azlığı devletin bir olgu olarak fakirliğin değil de belli bir kent nüfusu kategorisinin, yani dilencilerin, üstüne eğildiğini göstermesi açısında karakteristiktir. Bu iradelerin kalıcı değil geçici sonuçları oldu. Dahası, yoksulluk önemli bir iş alanı oluşturmaya devam etti. Şehirlerin dilenciliğin kontrol edilmesi yoluyla düzenli ve kontrol altında tutulması ihtiyacı, dilencilerin hayırseverlik hedefi olarak rollerinin tanınması ile zıtlık içerisindeydi. Bu açıdan dilencilik özellikle dinî mekânlarda kabul edilmiş yasal bir iş haline geldi, yine de sadece buralara kısıtlı olmamak üzere, inananların fukaraperver ve yardımsever duygularının gösterilmesi için vazgeçilmezdi. Dilencilik olmazsa olmaz bir işti ve devlet de kabul ettiği dilencilerin yöneticilerle ilişkilerinde (en azından bir devlet memurunun atandığı 1834 yılına kadar) sorumluluğu alacak başbuğ isimli bir lider seçmelerini isteyerek bu durumu kabul ediyordu.[13] Yine de, loncalara üye olmayan pek çok kişinin de dilencilik yaptığı bir gerçektir. Sonuç olarak, dilenciler kabul edilen ve tahammül edilen bir grup oluşturuyorlardı ve hayırseverliği insanların dinî görevlerinden birini yerine getirmeleri için gereken temel bir kişisel pratik olarak gören bir toplumda çok önemli bir rol oynuyorlardı.

---

12 "Anekdota istorika engrafa, Hatt-ı Sultan Selim III" [Tarihsel metinlerden notlar, Hatt-ı Sultan 3. Selim], *Hronos* 1872, 115-119.

13 Vizantos, *İ Konstantinupolis*, 422-423; Özbek, *The Politics of Welfare*, 39-40.

Bu düzenleme, ihtiyacı olanlara hayırseverlik akışını daha düzenli bir şekilde sağlasa da, bunun bağışçının kişisel yardımseverliğinin bir parçası olduğunu kabul eden Müslüman vakıfları gibi kurumlara da yayılmıştı. Muhtaç olanlara yardım genelde gelirlerinin bir kısmını fakirlerin ve dilencilerin beslenmesine ayıran Müslüman vakıfların aktivitelerinden birisiydi. Vakıfların kuruluşu, Sultan ve ailesinin bile istisna oluşturmadığı kişisel dinî bir görev olan fakirlere yardım sağlama ile ilintili olan Müslüman dinî inancının bir sonucuydu. Değişik şehirlerde sultanın da desteğiyle belli sayıda fakirin beslenmesinden sorumlu imaretler kuruluyordu. İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet, Bayezid ve Yavuz Sultan Selim vakıfları her gün binlerce fakir, yolcu ve öğrenciyi doyuruyordu.[14] Kudüs'te Kanunî Sultan Süleyman'ın karısı Hürrem Sultan'ın imareti, vakfiyesinde kimin doyurulmayı hak ettiğini ve nasıl seçileceklerini açıkça belirtmese de, günde 400 "fakir ve ihtiyaç sahibi diğer insanın" doyurulmasından sorumluydu. Amy Singer, bu kategoriye sadece fakirlerin değil, günlük yemek bulma ihtiyacı olan yolcuların, softaların, dulların, yetimlerin, sakatların vs. de girdiğini söylüyor, bu da muhtacın kim olduğunun son derecede esnek bir görüşle belirlendiğini gösterir.[15]

Bu pratik, yardımseverliğin kişisel karakterini ve etkisinin kısıtlılığını vurgular; yani oluşturulan çok sayıdaki kuruma rağmen bir devletin yürüteceği bir sosyal yardım anlayışının iskeleti gelişmemiştir. Sultanî hediyeler, Sultan'ın sembolik hükmünün eyaletlerde görünümü ile onun yardımseverlik jestlerini bir araya getirir.[16] Saray görevlilerinin kurdukları vakıfların da aynı modeli takip ettiği görülür: Bu görevliler vakıflara el konulamamasından ve vakıf mallarını yönetecek üyelerin yönetici kadrosuna akrabalarını atama imkânlarından yararlandılar;[17] kendilerinin ya da atalarının kurdukları kurumların gelirlerini kontrol etmek isteyen bağışçıların aile stratejileri için muhtaç insanlara yardım olgusu uhrevî işleviyle

---

14 Sariyannis, Peritoriakes omades.

15 Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, SUNY Press 2002, 58-64.

16 *Age*, 34-35.

17 Vakıflar konusunda bkz. Vera Mutaftsieva, *Agrotikes shesis stin Otomaniki Aftokratoria (15os-16os e.)* [Osmanlı İmparatorluğu'nda Kırsal İlişkiler (15.-16. yüzyıl)], Atina, Poria 1990, 133.

beraber meselenin toplumsal görünümünü basitleştirdi. Ellerinde vakıf gelirleri olanların sıklıkla, bunun küçük bir kısmını muhtaç birisine vererek bunun karşılığında dualarında kendilerini hatırlamalarını sağlamaları karakteristiktir. Bu durumu 18. yüzyıl Selanik kadı sicillerindeki belgelerde inceleyen Eyal Ginio, fakirin hukukî anlamının değişik bağlamlara işaret ettiğini söylüyor. Dahası, vakıfların fukaraperver çalışmalarının faydasının sadece bağışçının belirttiği aile ya da meslek ağlarının üyesi olan fakirlere ulaştığını gösteriyor. Sonuçta pek çok muhtaç grubu, kurumsal olarak hayırseverlik alanının dışında kalıyordu ve geçimlerini sadece dilencilik ve mevsimsel işler sayesinde sağlayabiliyorlardı.[18]

Benzer gözlemleri gayrimüslimler için de yapabiliriz. Ortodoks inananlar fakirliğe çare olacağı için değil, Tanrı'nın hoşuna gideceği için sadaka veriyorlardı. Aynı durum, İstanbul'daki kilise bölgeleri çevresindeki sınırlı bir alanda fukaraperver çalışmalar yürüten Ortodoks Kilisesi için de geçerliydi. Manuel Gedeon'un verdiği bilgileri incelersek, Ortodoks Kilisesi'nin fakirler için şehirde, meşhur sadakası "tek taraflı yardımın" ötesinde sistematik bir tedarik sağlamadığını görüyoruz. Kiliselerdeki para toplama sürecinin ürünü kiliselerin temel gelir kaynağını oluşturuyor ve bunun sadece küçük bir bölümü muhtaç insanlara dağıtılıyordu.[19] Gedeon'un söylediğine göre, sadece 18. yüzyılın sonlarına doğru, bu meseleyi sistematikleştirmek amacıyla fakirlere yardım için belli kaynaklardan para toplamayı üzerine alan esnaf örgütlerinden yedi üyeli bir komite oluşturulmasıyla bir hareketlenme olmuş ve aynı zamanda onları desteklemek için kilisede para toplama meselesi kaldırılmıştır. Bundan başka, yardımseverliğin temelinde olan kişisel boyut daha gayrişahsi ve modern bir sürecin oluşturulması yönüne doğru evriliyordu. 1819'da Patrikhane Yardım Sandığı'nın ve para yardımlarının fakirlere dağıtılması

---

18 Eyal Ginio, "Living on the Margins of Charity: Coping with Poverty in an Ottoman Provincial City", Michael David Bonner / Mine Ener / Amy Singer (der.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, SUNY Press 2003, 165-184. Aynı derece ilgi çekici bir makale için bkz. Ingrid Mattson, "Status-Based Definitions of Need in Early Islamic Zakat and Maintenance Laws", *age*, 31-52.

19 Manuel Gedeon, "Filantrope diataksis tis eklisias ton kato hronon" [Kilisenin Eski Yıllardaki Hayırsever İşleri], *Eklisiastiki Alitia*, 1887-1888, 248-252, 258-260, 262-267, 272-274.

için daimî bir komitenin kurulmasıyla, bu çaba daha da sistematikleşti. Bu fon borç para veriyordu ve Noel, Paskalya ve Havariler ve Meryem Ana günlerinden önce "bütün yoksulların tam bir incelemesi" yapılıp "isimleri ve her birinin durumuna göre ihtiyacı yazılır. Böyle kaydedilmiş olanlar memurlar tarafından incelenip, durumları doğrulanır, sonra yöneticilere verilir ve onlar da yardımı yazılı olanlara bölüştürürler."[20]

Yardım Sandığı 1823'te kaldırıldı ve bundan sonra fakirler Patrikhane fonundan sadece her Noel ve Paskalya'da nakit yardım almaya başladılar. Aynı zamanda, bazı kiliseler kendi bölgelerindeki fakirler için fonlar kurmaya başladılar, fonları 1844 yılında bu amaç için 12.500 kuruş toplayan Ayos Yorgios ve Edirnekapı'daki Megalo Revma kiliseleri gibi. Bunun yanında derneklerin aynı derecede düzensiz ve sınırlı hayırsever faaliyetlerini de biliyoruz. Az sayıdaki derneğin hayırsever faaliyetleri 19. yüzyılın başında ortaya çıktı ve özellikle bölgelerinin azizine adanmış bayramın organize edilmesi, bu günde dernek üyelerinin bir papaz bulması, koliva[21] ve kahve almaları ve azizin anısına fakirlere yemek dağıtmaları ile ilişkilendi.[22] Bu kurumların çalışmaları sadece bu alana sınırlandırılmıştı ve 18. yüzyılın ortalarında veba ve kolera gibi salgın hastalıkların ortaya çıkmasından sonra bunlara kapılmış hastaların kapatılması için kurulan ilk karantina kurumlarına kadar tamamen ihmal edilmiş olan, fakirlere sıhhî yardım sağlanması konusuyla hiç ilgilenmiyorlardı.[23] Ancak, Efi

---

20 *Age*, 252.

21 Koliva, buğdağın haşlanıp tatlandırılması ve genelde ceviz gibi kuruyemişlerin eklenmesiyle oluşturulan, aşureye benzer bir yiyecek. Ç.N.

22 Dimitrios Hristidis, *Ta sholia tis Konstantinupolcov iti Ektesis peri tis enestotis katastascos ton ellinikon sholion* [İstanbul okulları, yani Helen okullarının gerçek durumları hakkında rapor], Konstantinupolis 1865, 91; ayrıca bkz. Manuel Gedeon, "Gireas Adelfotitas İstoria" [Eski Cemiyetler Tarihi], *Eklisiastiki Alitia*, 10 Mart 905, 154-156; Gedeon, "E par'imin Adelfotites" [Bizdeki Cemiyetler], *Eklisiastiki Alitia*, 12 Mart 1907, 134-136.

23 Bkz. Paspatis, *İpomnima*, 9-10; Gedeon, "Filantrope diataksis", 265. İzmir için bkz. "İstorike simiosis peri tu İeru Nosokomiu" [Kutsal Hastane hakkında tarihi notlar], *Logodosia tis Eforias tu İeru Grekiku Nosokomiu tu Ayu Haralambus kata tin periodo 1899-1902* [1899-1902 döneminde Aya Haralambo Kutsal Rum Hastanesi Yönetiminin Raporu], İzmir 1902. Modern literatürden bkz. Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 63-67.

Kanner'in de altını çizdiği gibi, bu hastaneler tedavinin ötesinde kapatılma mekânlarıydılar ve sistematik olarak kilise yöneticileri tarafından cezalandırılan Hıristiyanların kapatılması için hapishane olarak da kullanılıyorlardı.[24]

Bütün durumlarda tam olarak kimlerin fakir olarak görüleceği ile alâkalı bir belirsizlik vardır. Amy Singer'ın Kudüs'teki aşevine girmeyi kimlerin hak ettiği üzerindeki belirsizlik hakkındaki bulgularından bahsettim. Buna benzer bir şeyin Ortodoks Hıristiyanlar için de geçerli olduğunu ekleyeceğim. "Yoksul" ya da "fakir" gibi kelimeler yeni değillerdi, ama 19. yüzyılda farklı bağlamlar içerisinde kullanılıyorlardı. Gördüğümüz üzere 18. yüzyılın sonlarına doğru ilk defa sistematikleşmeye başlayan, fakirlerle alâkalı endişe, bu işle uğraşan komiteleri nizamnameler ve kurallar çıkarmaya itti, ama yine de bu metinler yardımseverliğin nesnesi olanı, yani fakirleri hiçbir zaman tanımlamadı. Manuel Gedeon'a göre, Kilise'nin hayırseverlik düzenlemeleri "cemaatin acı çeken üyelerine" yönelik aktiviteleri içeriyordu; bu gruba aynı anda fakirler, vergilerini ödeyemeyenler, özürlüler, hapistekiler ve hastalar giriyordu. 18. yüzyılın sonlarından itibaren hayırsever faaliyetler duruma bağlı olarak çeşitlenmeye başladıysa da, bu kategorilerin büyük ölçüde örtüşmeleri ve aralarındaki sınırların muğlaklığı, en azından daha sonra gelen 19. yüzyılın görüşüne göre, fakirliğin anlamının dengesiz olması sonucunu doğurdu.

Fakirliğin anlamı ve dolayısıyla fakirlerin yeri, bu çalışmanın yoğunlaştığı dönem olan 19. yüzyıl süresince Osmanlı İmparatorluğu'nda, dana önce bu yoğunlukta görülmemiş şiddetli bir şehirleşme ve toplumsal değişim ortamı içerisinde yeniden tanımlandı. Dahası, bu dönemde hayırseverliğin dinî bir görev olarak kısıtlandığı eski durumun aksine, hayırsever politikaların önemli ölçüde merkezîleşmesi söz konusuydu. Bu dönemde fakirlik eskiden mevcut olmayan yeni yöntemler içerisinde önemli kategorilerden birisini oluşturuyordu. Fakirliğe ve fakirlere atfedilen durumlar, pratikler ve zihin yapıları, fakirlerin sayısı hakkında önemli sayısal verilerin olmadığı bir ortamda, sosyal sorunların sürekli ortaya atılan nesneleri haline geldiler.

---

24 Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 68-73.

19. yüzyılda süregiden tartışma bize fakirlikle hiç de kendinden anlamlı sabit bir toplumsal durum olarak yüzleşilmediğini, tersine fakirliğin değişen şartları içerisinde toplum tasvirlerini üretme imkânı veren sembolik bir alan olarak görüldüğünü gösteriyor. Fakirlik, kentsel alanlardaki değişimi ve rahatsızlıkları kendinde yansıtıyor ve dahası yalın ve simgesel seviyelerde her zaman hoş karşılanmayan değişimlerin "elle tutulur" bir örneğini sunuyordu. Her halükarda, inceleyeceğimiz fakirlik tasvirleri tek biçimli bir olgudan bahsetmiyor. Fakirliği bir müdahale alanı olarak belirleyen değişik söylemler, genelde aynı yaşam koşullarını paylaşan insanları birbirinden ayıran farklılıklar oluşturdular. Dolayısıyla, bu söylemler ve fakirlik üzerindeki hareketlerinin seçimi, pek çok kişinin inandığı şekilde "toplumun" hakiki bir kesimini oluşturan bu olgunun ortadan kaldırılmasını hedeflemek yerine, daha marjinal ve açıkça kenarda kalmış kısmını yok etmeyi amaç edinen bir mantıkla kesişiyordu.

Bu karmaşık çerçeve, fakirlik olgusuna olan ilginin, ki bu yolla fakirlik anlamlandırılmış ve ayırt edilebilir olmuştur, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun kentsel bölgelerindeki toplumsal kimlik oluşturma süreciyle kesiştiği iddiasını incelememize imkan veriyor. Fakirlik ve fakirler, onları tanımlayan söylemler ve onlar üzerinde faaliyet gösteren hareketlerin nesnesi olarak tasvir edildi, sınıflandırıldı ve kabul edildi. Ancak, bu kategoriye konulan insanlar nadiren kendileri hakkında söylenenleri duyabilecek daha nadiren de okuyabilecek konumdaydılar. Fakirlik ve fakirler hakkındaki söylemler, Osmanlı kentsel çevrelerinin hızlı değişiminin ve bunun kötü sonuçlarını kontrol etme ihtiyacının sebep olduğu korkular ve endişeleri fakirlik sorunuyla ilişkilendiren kentli ve eğitimli bir kitleyi hedef alıyordu. Fakirlik ve buna bağlı olan dilencilik gibi görünür biçimler, kentli sınıfların kimliklerinin düzenlenmesi için önemli olan kentsel bir rahatsızlığın ifadesi olarak güçlü mecazî anlamlara sahiptiler. Fakirliğin anlamı, aynı kentsel kimlik kurulması sürecinden türetiliyordu. Eğitimli kentli kesim, hem fakirlik üzerindeki söylemlerin temel tüketicisiydi hem de kendi toplumsal kimliğini bu sürecin içerisinde kurguluyordu. Fakirliğin toplumsal bir sorun olarak görülmesi ve sonuçlarını kontrol edebilecek hareketler üretme ihtiyacı birbirine sıkı sıkıya bağlanmıştı. Ancak bu durum, bu sınıfların ve önde gelen grupların fakirlik hakkındaki söylemleri ölçmek, bu olguyu düzenleyecek retoriği

bilmek, fakirliğin yaygınlığı ve sonuçları hakkındaki endişeyi paylaşmak, fakirlerin görünürlükleri karşısındaki duruşlarını duygusal olarak dengelemek, yani bu süreç içerisinde şekillenen toplumsal kimlikleri üzerinden hareket eden birey olarak, bu olgunun üzerine gitmek zorunda oldukları anlamına geliyordu.

Şehir ve Nüfusun Kontrolü

19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun kentsel bölgeleri bağlamında fakirliğin bir kategori olarak üretimi ve anlaşılması, bana göre, en azından iki söylemsel başlangıç noktasına sahipti. Bunların birincisi, tıbbî söylemin takdim ettiği ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hızla gelişen tıbbî çevrelerinde[25] gayrimüslimlerin önderliğinde olsa da önlemlerin güçlü politik yararlarından hoşnut olan Osmanlı bürokrasisinin bazı bölümleri tarafından yaygınlaştırılan kent nüfusu kavramına olan ilgi ile alâkalıydı.[26] Devam eden sayfalarda inceleyeceğimiz ikinci başlangıç noktası ise, politik ekonomiden ilham alan ve fakirliği, fakirin çalışma etiğinden uzaklaşmasıyla sonuçlanan özel bir durum olarak gören ve yaygın olarak kabul edilen bir söylemin düzenlemesiyle bağlantılıydı. Bu söylemler içerisinde fakirler ve fakirlik bir bilgi nesnesi ve bir müdahale alanı oldu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kent nüfusuna olan ilgi yeniydi ve sadece imparatorluğun son döneminde görüldü. Bu ilgi farklı söylemlerin ve pratiklerin kesişiminden oluşsa da, tıbbî söylemin bu ilginin oluşumundaki yeri çok önemliydi. Bu söylem, insanın doğal özellikleri ve aynı

---

25 Bu konuda bir yaklaşım için bkz. Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 83-85, 93-94; Anne Marie Moulin, "L'hygiène dans la ville: La médecine ottomane à l'heure pastorienne, 1887-1908", Dumont / Georgeon (ed.), *Villes Ottomanes*, 192-193; Meropi Anastassiadou-Dumont, "Médecine hygiéniste et pédagogie sociale à Istanbul à la fin du XIXe siècle. Le cas du docteur Spyridon Zavitziano", Meropi Anastassiadou-Dumont (der.), *Médecins et ingénieurs ottomans à l'âge des nationalismes*, Maisonneuve & Larose / IFEA, Paris 2003, 63-100; Vangelis Kechriotis, "Between professional duty and national fulfillment: The Smyrniot medical doctor Apostolos Psaltoff (1862-1923)", *age*, 331-348.

26 Nadir Özbek, "The Politics of Poor Relief in the late Ottoman Empire", *New Perspectives on Turkey 21* (1999), 1-33.

zamanda onun hastalık durumunda tedavisi hakkında ayrı bir bilgi alanı oluşturdu. Ancak mecazın gücü vasıtasıyla bu alanın önemi toplum içine de yayıldı. Birbirine bağlı bir bütün olarak ele alınan insan bedeni, toplum için de bir mecaz olarak kullanılmaya başlandı. Tabii ki, insan bedeni ile toplumsal düzen arasındaki paralellik yeni değildi, geçmişte de sıklıkla kullanılmıştı.[27] 19. yüzyılda tıbbî anlayış bu mecazı yeni toplumsal kullanımlar için zenginleştirebilecek durumdaydı. Robert Nye, biyolojik ve tıbbî kategorilerin 19. yüzyıl kentsel alanlarındaki toplumsal yaklaşımlar için önemini inceliyor. Bu yaklaşımların nesnesi olan şehir, soyut bir çevre ve insan bedeninin çalışmasına benzetilen bir denge ve bir hastalık durumuna sahip ayrı fiziksel bir sistem olarak ele alınıyordu.[28] Mary Poovey de sosyal beden olarak adlandırdığı bu mecazın kullanımının, yeni bir kentsel alan ve buna müdahale etme gereği fikrinin oluşmasında belirleyici olduğunu söylüyor. Bu anlayış bilgiye dair bir boşluktan dolayı oluşmuyordu, tersine 18. yüzyıl anatomisinin sunduğu tıbbî örneğe dayanıyordu. Bu örneğe göre bütünsel bir yapı olan insan bedeninin tasviri, hem her biri farklı bir işlevi yerine getiren parçalarının esaslı bilimsel incelenmesine, hem de ona bir bütünlük atfetmek için gereken çıkarımlara dayanıyordu. Poovey'e göre, istatistik gibi yeni tasvir biçimleri ve şehirlerin değişen çehrelerini anlamlandırabilmek isteyen zengin kentlilerin gönüllü aktiviteleri, Britanya'nın sanayileşmiş merkezlerine 19. yüzyılın başlarında yığılan nüfusta görülen sağlık gibi sorunları incelemek yerine bu mecaz düzleminde kendilerine temel yer edindiler. Alt sınıfların yaşam koşullarının istatistiksel tasvirler yoluyla detaylıca araştırılması, anatominin örneğini verdiği organik birlik anlayışı içerisine yerleştirilmelerini sağladı ve böylece kesin olarak Britanya toplumunun bir parçası sayıldılar. Böylece öncelikle toplumun bir parçası olarak, ama aynı zamanda üretim görevlerini yerine getirebilmek için dikkate ve disipline muhtaç bir grup olarak ele alındılar. Böylece, Wig reformcuları tamamen yeni bir sorun olan büyük sayıdaki fakir toplulukların sağlıksız

---

27 Jacques Le Goff, "Head or Heart? The political use of body metaphors in the Middle Ages", Michel Feher vd. (der.), *Fragments for a History of the Human Body*, cilt III, New York 1989, 13-27.

28 Robert Nye, "The bio-medical origins of urban sociology", *Journal of Contemporary History* 4 (20) 1985, 659-675.

koşullarda şehirlere yığılması, hakkında konuşabilmeyi başardılar ve bu duruma olan müdahalelerini kanun haline getirdiler.[29]

Batı Avrupa'nın 19. yüzyıldaki tarihsel bağlamında benzer durumlar "nüfus sorununun" parçalarını oluşturuyor ve iki zıt ihtimalin çakışması üzerine oluşan yoğunluktan kaynaklanıyorlardı: Malthus modelinin tersine olan bir nüfus patlamasının olumsuz sonuçları ve ulus devletin nüfusundaki "küçülme". Bu iki muhtemel sonuç da, uyumsuzluklarından ötürü gelecekle ilgili korku ve endişeye sebep oluyordu. Sonuç olarak, ulus devletlerin kendi aralarındaki mücadeleye bağlı olarak hesaplayıp gerekli gördükleri nüfus büyüklüğü, tarım sektörünün üreticiliğindeki artışla beraber, sadece Malthus döngüsünü kırmadı, "gerekli nüfus büyüklüğü" hakkındaki demografik tereddütleri de güçlendirdi. Doğum ve ölüm sayıları arasındaki farkla istatistiksel olarak da ortaya çıkarılan "aşırı nüfus" korkusu, nüfusu bilimsel bilginin ve devlet müdahalesinin nesnesi haline getirdi. Değişik Avrupa devletlerinde, aşağı yukarı 19. yüzyılın sonlarında başlayan nüfusun üreme gücünü kontrol ve teşvik etme isteği iki dünya savaşı arasında zirvesine ulaşacak şekilde artmaya devam etti.[30]

Şüphesiz bu mesele çok karmaşık ve bizi burada daha fazla meşgul etmesine gerek yok. Ancak, tıp, sağlık, istatistik, sosyoloji ya da şehir planlamacılığı alanlarındaki bilimsel bilginin üretimi ve müdahale alanları olarak toplumsal kategorilerin tasarımı arasındaki sıkı ilişki vurgulanmalıdır. Başka bir deyişle, nüfusun nesneleştirilmesi, araştırma alanlarını "keşfetmek" yerine, onları karmaşık bir politik ve bilgisel alanda birleştiren bilimsel disiplinleri oluşturan terimler ile sıkı sıkıya ilişkilidir.

Şahsen tıbbî söylemi, hem toplum tasvirlerini düzenleme gücünü, hem de ona gittikçe daha fazla tanınan bilimsel otoriteyi güçlendiren müdahale imkânını tanıyarak, bu terimlerle inceliyorum. İşe böyle başlayarak, tıbbî söylemin yarattığı ilginin önemli bir tarafını incelemek is-

---

29 Mary Poovey, *Making a social body: British cultural formation 1830-1864*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, 7-8, 40, 74-75.

30 Maria-Sophia Quine, *Population politics in twentieth-century Europe: Fascist dictatorships and liberal democracies*, Londra 1996, 77; David Horn, *Social bodies. Science, reproduction and Italian modernity*, Princeton University Press, 1994; Joshua Cole, *The power of large numbers. Population, politics and gender in nineteenth-century France*, Cornell University Press, Ithaca 2000.

tiyorum: kent nüfusunu belirli bir dinamik çevrede, yani şehirde, belli özelliklere sahip birbirine bağlı üyelerin toplamı olarak gören tarafını. Batı Avrupa'da tıbbın bir bilim dalı ve özelleşmiş pratikler toplamı olarak gelişimi, tıp alanının, hastane ve yetimhane, akıl hastanesi, fakirler evi vb. gibi diğer özelleşmiş kurumlar vasıtasıyla hizmet etmesi beklenen genel nüfus kavramını üretti. Şehir nüfusunun sağlığını ve refahını garanti altına almayı hedefleyen bu kurumlar, Batı'da toplumsal kategorisini de belirlediler. İki dünya savaşı arasındaki İtalya hakkında konuşan David Horn'un da belirttiği gibi, toplumsal bir alan olarak, suçu, fakirliği, kadınların üreme fonksiyonlarını ilgilendiren bir dizi sorun, birleşik bir alanın, yani toplumun parçaları olarak özetlenmeleriyle birlikte ve sayısal boyuta daha fazla önem veren yeni kurumlar ve bilimsel yaklaşımlar tarafından birer bilgi ve müdahale nesnesi haline getirilmeleriyle aynı anda ortaya çıktı. Bu sorunlar ve onların halledilmesi daha üstte konumlanmış bir "toplumun" görevi olarak düşünülmeye başlandı.[31]

Bu süreci, Michel Foucault'nun pastoral iktidar olarak isimlendirdiği iktidar biçiminin, insanların nüfus toplamı olarak düşünülmesinin gelişimi ve endüstrileşme tecrübesini yaşayan Avrupalı toplumlar düzeyinde incelenen dönüşümle ilişkilendirebiliriz.[32] 18. yüzyılda bu iktidarın dönüşümü, modern Avrupa devletlerinin önceliklerinin öteki dünyadaki kurtuluştan nüfus üzerinde yapılan sistematik reformların geliştirilmesiyle yaşadığımız dünyanın kurtarılması şeklinde değişmesinden ibaretti. Böylece, sağlık, güvenlik ve refahla alâkalı özel kaygılar ve geçmişe kıyasla farklı bir alanı sentezleyen tıp, eğitim ve hayırseverlik gibi değişik iktidar biçimleri meydana geldi. Foucault, bu değişimin kaçınılmaz ola-

---

31 Horn, *Social Bodies*, 18. İstatistik görüşünün tarihi için bkz. Theodore Porter, *The rise of statistical thinking, 1820-1920*, Princeton University Press 1986; Cole, *The power of large numbers*, 55-85.

32 Michel Foucault, "Dio dokimia ya to ipokimeno ke tin eksusia" [Birey ve güç üzerine iki makale], Foucalt, *İ mikrofisiki tis eksusias* [Gücün Mikrofiziği] (çeviren: Lila Trulinu), İpsilon, Atina 1991, 85; Foucault, "The politics of health in the 18th century", Colin Gordon (ed.), *Michel Foucault: Power / Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*, Harvester Press, New York 1980, 166-182; Foucault, *İ istoria tis seksualikotitas, c. 1, İ dipsa tis gnosis* [Cinselliğin Tarihi], Rappas, Atina 1978, 167.

rak geç Orta Çağ'da kentsel alanlardaki fakirlerin yönetilme sistemini de etkilediğini iddia ediyor. Fakirler üretici gruplar olarak düşünülmeye başlandı; bu insanlar bir çalışma gücü olduklarından, politik iktidar sağlık hizmetlerini yaygınlaştırıp kontrol ve gözetleme teknolojilerini güçlendirerek onların fiziksel esenliklerini sağlamak zorundaydı. Böylece fakirler, üretim sürecinin sınırları dışında bulunan bir "takip edilen" toplumsal grup oluşturmaktan çıktılar ve disiplin ve kontrol için, özel yapılmış atölyelerde (*workhouses*) çalıştırılmaya başlandılar. Dolayısıyla, hayatlarını dilencilikle kazananlara fiziksel cezalar verilmiyordu[33] – tersine, nüfusun bir parçası olarak kabul edildikleri andan itibaren üretime katılmalarını sağlamak isteyen çabalara boğuluyorlardı.

Nüfusun kontrol edilmesi ve sağlığının korunması ihtiyaçları sanayi çağında yeni politika ufukları açtı. Avrupa'da fakirliğin toplumsal bir sorun olarak kabulü, şehirlerdeki nüfusun hissedilir artışı, sanayileşme süreci ve ücretli işçiliğin artması ile bağlantılıydı. 19. yüzyılda Avrupa ve ABD'de harekete geçen hukukî müdahaleler değişik fakat tamamen farklı olmayan yönlerde ilerledi.[34] Refah ihtiyacı, genelde sınırlandırılmasa da, özellikle Anglosakson dünyasında[35] çözümlerin değil, sorunların parçası olarak görülmüştür. Dahası, fakirliğin tam olarak ne olduğu hiç de açık değildi ve onu nüfus sorununa bağlayan bir dizi söylem ve pra-

---

33 Robert Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 1994, 69-170.

34 François-Xavier Merrien, "Gallogermanikes diafores" [Fransız-Alman Farklılıkları], Merrien (der.), *Antimetopi me ti ftohia: İ Disi ke i ftohi htes ke simera* [Fakirlikle mücadele: Dünden bugüne Batı ve fakirler] (çeviren: Maria Korasidu), Katarti, Atina 1994, 123-153.

35 Giovanni Procacci, "Apo tin epetia sto Kinoniko Zitima" [Dilencilikten Toplumsal Meseleye], Merrien (der.), *Antimetopi me ti ftohia*, 37-74; Procacci, "Governing poverty: Sources of the social question in nineteenth-century France", Jan Goldstein (der.), *Foucault and the Writing of History*, Blackwell, Londra 1994, 206-219. Yine de Büyük Britanya'daki tartışma ileri derecede karmaşıktı ve "bireysellik" ve maddi gelişmeleri için fakirlerin ahlâkî eğitimine öncelik veren "paternalizm" arasındaki farklı görüşler konuyla ilgilenenlerin söylemlerinde sıklıkla yan yana geliyordu. Bkz. Boyd Hilton, *The age of atonement. The influence of Evangelicalism on social and economic thought, 1785-1865*, Clarendon Press, Oxford 1991.

tiğin nesnesi oldu. Genel nüfusa ve dolayısıyla onun kontrolüne hizmet amacıyla yapılandırılan istatistik bakanlıkları, halk sağlığı bakanlıkları, hastaneler, şehir planlamacılığı vb. yeni kurumlar politikalarını da fakirler üzerinden tanımladılar. Doktorlar, ekonomistler, istatistikçiler, sağlıkçılar vd. hızla değişen bir sosyal çevrenin anlamlandırılması, kontrol edilmesi ve modernleştirilmesi çabaları içerisinde, bu ilişkiyi sistematik olarak vurguladılar.

Bu süreç Batı Avrupa'da modernitenin oluşumu ile direkt olarak bağlantılıdır, ancak sadece Batı Avrupa ile sınırlı değildir. Nüfusa olan ilgi, hem direkt sömürge yönetimleri altındaki, hem de dönemin sorunlarıyla baş edebilecek modern devlet mekanizmaları oluşturma baskısı altındaki Avrupa dışı toplumlarda da modernleşme politikalarının gelişmesinde temel olmuştur Osmanlı İmparatorluğu'nda bu sahne özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında giderek daha fazla güçlenmeye başladı. Osmanlı Devleti söz konusu olduğunda, bu ilginin başlangıç noktasının ilk karantinaların oluşturulması ve 1838'de kurulan salgın hastalıklarla mücadeleyi yöneten ve Hariciye Nezareti'ne[36] bağlı olarak çalışmaya devam eden Osmanlı İmparatorluğu Karantina Teşkilatı olduğu söylenebilir. Bu kurumlar, Osmanlı reformları dönemine denk gelmişler ve büyük kent merkezlerinde buraların modernleşmesini amaç edinen yeni pratiklere önayak olmuşlardır. Bu durum, en azından geleneksel olarak Tanzimat döneminden sayılmayan Abdülhamid döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde Sultan'ın Kuduz Müessesesi (1887) ve Bakteriyolojihane-i Osmani (1893) kurulmasına müsaade etmesi, onun Pastör'ün metoduna verdiği desteği göstermesinin yanında, bu konudaki tutumu açısından karakteristiktir. Belki Hamid'in bu tutumu, Anne-Marie Moulin'in iddia ettiği gibi Avrupalı güçlerle olan ilişkilerini idaresinden kolaylıkla ayrılamaz,[37] yine de bu durumu yüzeysel ya da nüfusun, özellikle de kentli nüfusun sağlığına duyulan bir ilgiyle tamamen alâkasız olarak düşünmemiz gerekmiyor. Gözlenebilen çekincelere ve durağanlıklara

---

36 Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte*, 1789-1922, Princeton University Press, 1980, 261; Moulin, "L'hygiène dans la ville", 193; İlber Ortaylı, *O pio makris eonas tis aftokratorias: O otomanikos 19os eonas*, (çeviren: Katerine Stathi), Papazisis, Atina 2004, 257-25.

37 Anne-Marie Moulin, "L'hygiène dans la ville", 196.

rağmen, bu politikalar hem Osmanlı Devleti hem de gayrimüslim topluluklarının dünyevî ya da dinî liderleri tarafından benimsenmişti. Bu dönemde, tıbbî gözetime, hizmet vermeye, toplum sağlığı otoritelerinin tanınmasına ve yeni hayırsever kurumların kuruluşuna vurgu yapan yeni politik tutumların yükselişi takip edilebilir. Bu bağlam, doktorluk ve eczacılık gibi mesleklerin zamanla güçlenmesiyle ve tıbbî otoritenin sağlık alanında geleneksel pratik ve hizmetlerin yerini almasıyla desteklenmişti.

Bu çerçevenin, tıbbî söylemden ve nüfusun refahıyla ilgili endişelerden kaynaklanan genel nüfus kavramının başarılı olmasına dayandığını düşünüyorum. Kentli nüfus ve aynı zamanda daha geniş olarak nüfus, hanelerin değil de genel çıkarları paylaşan ve devletin zenginliğinin temeli olan bireylerin toplamı olarak anlamlandırıldı. Başka bir deyişle nüfusa olan ilgi, iki savaş arası dönemin politikaları ile karşılaştırıldığında her ne kadar kansız olsa da, ortak beden kavramı üzerinde, özellikle de ancak her bir parçası sağlıklı bir durumda olursa sağlıklı olabilecek insan bedeni mecazını kullanan tıbbî söylemin bir versiyonu üzerinde düzenlenmişti. Bu görüşün ve onu çevreleyen pratiklerin penceresinden bakılınca, fakirliğin anlamı genel nüfusun anlamı ve toplumsal sağlık hakkındaki endişe ile ilişkili olarak yeniden tanımlandı.

Bu iddianın incelediğimiz durumları, yani özellikle İstanbul ve İzmir'i eşit derecede açıklayıp açıklayamayacağı, bu ikisinin farklılaşmasında rol oynayan özel durumlar olup olmadığı merak edilebilir. Tabii ki, İzmir ve İstanbul'un birbiriyle aynıymış gibi ele alınabileceğine inanmak uygun olmayacaktır. Daha öncede vurgulandığı gibi, bu çalışmanın bu iki büyük kente yaptığı vurgu, imparatorluk yönetimi altındaki diğer kent merkezlerinden ziyade birbirleriyle bağlı oldukları iddiasından değil, bir karşılaştırma çerçevesi oluşturma düşüncesinden kaynaklanıyor. Bu iki şehrin toplumsal yapılanma süreçlerinde olduğu kadar, ekonomik fonksiyonlarında, Osmanlı hükümeti ile ilişkilerinde ve başta Ortodoks Hıristiyanlar olmak üzere, gayrimüslim topluluklarının düzenlenme biçimlerinde farklılıklar bulunuyor. Yine de tıbbî çevrenin yapılanmasının ve belli doktorların pozisyonlarının, İzmir Hastanesi'nin meşhur doktoru Apostolos Psaltof örneğinin de gösterdiği gibi, dönemin politik gelişmelerine bağlanabildikleri ölçüde, farklı politik merkezlere bağlı-

lıklarıyla karakterize edildiği söylenebilir.[38] Ancak, var olan farklılıkların nüfus üzerine olan ilginin seçimini gereksiz kılacağını ya da daha sabit farklılaşmalara sebep olacağını düşünmüyorum. Tersine, bu çerçevede tıbbî pratikleri ve tıbbî söylemi bu ilginin üzerinde birleştirebilen bir toplumsal alanın varlığına inanıyorum.

Kentsel nüfus kategorisinin tıbbî söylemde organik bir bütünlük olarak yükselişi ve bundan çıkan idare ve kontrol sorunları, fakirlik sorununu arka plana itmek yerine, onu başka bir temel üzerine yerleştirdi. Bir durum olarak fakirlik ve nesne olarak fakirler, tıbbî söylem yoluyla, onları hastalıklara ve salgınlara en yatkın olan kesim olarak gören ve kent nüfusunun yaşama, sağlık ve çalışma koşullarını araştıran nüfusa ilgisi sayesinde, yeni bir anlam kazandılar. Fakirlik, bahsedilen değişimin koşullarını kontrol etme ihtimali olmayan daha zayıf üyeleri yok ederek toplumsal bedeni etkileyen, demografik, şehircilik ve toplumsal açıdan hızla gelişen kentsel çevrede, hayat ve sağlık koşulları ile ilişkilendirildi. Bu bağlamda, fakirler toplumun bir parçasını oluşturduklarından, onlarla ilgilenmek sadece kendilerinin değil, aynı zamanda toplumsal çıkarlar sebebiyle toplumun da sorumluluğuydu. Toplumu salgın ve diğer hastalıklardan koruma çabaları daima fakirlerin yaşadıkları bölgelerde geliştirildi. Kentsel nüfusun ve dolayısıyla fakirlerin sağlık koşulları ve tıbbî gözlemlenmesi ihtiyacı, fakirlik sorununu özellikle aydınlatıp bu sorunu toplumsal aktivitelerinin arasına yerleştiren yenilikçi bir hareket alanı oluşturdu. Tıbbî söylem, fakirlerin toplumsal sağlık sorunuyla ilişkileri ve onların yönetilmesi sorununa yoğunlaşarak, fakirliğe olan ilgiyi güçlendirdi. Tıbbî aktiviteler fakirleri hizmet alanlarının dışına itmemekle kalmadı, tersine fakirlerin tıbbî olarak korunmaları sıklıkla hayırsever faaliyetlerin merkezinde yer aldı.

Dahası, fakirlik tüm etnik ya da dinî karakteristiğin üstünde yerini aldı ve imparatorluğun bütün dinî gruplarını ilgilendiren toplumsal bir sorun haline geldi. Fakirliğin genel nüfusu ilgilendiren bir sorun olarak

---

38 Bu mesele hakkında bkz. Kechriotis, "Between Professional Duty and National Fulfillment", 331-348. Ayrıca bkz. Maria Georgiadou, "Expert knowledge between tradition and reform: The Carathéodorys: A neo-Phanariot family in 19th-century Constantinople", Anastasiadou-Dumont (der.), *Médecins et ingénieurs* içerisinde, 247-250.

tanınması, dinî ayrımları aşarak geçmişte görülmemiş bir şekilde Osmanlı toplumunun birleşik olduğu bir düzlem meydana getirdi.

19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük şehirlerinde, aralarında fakir nüfusun önemli bir kısmına sağlık hizmeti sağlayan hastanelerin de bulunduğu bir hayırsever-tıbbî kurumlar ağı mevcuttu. Bu kurumlar, hükümet açısından bakıldığında kamusal olmayıp gayrimüslim toplulukların liderlerinin yönetiminde olmalarına rağmen din ve kökenden bağımsız olarak bütün hastalara ulaşıyorlardı.

Gerçekten de, Osmanlı hükümetinin gayrimüslim topluluklara vebazedeler için ayrı ayrı kendi kurumlarını –ki bu kurumlar daha sonraki birçok hastanenin temelleri olmuşlardır– kurmaları için 18. yüzyılda verdiği izinle başlayan geleneğin bir anlamda devamı olarak, değişik dinî topluluklar kendi kurumlarını kurma ve tıbbî-hayırsever kurumlarını yönetme hakkını ellerinde tutuyorlardı. Bu dönemde, sıklıkla meydana gelip çok sayıda insan hayatına mal olan veba salgınlarından etkilenenleri kabul eden mekânlar oluşturulmaya başlanmıştır. Bu girişim önemli bireylerin ve loncaların, hastaların kabul edilmesi için bina yapılmasına katkıda bulunmaları ve arazi bağışlamalarıyla mümkün olmuştur. Zaten onların ihtiyaçları için kurulmuş olan bu kurumlarda sağlanan hizmetler, dinî toplulukları hedef edinmişti. Bu dönemde, Ortodoks Hıristiyanlar için İstanbul'da üç tane veba hastanesi kurulmuştu. 1750'de Yedikule bölgesinde ilk veba hastanesi bakkallar loncası tarafından kuruldu; bu bina 1790 yangınında yok olunca 1793'te Yorgos Stavrakoglou'nun bağışlarıyla kurulan ikinci veba hastanesi onun yerini aldı. Bu hastanenin alanı, 19. yüzyılda, Ortodoks topluluğunun Millî Hayırsever Kurumlar merkezine ev sahipliği yapabilmek için genişletildi. 1779'da Beyoğlu'nda bireysel bağışlarla başka bir veba hastanesi kuruldu. 1769'da İzmir'de, Sarı Pantelis isimli birinin 1748 yılında hastalara yardım için bağışladığı yurdun yakınlarında bir karantina kuruldu. İlerleyen yıllarda, yardıma muhtaç yaşlıları barındırmak için ahşap binalar eklendi, daha sonra da "şüpheliler", yani tekrar eden salgınlardan etkilenmiş olabileceği düşünülenler için yeni alanlar yapıldı. 1830'larda, yeniden binalar yapıldı, bunların en önemlisi hastanenin de ismini aldığı Aya Haralambos tapınağı idi. Bu kurumlar, hastalara, "delilere", fahişelere ve değişik sebeplerle kapatılmaları için getirilen diğer sakinlerine "ev sahipliği" yaptılar, an-

cak 1850'den sonra kapatılma mekânlarından hastanelere dönüşebildiler.[39] Yine de, hastanelerin yönetimleri, kapatılma mekânlarından tedavi mekânlarına dönüşmelerinden bağımsız olarak, Ortodoks toplumunun liderlerinde kaldı. Bu pratik, Tanzimat döneminde gayrimüslim topluluklarla ilgili yasa çıkarmakla sonuçlanan genel reformlarla çelişmiyordu çünkü bu kanunlar bir yandan İmparatorluk tebaasına politik ve hukukî eşitlik sunarken diğer yandan da İmparatorluğun etnik-dinî bölünmüşlüğünü güçlendiriyordu.

Bizi ilgilendiren konu için önemli olan, değişik dinî-etnik toplulukların tıbbî ve hayırsever hizmetler sunan kurumlar oluşturmasının, kent nüfusu sorunu hakkındaki yaygın kanının dinî bölünmelerle tamamen örtüşmüyor olmasıdır. Tabii ki bu, gayrimüslim toplulukların lider gruplarının kentsel alanın toplumsal sorunlarını sadece kendi soydaşlarını ilgilendirecek bir yönelimle kapsamaya çalışmalarına engel olmamıştır. Efi Kanner'in de altını çizdiği gibi, fakirliğin İstanbul'un Helen-Ortodoks eliti tarafından yönetimi meselesi bağımsız bir sorun olarak değil, eğitimin yaygınlaşması ve Helen-Ortodoks halk katmanlarının millî bir topluluğa, bir Helen millî ideolojisi ve orta sınıf görünümünü temel alan bir toplumsal düzenleme üzerinden katılması meseleleriyle ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu görüşe katılıyorum, ancak yukarıda belirttiğim çelişkinin, fakirlik ve salgın gibi, genel nüfusun toplumsal sağlığı ile ilgili ve İmparatorluğun bütün dinî gruplarından ihtiyaç içindeki hareketli bir insan topluluğuyla bağlantılı, toplumsal sorunların etnik-dinî mevzilenmesi-

---

39 Bkz. Paspatis, *İpomnima peri tu Grekiku nosokomiu ton Epta Pirgon* [Yedikule Rum Hastanesi Hakkında Notlar], Atina 1862, 17-22; Mihail İsaias, "İstorike simiosis peri tu İeru Nosokomiu" [Kutsal Hastane Hakkında Notlar], *Logodosia tis Eforias tu İeru Grekiku Nosokomiu tu Ayu Haralambus*, [Aya Haralambos Kutsal Rum Hastanesi Yönetiminin Notları] İzmir 1902; Yannis Siotis, "Apo tin zoin ton Etnikon Filantropikon Katastimaton" [Millî Hayırsever Kurumlar'ın Hayatından], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton*, 1905, 82-94; Nikolaos Kostis, "To en Smirni proton nosokomion ton ortodokson" [İzmir'deki İlk Ortodoks Hastanesi], *Ksenofanis* cilt 2, 1905, 254-269; Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 57-63; Fokion Sidiropulos, *Ta Etnika Filantropika Katastimata stin Konstantinupoli: Nosokomio Valukli* [İstanbul'daki Millî Hayırsever Kurumlar: Balıklı Hastanesi] İdrima Mizonos Ellinismu, Atina 1999.

nin sürekli gerginlik oluşturarak etkili olmaya devam ettiğini belirtmek istiyorum. Bu sorunlar, Osmanlı kentsel alanlarının "hastalıkları" olarak tanımlanan şeylerden de, genelde toplumsal sağlık üzerindeki ve özelde de yaşam koşullarından, kontrollerindeki ya da değişen toplumsal çevrelerinden korunmalarındaki zorluklardan dolayı hastalığa ve salgına daha fazla maruz kalan kişiler üzerindeki etkilerinden de bağımsız değildi.

Fakirlik, nüfus ve toplumsal sağlık arasındaki karmaşık ilişkiler, dönemin sağlıkla ilgili eserlerinde kaydedilmiş ve salgın hastalıklarla ilgili toplumsal davranışlara da sirayet etmişti. Aleksandros Paspatis'in 1862'de yayımlanan *Yedikule Rum Hastanesi Üzerine Notlar* (İpomnima peri tu Grekiku Nosokomiu ton Epta Pirgon) isimli eseri fakirliğe, nüfus ve toplumsal sağlıkla ilişkili bir sorun olarak duyulan ilginin tipik bir örneğidir. Aynı Paspatis, sağlık ve tıp alanlarındaki mükemmel eğitimiyle, bu hastanenin personelinden birisiydi ve İstanbul'un Helen-Ortodoks topluluğunun toplumsal faaliyetlerine aktif olarak katıldı. Bu makaleyi, 1856'daki emekliliği ile 1863'te hastanenin mütevelliliğine geri getirilmesi arasındaki dönemde yazdığı anlaşılıyor.[40]

Paspatis, yalnızca hastaneyi ve onun tarihini anlatmamıştır, nüfusun sağlığı ile ilgisi ve pek çoğu Avrupalı ürünlerle rekabet etmeye çalışan Ortodoks Hıristiyan loncalarındaki çalışma koşulları arasındaki ilişki üzerine bir çalışma yapmıştır. Onun tıbbî bilgisi, toplumsal alanın bütüncül tanımının kesin oluşunu kabul ediyordu; böylece bu alanı derinlemesine inceliyordu. Belirttiği kadarıyla hedefi, İstanbul'u bir gezgin olarak, yani idealize ederek değil, "olduğu gibi, çamurlu yolları, kokuşmuş lağımları, dayanılmaz enfeksiyonları ve hastaları, ölmekte olanları, evsizleri, ihmal edilmişleri ve vilayetlerden ve dışarıdan zenginlik ve ticaret için buraya yığılanları barındıran havasız hanlarıyla" anlatmaktı.[41]

---

40 Solon Kazanovas, "Apo tin zoin ton etnikon Filantropikon katastimaton" [Milli Hayırsever Kurumlar'ın Hayatından], *İmerologion ton Etnikon Filantropikon Katastimaton*, 1905, 92. Ayrıca bkz. Konstantinos Trombukis / Yannis Laskaratos, "Aleksandros Paspatis: O Ellinas protoporos tis epidimologia stin Konstantinupoli: Stihia apo ena anekdoto hirografo" [Aleksandros Paspatis: Salgın Hastalıklar Biliminin İstanbul'daki öncüsü: Yayınlanmamış bir eserden notlar], *Arhia Ellinikis Yatrikis* 18 (2001), 603-608.

41 Paspatis, *İpomnima*, 42.

Paspatis, İstanbul'da artan iş imkânlarının sebep olduğu nüfus artışıyla, sağlıksız bir çevrenin oluşumu arasında direkt bir ilişki görüyor. İş imkânlarında olduğu kadar, loncalar halinde örgütlenmiş iş kollarının karşılaştıkları krizlerle de izlenebilen şehrin ekonomik dönüşümü, sağlık durumunun bozukluğu ile ilişkili olan fakirliğin yeniden üretim koşullarını güçlendirdi. Böylece fakirlik, kentsel alanların ekonomik değişiminin bir sonucu olarak ortaya çıktı.

Bu yaklaşım, kentsel çevrelerin öneminin, onu farklılaştıran bütünlüğün ve özellikle fakir sınıflardaki sağlık koşullarının kötülüğünün bütün kentli nüfus üzerindeki sonuçlarının anlaşılmasıyla tescillendi:

> "Bu muhteşem yerin güzellikleri ve iyilikleri bizi hoşnut ediyor. Boğaz'ın güzelliğini ve sularının temizliğini överken, Kasımpaşa'nın dereleri ve Balat'ın kokuşmuş lağımları hakkında şarkı söylemeyi unutuyoruz. İstanbul'un iklimini rüzgârları ve sokaklarının eğimi sebebiyle överken, her sene karanlık ve güneşsiz sokakların kirinden ve neminden dolayı bu büyük şehirde kaç kişinin öldüğünü, ölü kalıntılarını ve yerlilerin evlerinden sokağa atılmış pislikleri ve çürük şeyleri unutuyoruz [...] Bütün bu salgınlar tarihi bize bir salgının öncelikle hastalıklı bölgelerde yaşayanları ve bunlar arasından da öncelikle sağlıksızları hedef aldığını öğretiyor [...] İstanbul'un sakinleri, yabancıların çoğu, ve zavallı öğrenciler, her zaman salgın felaketleri yaşanmadığından dolayı, böyle zararlı bir enfeksiyon akışı olduğunu reddediyorlar. Ancak, sadece çekenlerin ve doktorların bildiği sıklıkla görülen hastalıklar, kesik kesik ya da devamlı gelen yüksek ateş, dehşetli humma, öldürücü dizanteri her sene şansız halk arasından pek çoğunu öldürüyor. Dizanteri[nin sonuçları] hakkında işçi halkın yaralarının kötü beslenme ve kokuşmuş sokaklar sebebiyle kötü kokulu ve çok acı çektiren kangrenlere dönüşmesini kanıt olarak gösterebiliriz."[42]

Paspatis, gözlemlerini ve çıkarımlarını 1840-1854 döneminde hastaneye gelen bütün hastaların istatiksel çalışmasına dayandırılan güçlü bilimsel bir temele dayandırıyor. Çıkarımlarının başka bilgilerin kopyası değil, kendi araştırmalarının sonucu olduğunun altını çizmek için istatistiksel tablolar üretmeye özel önem veriyor.[43] Paspatis, yaşadığı dönemde

---

42 *Agc*, 43-46

43 *Agc*, IV-XVI.

aşikâr olan yöntemi takip ederek, klinik değil, istatistiksel tahminlerde bulunuyor. Tıpta istatistiksel toplamların kullanılması o dönemde tamamen kabul edilebilir değildi; çünkü pek çok kişinin inandığı üzere, istatistiksel bir örneğin genelleştirilmesi, hastalığın sadece bir doktorun uzman ve eğitimli gözünün kesin olarak değerlendirebileceği kişisel tarafını atlamaya meyyaldi.[44] İstatistiksel tahminlerin seçimini göz önünde bulundurunca, Paspatis'in bilimsel gözlemleri, ona hastaları toplumsal boyutlarına yerleştirmesine izin veren ve hastane tarafından toplanan ve değerlendirilen elementlere dayanan istatistiksel sınıflandırmaları anlamamıza izin verdiği ölçüde değerlidir. Ayrıca, Paspatis'in 1830 öncesinde kurumun kayıtlarındaki bilgilerin toplandığı sistematik olmayan yöntemi, hastaların sınıflandırılmasını imkânsız hale getirdiği için sert biçimde eleştirdiğini de belirtmeliyiz. Kullanılan örneklemin temeli hastalar değildi: hastalar, ait oldukları loncalara göre ayrılmışlardı; loncalar da üyelerinin kökenine göre benzer bir şekilde ayrılıyordu. Paspatis, hastaları mesleki kimliklerine göre sınıflandırıyordu; böylece hastalıkların yorumlanması belli bir çalışma ortamına yerleştiriliyor ve aynı zamanda çalışma gelenekleri, yaşam koşulları ve diyet alışkanlıklarına yoğunlaşılabiliyordu. Ancak gözlemleri sadece İstanbul'daki loncalarda çalışanları, ki bunlar hastalarının büyük çoğunluğunu oluşturuyordu, ve onlara eklediği bir loncaya sahip olmayan kadın ve erkek işçileri kapsıyordu. Örneklemeye Paspatis'in dilencilerle eşleştirdiği "fakir erkek ve kadınlar" da eklenmişti.

Önerilen sınıflandırma "nüfusa" olan ilgi açısından da, aynı zamanda nüfusun istatistiksel tasviri açısından da tipiktir. Paspatis'in dediğine göre, nüfus istatistiksel bir kategoridir, ölçülebilen bir büyüklüktür ve

---

44 Bu karşıtlık, örneğin, Fransa Tıp Akademisi'nin 1837'de organize ettiği konferanslarda sistematik olarak dile getirildi, akademinin birçok üyesi istatistiğin tıpta kullanımının değeri hakkında ciddi endişelerini dile getirdiler ve istatistik sınıflandırmalarından doğan sonuçların genelleştirilmesinin bu sınıflandırmaya uymayan durumları açıklamaya yardım etmediğini söylediler. Bu tartışmalar dönemin genel politik havasından etkilenmişlerdi, ancak aynı zamanda nüfusun, bireyin ve aralarındaki ilişkinin anlaşılmasına istatistiğin girişinin toplumun tasvirine getirdiği epistemolojik gerginlikleri de yansıtıyorlardı. Bkz. Cole, *The power of large numbers,* 88.

nüfus verilerinin aritmetik detaylandırılması bazı sonuçların çıkarılması için bir beklenti oluşturur. Bu sebepten, Avrupa örneğinde, nüfusun tıbbî gözlemine dayandırılmış bir dizi tablo oluşturulmuştur. Paspatis'in de dediği gibi "Avrupa'nın medenî ülkelerindeki doktorların önemli bir derdi, her milletin şehir, köy ve kırsallarındaki ölenlerin ve hastalananların her gün kaydedildiği bu gibi tabloların toplanmasıdır [...] Bu tablolardan her katmanın hastalıklı ve sağlıklıları açıkça anlaşılır. Aynı şekilde, etki altındaki hasta ve ölülerden Avrupa'nın değişik mesleklerine mensup olanlar da. Uzun süren çalışmalardan sonra her mesleğin sağlık durumu açıkça ortaya çıkar."[45]

Osmanlı İmparatorluğu'nda benzer istatistiksel verilerin henüz bulunmaması Paspatis'in Osmanlı başkentindeki değişik dinsel grupların beslenme alışkanlıklarının sonuçlarını karşılaştırarak genel çıkarımlarda bulunmasını engellemiştir. Onun akılcı coşkusu ve son derece tutarlı mantığı, hastaların kontrolü, hastanedekilerin birbirinden ayrılması, özelleştirilmiş hizmetler sunulması ve hastanelerin kapatılma mekânlarından kesin olarak ayrılması gibi meselelere yoğunlaşmıştı. Sağlık üzerindeki vurgu Paspatis için nüfusu genel olarak ayırt edilebilmesi gereken kültürel bir anlayışı oluşturuyordu: Sağlık tebaanın refahı ve çalışkanlığının ön şartıydı.

Fakirlik ve fakirler için bu yaklaşımın sonucu tam olarak neydi peki? Fakirlik, içinde kötü sağlık koşullarının harekete geçtiği çerçeve olarak ortaya çıkıyordu. Ancak tek ya da en önemlisi değildi; sağlığın yokluğu cehalet ve Osmanlı başkentinin halk tabakalarının paylaştığı bir zihniyetle ilişkiliydi. "Fakir" terimi, Paspatis'in İstanbul'un alt sınıflarının içinde bulunduğu karmaşık ama sağlıksız çevreyi tanımlamak için kullandığı tanımlayıcı bir sıfattı. Bir yerde "depolarda üst kısımlar, işsizlere, fakirlere ve bilinmeyen ya da şüpheli işler yapan insanlara kiralanıyor" yazıyor, başka bir kısımda ise "fakirlik ve böyle insanların duyarsızlığının [Pera'nın Skordolia mahallesinin sakinlerinden bahsediyor] epey azaldığının" altını çiziyor.[46]

---

45 Paspatis, İpomnima, 44-45.

46 *Age*, 73, 90.

Dahası, fakirliğin Paspatis'i ilgilendiren kısmı sağlık yokluğu ve bunun nüfus üzerindeki sonuçlarıydı. Bu durumun sorumlusunun, devletin değil, anlattığı mahallenin sakinleri olduğunu düşünüyordu, onların ihmalkârlığı, şehrin güzel havasının avantajlarını yok ediyor ve nüfusun sağlığını kötüleştiriyordu. Açık alanların, evler arasındaki uzaklıkların ve sağlık altyapılarının baskın olduğu Avrupaî düzenleme modelini temel alan Paspatis, loncalardaki çalışma koşullarının genel nüfusun sağlık üzerine olan olumsuz etkisini işaret ettiği gibi, güneşsiz dar yollar, olmayan lağımlar gibi alanın verimsiz kullanımını da sağlıksız koşullar için sorumlu tutuyordu.

Kentli nüfusa duyulan ilgi açısından aynı derecede karakteristik bir yazı da Spiridon Mavroyenis Paşa'nın[47] Ocak 1881'de Sultan Abdülhamid'e sunduğu rapordur. "İstanbul'daki umumi hijyenin durumu üzerine rapor" (*Rapport sur l'état de l' hygiène publique à Constantinople*) Sultan'a hitap ediyorsa da, gizli bir rapor değildi ve İstanbul'da yayınlanmıştı.[48] Bu metin geniş bir kesime hitap ediyordu ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ve özellikle de İstanbul'da salgın hastalıklarla tıbbî mücadeledeki çok başlılığın sonuçlarını inceliyordu. Mavroyenis sağlık politikaları meselesine değiniyordu ve (bana göre) tıbbî hizmetlerin sunulmasındaki eksiklikleri gösterip, tıbbî hizmetlerin etkisiz icra yöntemlerine meydan okuyordu. Özellikle, Meclis-i Umur-ı Sıhhiyeden, Mekteb-i Şahane Meclis-i Tıbbîyesinden, belediyelerin tıbbî meclislerinden, Altıncı Daire-i Belediye'nin yaptıklarından ve kent sağlığı ile ilgili görevler de edinen Zaptiye Nezareti'nden bahsediyordu. Mavroyenis'in söylediği gibi bu hizmetler farklı kurumsal alanlara sahiptiler, fakat görevleri çakışıyordu ve Zaptiye Nezareti'nde gittikçe artan bir yozlaşma söz konusuydu. Bunun sonucu da İstanbul gibi büyük şehirlerde toplumsal sağlığın korunmasında ve sistematik sağlık hizmetleri sunulmasındaki güçlükler oldu. Bu hizmetlerin etkisizliğinin altını çizmek isteyen

---

47 Spiros Mavroyenis hakkında bkz. Théodore Blanchot, *Les Mavroyenis. Essai d'étude additionnelle a l'histoire moderne de la Grèce de la Turquie e de la Roumanie*, Paris 1902, c. II, 689-722.

48 *Rapport Présente à sa Majesté Impériale le Sultan sur l'état de l'hygiène publique a Constantinople*, İstanbul 1881.

Mavroyenis, İstanbul'daki toplumsal sağlık durumunun katlanılabilir olmasını, meltemler ve Boğaz esintileri gibi rastlantısal iklimsel etkenlere ve çoğunlukla da şehrin sokaklarını ölü hayvanlardan ve sakinlerinin sokaklara ya da boş alanlara başıboş olarak bıraktıkları çöplerden temizleyen sahipsiz köpeklere borçlu olduğunu söylemiştir.[49] Son olarak da, Sultan'ın bizzat atadığı üyelerden oluşan bir tıbbî meclisin ve İmparatorluk eyaletlerinde de benzerlerinin oluşturulmasını tavsiye etmiştir.[50]

Mavroyenis önerisini salgın hastalıklarda daha az şanslı olan katmanlarla ilgili raporlardaki mantığı kullanarak hazırlamıştı. Toplumsal sağlığı bir medenîleşme belirtisi olarak alkışlarken, "medenî" ve "barbar" bölgelerin demografik durumlarını, birincilerdeki toplumsal sağlık bilincinin ikincilerde eksik olması karşısındaki avantajları üzerinden karşılaştırıyordu: Birinci durumda genç ve sağlıklı bir nüfus hızlı bir şekilde artıyor ve ekonomik refah için gerekli şartları oluşturuyordu, ikinci durumda ise, yaşlanan ve fakir bir nüfus hem ekonomiyi hem de toplumu zayıflatıyordu. Mavroyenis bunun büyük kent merkezlerinde daha belirgin olduğunu iddia ediyordu; buralarda nüfusun refahı, salgın hastalıklarla mücadelenin, acı içindeki fakirlerin korunmasının ve nüfus artışının tek sağlam temeli olan toplumsal sağlığa dayanıyordu. Toplumsal sağlık aynı zamanda nüfusun ve yaşamlarının kontrolü için bir temel oluşturuyordu ve yeni altyapılar (kanalizasyon ağı gibi), yeni kurumlar ve bunları sunmaya niyetli yeni toplumsal liderler gerektiriyordu.

Mavroyenis bir sonraki makalesinde de önerisini yeniledi, yoğun bir Maltusçu taslak sunarak, zamanın gelişmelerinin ve teknolojinin ilerlemesinin aşırı nüfusla sonuçlanabileceğini ve beslenme kaynaklarının bu nüfusun ihtiyacına yeterli olmayacağını iddia etti. Ancak her durumda nüfusun sağlığı her fiziksel ve etik ilerlemenin yaşayan kaynağı olarak kalıyordu ve her bireyin tek tek ve herkesin topluca refahı nüfusa dayanıyordu (*l'individu collectif*).[51]

Sağlık koşulları ile kentsel nüfusun refahı arasındaki tıbbî söylem tarafından düzenlenen ilişkinin detaylandırılması sadece teorik ilginin

---

49 *Age*, 5-6.

50 *Age*, 20.

51 Spyridon Mavrogenis, *La Salubrité de Constantinople*, İstanbul 1893, 3-5.

sonucu değildi: Osmanlı şehirlerinde 19. yüzyılda sertçe tecrübe edilen bulaşıcı hastalık salgınlarının sebep olduğu acılara da cevap vermeye çalışılıyordu. 1903'te Doktor Yoannis Zavitsianos, salgınların kontrolü üzerinden, tıbbî olanı toplumsal olana bağlayarak, meslektaşlarının tipik olarak görevleri sayılmayan toplumsal konularda konuşma hakkını savundu. Tıbbın toplumun ayrılmaz bir parçası olduğunu, toplumun içinde var olduğunu, onun içinde çalışıp ve onun temel direğini oluşturduğunu söylüyordu: "Aynı milletten olsun olmasın insanların her toplanışı bir toplum oluşturur, ama siz az çok büyümüş insanlardan oluşan, tıbbî bilime yani hastalıkların önleyici amaçlı tanımlanması bilimine sahip olamayan bir grup düşünün. Salgın döneminde bu ölümcül olacaktır ve ölümle beraber etik ve zihinsel ihtiyaç ve çokça maddi zarar ortaya çıkacaktır."[52]

Salgın hastalıklar meselesi yeni değildi[53] ama bu kez salgın tecrübesi kentsel alandaki sağlık eksikliklerini gözler önüne serdi, yani başka bir deyişle sağlık konusunun ürettiği sorunlara işaret etti. Ve geçmişten farklı olarak, bu kez tıbbî söylem, kentsel alanın "patolojisinden" ve bu alanın doktorlar ve tıbbî kurumlar tarafından kontrol edilmesinden bahsetmeye başladı. Salgın korkusu üstünde, tıbbî yapı, kendi toplumsal müdahale alanını düzenledi ve toplumsal sağlığın önemini vurguladı. Bu bağlamda fakirler, onları aynı zamanda hem salgınların kurbanları olarak gören, hem de günlük yaşam şartları tıbbî söylemin öngördüklerine uymadığından dolayı salgınların çıkmasından ve yayılmasından sorumlu tutan bir söylemin nesnesi haline geldi. Bu şekilde, nesne olarak fakirler ve bir durum olarak fakirlik, kentsel alanın analizlerinde ve kentsel nüfusun sağlığının korunması ihtiyacında kendilerine yer buldu.

Bu mesele, İmparatorluğun büyük şehirlerini 19. yüzyılın ikinci yarısında vuran kolera salgını incelenirse açıkça meydana çıkıyor. Bu sal-

---

52 "Peri anatrofis ke tis epirrois aftis en ti drasi ton atomon en ti kinonia", *Konstantinupolis*, 22 Ocak 1903.

53 Bkz. Daniel Panzac, *La peste dans L'Empire Ottoman, 1700-1850*, Leuven 1895; Kostas Kostis, *Ston kero tis panolis: Ikones apo tis kinonies tis ellinikis hersonisu, 14os-19os conas* [Salgın zamanında: Yunan yarımadası toplumlarından sahneler, 14-19. yüzyıllar], Pamepistimiakes Ekdosis Kritis, 1995.

gınların en ciddisi 1865 yazında meydana geldi,[54] Osmanlı hükümeti İstanbul'da hastalıkla mücadele işini tamamen doktorlardan oluşan olağanüstü bir sağlık komitesine verdi ve benzer adımları salgının vurduğu diğer şehirlere de yaydı. Bu komite, mahallelerde tıbbî komitelerin oluşturulması, hastalarla ilgilenilmesi için hastane alanlarının açılması, bedava ilaç ve doktor yardımı sağlanması gibi bir dizi önlem önerdi. Bu önlemler, daha fazla hastalık riskine sahip ve hastalıktan kolayca etkilenebilecek halk tabakalarına yönelikti.[55] Komitenin ve bu hastalıkla mücadele ile meşgul olan pek çok doktorun temel amaçlarından birisi, halkı hastalığın doğası, gerekli beslenme biçimleri ve hastalığı takip eden tecrit hakkında bilgilendirmekti. Burada İmparatorluğun doktorlarının salgınla baş edebilmek için, hastaları tedavi mekânlarında, sağlıklıları da evlerinde tutarak birbirlerinden ayırmaya dayanan bir politika takip ettiklerini belirtmeliyiz. Hastalığın, hasta ya da taşıyıcılarla temas sonucu yayıldığına olan inanç yaygındı, bu inanç ancak 19. yüzyılın sonunda bakteriyolojinin kurulmasıyla zayıfladı.[56]

Ancak ortaya çıkan sorunlar daha karmaşıktı. Tıp henüz prestij ve gücünü tam anlamıyla pekiştirmemişti, bu da nüfusun büyük bir kısmının (özellikle de düşük gelirli sınıfların), belki de yeni tıbbî pratiklere güvenmedikleri için, komitenin önlemlerine duyarsız kalmaları sonucunu

---

54 19. yüzyılda büyük insan kayıplarına sebep olan başka salgınlar da oldu. 1837 ve 1893'te İzmir'deki kolera salgını için bkz. George Rolleston, *Report on Smyrna*, Londra 1856, 60-61; Mihail Çakiroglous, *Hronikon tis en Smirni holerikis epidimias* [İzmir kolera salgını tarihi] İzmir 1893. İstanbul için bkz. Paspatis, *Ipomnima*, 397. Özellikle önemli bir çalışma için bkz. Hristos Lukos, "İ holera stin Ermupoli (1854)" [Hermuspolis Kolerası (1854)], *Mnimon* (14) 1992, 49-69. Eski dönemler için bkz. Daniel Panzac, "La peste à Smyrne au XVIIIe siècle", Panzac, *Populations et santé dans l'Empire Ottomane*, Isis, Istanbul 1996, 19-44.

55 "Ektesis tis ektaktu İgienis Epitropis pros tin A.U. ton Megalon Vezirin Fuat Pasan" [Geçici Sağlık Komitesinin Sadrazam Fuat Paşaya Raporu], *Anatolikos Astir*, 21 Ağustos 1865. İzmir'deki 1854 salgını sırasında şehirde toplanan bir doktorlar kurulu şehri her birine bir grup doktorun bakacağı bölümlere ayırdı. Öncelikleri ilaçların ücretsiz olarak verileceği fakirlere yardım edilmesiydi. Bkz. *Amaltia*, 2 Temmuz 1865.

56 Anne-Marie Moulin, "L'hygiène dans la ville", 190-191

doğurdu. Bir tahmine göre, "sıradan insanların" hükümetin adımlarına duyarsızlığı, görülen yüksek ölüm oranından birinci derecede sorumluydu.[57] Yaklaşık otuz sene sonra İzmir'de yeni bir kolera salgını çıktığında, pek çok şehirli, hastalığın yayılmasını, görülen salgın hastalığın gerçekten de kolera olduğu görüşünü dayatan ve pek çok hastayı ilaçlarla zehirledikleri için eleştirilen "doktorların kötü niyetine" bağladı.[58] Her halükarda, bu salgın süreçleri boyunca hastalıkla tıbbî mücadele sık sık "kötülükten arınma" gibi geleneksel davranışlarla paralel ilerliyordu. Örneğin 1865'te, İstanbul, İzmir ve çevrelerinde bütün dinlerin katılımıyla zaptiye gözetiminde ayinler düzenlendi.[59] İstanbul Patrikhanesi sadece ayinlerle yetinmedi ve inananların doktorların direktiflerine uygun beslenebilmeleri için orucu değiştirip et yemeye izin veren bir genelge yayınladı.[60]

Sonuçta, bu dramatik sahnede fakirlik sorunu öne çıktı, fakirler nüfusun en korunmasız grubu olarak tanındılar ve salgın zamanlarında fakirlik ile yüksek ölüm oranı arasındaki ilişki doğrulandı.[61] İstanbul'daki salgın, şehir merkezi, Galata ve Pera gibi yoğun nüfuslu mahallelerde büyük kayıplara yol açtı. Dönemin metinleri, "kötü kadınların ve Yahudi yataklarının" bulunduğu ve "pisliğin hüküm sürdüğü" yoğun nüfuslu mahallelerde görülen yüksek ölüm oranlarından bahsediyor. Değişik mahallelerde, ölü yakınları cesetleri mezara götürmeden önce sokaklarda taşımaya çalışırken olaylar çıktığı görüldü.[62] İzmir'deki salgının patlak vermesi, yaşamlarını devam ettirmek için gerekli temel araçlardan yoksun olan dilenciler meselesini gündeme getirdi. Fakir Yahudi mahallesi ilk

---

57 "Oliga tina peri tis igienis katastaseos tis protevusis imon" [Başkentimizdeki Sağlık Durumu hakkında birkaç nokta], *Tilegrafos tu Vosporu kai Vizantis efimeris en Konstantinupoli*, 31 Temmuz 1865

58 Tsakiroglous, *Hronikon*, 53.

59 *Tilegrafos ke Vizantis*, 28 Temmuz 1865; *Amaltia*, 2 Temmuz 1865.

60 *Tilegrafos ke Vizantos.*

61 Bu bağlantı Avrupa'daki salgınlar sırasında yapılan ve değişik gelirlere sahip grupların yaşadığı farklı mahallelerin ölüm oranları arasındaki farkı gösteren istatistikler tarafından önceden ortaya konulmuştu. Klasik bir çalışma için Louis-René Villermé'nin 1832 Paris kolerası çalışmasına bakınız. Ayrıca bkz. Cole, *The power of large numbers*, 74-76.

62 *Tilegrafos ke Vizantis*, 7 Ağustos 1865.

etkilenendi, mahallede kurban sayısı çok fazlaydı.[63] Daha zengin olanlar hastalığın kendi sınıflarında yayılmasını engelleyemiyorlardı, evlerini terk edip geçici olarak şehir dışında ve taşra bölgelerde kalma imkânları vardı, ama nüfusun daha az zengin olan ve fakir kesimleri bu lükse sahip değildi. İzmir Rum Hastanesi, misafir ettiği 200 akıl hastasını, çoğu sonradan ölecek olan kolera hastaları için yer açabilmek adına dışarı çıkardı.[64]

Böylece fakirler şehirdeki genel nüfusu ve yaşam koşullarını ilgilendiren bir problemin temsilcisi olarak görünür hale geldiler. Olağanüstü durumlarla, umursamazlıktan ve önlemleri anlayamamaktan ya da ekonomik durumlarından dolayı karşılık verememeleri, kolayca ele alınabileceklerinin işareti oldu. Tıbbî bilgi birikimi hastalıklara karşı koymayı daha etkili hale getirmesine rağmen, fakirler toplumsal bedenin korunmasız parçaları olarak kalmaya devam ettiler. 1893 yılında bir dönem İzmir'de kolera salgını sırasında çalışan Doktor M. Çakiroglous'a göre "Genel kural her yerde hastalığın en alttaki toplumsal sınıflara sokulması ve yetersiz beslenenleri ve yakınlarındakileri etkilemesidir. [...] Kolera alt sınıfların felaketidir."[65]

Ancak salgının yayılması bütün sınıfların toplumsal ilişkilerini özel bir kavrayışa itti: Kolera ayrım yapmıyordu ve ölümcül sonuçları nüfusu bütün halde tehdit ediyordu, önlemlere rağmen her gün toplumsal konumundan ve gelirinden bağımsız olarak yüzlerce kişiyi mezara götürüyordu. Yine de fakirler en kolay ölen kurbanlardı, ölümleri toplumun maruz kaldığı tehdidi daha trajik bir şekilde gözler önüne seriyordu. Koleranın toplumsal söylemde toplumsal bir tehdit olarak mecazî kullanımı, temelde toplumsal bedenin, zengin olsun fakir olsun, birliğini gösteriyordu, ayrıca daha iyi durumda olan toplumsal liderlerin geri ka-

---

63 *Amaltia*, 2 Temmuz 1865.

64 *Amaltia*, 13 Ağustos 1865.

65 Çakiroglous İzmir salgınındaki ölü sayısının istatistiklerini yayınladı ve hastalıktan ölen İzmirli 98 Ortodoksun detaylarını verdi. Bunlar arasında 5 zihinsel hastalıklı, 24 işçi, yedi hamal, dört çamaşırcı kadın, iki hizmetçi, bir kasap, üç kayıkçı, bir papaz, bir ayakkabıcı, bir öğrenci, bir sarraf, bir tüccar, bir "gazete dağıtıcısı" ve üç "zengin aile kızı" bulunuyordu. Çakiroglous, *Hronikon*, 68-69,78-83.

lanlar için yaptıklarındaki eksiklikleri gözler önüne seriyordu.[66] Salgının getirdiği kargaşa ve panik, otoriteyi üstlenmiş ve toplumsal bedene karşı sorumlu olan kişi ve kurumlara karşı sert tepkiler oluşturdu. İstanbul'da Fener Fukaraperver Kardeşliği ve Kadınlar Fukaraperver Kardeşliği gibi kuruluşlar, Fener ve Cibali gibi fakirlerin yoğun olarak yaşadıkları mahallelerde hastalığın sebep olduğu acil durumlara cevap verememekle suçlandılar.[67] İzmir'de yayılan "panik" ve "kolera korkusu" toplumsal bağları kopardı, toplum önderlerinin çoğu şehri bırakıp "köylü barakalarına" yerleşti ve geri kalan şehirlileri kendi kaderlerine terk etti.[68] Şehrin diğer zengin sakinleri fukaraperver duygularını ilan etmeye çalıştılar, fakirlerin sağlığı için para harcamaktan çekinmediler ve salgının yayılmasını engellemek için çalıştılar.[69] Meşhur öğretmen Sapfo Leondias "tüccar, teknisyen ve endüstricilerin", "daha fakir ve ihtiyaç sahibi olan, bulaşıcı salgınlar tarafından hedef alınanlara" borçlu oldukları kaygıyı vurguluyordu.[70] İstanbul ve İzmir basını, Patrik de dâhil olmak üzere Ortodoks ruhbanını karşısına aldı; bunlar ölmek üzere olanları kendi kaderlerine terk etmekle ve onlara günah çıkarma fırsatını bile vermemekle eleştiriliyorlardı.[71] Aynı şekilde İzmir'in toplumsal liderlerini de karşılarına aldılar ve onları hareketsizlikle ve mağdurlara parasal yardım sağlayamamakla suçladılar. Gazetelerden çıkan resim elbette tarafsız değildi; verilen bilgiler fakirlerin kendi kaderlerinden sorumlu oldukları, pis ve cahil oldukları görüşünü işliyordu, ama yine de bu durum onlarla ilgili kaygıları

---

66 Koleranın, toplumsal bedenin bağlarının tasviri için mecazî olarak kullanılmasına ilişkin bir tartışa için bkz. Mary Poovey, "Vuring the social body in 1832: James Phillips Kay and the Irish in Manchester", Poovey, *Making a social body*, 57-58.

67 *Anatolikos Astir*: "Esoterika", 11 Ağustos 1865; "İ tu Fanariu Filoptohos Legomeni Adelfotis"[Fener Fukaraperver Sözde Kardeşliği], 1 Eylül 1865.

68 *Amaltia*, 16 Temmuz 1865.

69 *Amaltia*, 2 Temmuz 1865.

70 "Olige skepsis epi tis filozoias tu antropu" [İnsanın hayatseverliği üzerine birkaç düşünce], *Amaltia*, 10 Eylül 1865.

71 "Oliga tina peri tis katastaseos tis protevusis imon" [Başkentimizin durumu üzerine birkaç düşünce], *Anatolikos Astir*, 11 Ağustos 1865; "O Ek tu noimatos panikos fovos ton entafta katikon" [Şehir sakinleri arasındaki panik ve korkunun anlamı hakkında], *Tileğrafos ke Vizantis*, 4 Ağustos 1865; *Amaltia*, 30 Temmuz 1865.

ortadan kaldırmıyordu. Fakirlerin kırılganlığı toplumun kendisi için de sorun oluşturuyordu. Fakirliğin nüfus söylemi içerisinde korunan bu çifte anlamı fakirlerin hastalıklarla, özellikle de bulaşıcı olanlarla ilişkisini güçlendirdi ve aynı zamanda onların savunmasız durumlarını tasdik etti.

Salgın hastalıklarla mücadelenin gittiği istikamet 1865'teki boyutlara ulaşmasa da, 1871 Eylül'ünde İstanbul'da görülen kolera salgınıyla da onaylandı. En başta, Kürt işçilerin ("fakir ve temiz olmayan yerlerde yaşayan insanlar") kaldığı Kasımpaşa'daki hanlarda görülen bu hastalığın tifo mu, kolera mı olduğu tartışıldı, fakat hızlı yayılması ve kaydedilen ölüler, yöneticileri bunların kolera vakaları olduğunu duyurmaya ikna etti.[72] Hastalıkla mücadele şehrin sağlık meselelerinden sorumlu birimin başındaki Salih Efendi'nin başkanlığını yaptığı, görevli sağlık komitesinin belirlediği önlemlere dayanıyordu. Komitenin sunduğu raporun önerilerine uygun olarak, en önemli önlem, en fazla vakanın görüldüğü Kasımpaşa ve Hasköy mahallelerinin etrafında bir sağlık çemberi oluşturmak oldu.[73] Bu komite, kapatılmış mahallelerin sakinlerine, dilenciler de dahil olmak üzere, besin ve ilaç sağlanmasını, temiz malzemelerin ve dezenfekte edilmiş iç çamaşırlarının tedarikini, ayrıca sakinlerin durumlarının yerinde gözetimiyle görevlendirilen doktorların yerleştirilmesi sorumluluğunu üzerine aldı.[74] Ayrıca yaklaşık beş yüz Kürt işçi ve hamalın bölgenin hanlarından çıkarılarak aynı mahallelerdeki açık alanlara kurulan çadırlara yerleştirilmelerini sağladı. Ancak bu önlemler hastalığın yayılmasını engellemeye yetmedi; çünkü kolera vakalarının bulunduğu çok yoğun bölgelerin gözetilmesi imkânsızdı. Sağlık komitesinin dikkatine rağmen ibadetlerin yerine getirilmesi için ruhbanların ve imamların kapatılmış mahallelerde serbest dolaşımı ve doktorların ve diğer görevlilerin serbestçe dolaşımı sağlık çemberinin uygulanmasını iyice zorlaştırdı ve bu önlemin sonuçlarını kısıtladı. Bölgenin sıkı gözetimi, yemek bulmaya çalışan ya da işlerine gitmek isteyen yerlilerle jandarma arasında pek çok gerginlik yarattı; birkaç kez ordu düzeni sağlamak için bölgeye davet

---

72 *Anatolikos Astir*, 18 Eylül 1871. Bu mesele için bkz. Kanner, *Ftohia ke Filantropia*, 340-343.

73 *Anatolikos Astir*, 22 Eylül 1871.

74 "İ Kolera", *Neologos*, 12 Ekim 1871. 1871 salgını hakkında bkz. Kanner, *Ftohia ke Filantropia*, 340-343

edildi.[75] Takip eden hafta, hastalık vakaları İstanbul'un pek çok mahallesinde görüldü ve ölü sayısı arttı.[76] Şehrin hastaneleri çok sayıda koleralı kabul etti. Rum Hastanesi etrafındaki bölgeyi hastaları kabul etmek üzere çadır kurmak için kullandı.[77] Sonuçta, hastalık da sınırlandırılmış gibi görünmediğinden, komite nüfusu "seyreltme" önlemleri aldı; binlerce –özellikle Yahudi– şehirliyi, zorla başkentteki kamplara yerleştirdi ve hastalığın yok edilmesine dek kapattı.[78]

Binlerce insanın koleranın yayıldığı sınırlı alanlara kapatılması tepkilere yol açtı. Ortodoks Patrikhanesi gibi geleneksel kurumlar, tapınaklarda duyurmak üzere, doktorlardan önlemleri öğrenme ihtiyacı hissettiler; aynı zamanda Kilise, dualara paralel olarak, ölülerin cenaze ve defin süreçlerinin mümkün olan en güvenli yolla yapılması için ruhbanlara bildiri gönderdi.[79] Ancak bu sorun herkesten önce tıp dünyasını meşgul ediyordu. Salgın günlerinde hastalıktan korunma yollarıyla, özellikle de beslenme ve yaşama biçimleriyle ilgili, pek çok tıbbî metin üretildi. Pek çok doktor, aralarında Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane üyeleri de olmak üzere, karantina önlemine tepki gösterdi ve fikirlerini basında yayınladılar.[80] Doktor Yoannis Zifos hangi kanunun, "bize acı çeken kardeşlerimizi hasta olduklarından dolayı aşağı görme ve onları sadece Hasköy'de yaşadıkları için ölüme mahkûm etme iznini verdiğini" soruyordu: "Hepimiz aynı sorumluluklara ve aynı haklara sahibiz."[81] Toplumun dikkati koleradan korunmak için önerilen kişisel önlemlere kaydı ve özellikle de başkentin açık lağımlarının temizlenmesi ihtiyacı öne çıktı. Başka görüşler, tıbbî alanın uygulanmasını tek işe yarar önlem olarak desteklediler ve hükümeti "insanperver" çağrılara boyun eğmemeye ve sınırlandırmayı

---

75 *Anatolikos Astir*, 25 Eylül 1871.

76 "İ Holera", *Konstantinupolis*, 22 Ekim 1871.

77 "İ Holera", *Konstantinupolis*, 8 Kasım 1871.

78 "İ Holera", *Konstantinupolis*, 27 Ekim 1871, 2 Kasım 1871.

79 "İ Holera", *Konstantinupolis*, 6 Ekim 1871.

80 "İ Aftokratiki Yatriki Eteria ke i Holera" [Cemiyet-i Tıbbî ye-i Şahane ve Kolera], *Neologos*, 14/26 Ekim 1876.

81 "To metron tis igionomikis perizoscos" [Tıbbî sarma önlemleri], *Neologos*, 17/29 Ekim 1871.

sıkılaştırmaya davet ettiler.[82] Ancak kısa zamanda, tıbbî alanın başarısız olduğu açıkça ortaya çıktı, hastalık başka mahallelerde gittikçe daha sık görülmeye başlandı. Komite de önlemin etkisiz olduğunu fark etti ve Kasımpaşa ve Hasköy'deki alanı 1871 Kasım'ında kaldırdı.[83] Yaklaşık bir ay sonra ise hastalığın tamamen ortadan kalkmasına doğru giden bir iyileşme dönemi başladı.

Bu salgın süreci boyunca hastalığın fakirlerle ilişkisinin nasıl olduğunu takip etmek de ilginç olacaktır. Koleradan ve tıbbî alan uygulamasından mustarip olan mahalleler Hasköy ve Kasımpaşa, Haliç'in doğu ucunda bulunuyorlardı ve Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan fakir aileler buralarda yaşıyordu. Yoğun yapılaşma, yoğun nüfus ve toplumsal sağlık altyapısındaki büyük eksiklikler dolayısıyla bu mahalleler hastalığın çıkışı ve yayılması için gereken şartların merkezindeydiler ve nüfusun geri kalanı için riskin merkezi olarak görüldüler. Zifos, durumu genel sağlık açısından ele alarak "Eğer şehrimize gelenler kirliliğin temizliğin yerini aldığına kolayca inanmak isterlerse, akmayan su birikintilerini, pis su sellerini, sokaklardaki çürümüş hayvan bacaklarını, pis su sellerinden sonra kalan gübreyi gözlemlemek isteyebilirler" diyordu.[84] Başka bir tahmine göre ise durum şöyleydi: "Nerede su kaynakları kirlenirse, kolera çamurdaki domuz gibi orada zevkle durur. Yahudi mahalleleriyle Hasköy, çamurlu ahırlarıyla Kasımpaşa, imtiyazlı deresiyle Tatavla, meşhur pis kokusuyla Balat: İşte kolerayı kollarını açarak karşılayan yerler."[85]

Bu şartlar altında hastalığın yayılması, büyük insan topluluklarının bir yere sıkıştırılması, kötü beslenme ve hazmı zor yemekler, evler, bahçeler ve yollardaki kirlilik, hastalık korkusu, zührevi hastalıklar ve "bedensel zevkler" ve alkolde aşırıya kaçılması gibi faktörlerle ilişkilendirildi.[86] En azından tıp dünyasının ve eğitimli kesimin büyük bir kısmında bu şartların, bu yolla genel nüfusu tehdit eden hastalıkların taşıyıcısı konumuna gelen şehrin fakir katmanlarıyla ilişkili olduğuna şüphe yoktu. Aynı

---

82 "Holeras Epitasis" [Koleranın Yayılması], *Konstantinupolis*, 4 Ekim 1871.

83 *Anatolikos Astir*, 6 Ekim 1871; *Konstantinupolis*, 2 Kasım 1871.

84 "İ Holera", *Ncologos*, 12/24 Ekim 1871.

85 "İ Holera", *Konstantinupolis*, 1 Kasım 1871.

86 "Proliptika metra kata tis holeras" [Koleraya Karşı Önleyici Adımlar], *Konstantinupolis*, 13 Elim 1871.

şekilde, bu katmanların içlerinde yaşadıkları koşullardan ve karşı karşıya oldukları tehditten de sorumlu olduklarına şüphe yoktu. Örneğin, *Konstantinupolis* gazetesi Hasköy Yahudileri arasındaki yüksek ölüm oranını, onları kolayca hastalığın kurbanı haline getiren, gerekli kişisel temizliğin olmaması ve "sağlıklı olmayan" beslenmeleri gibi durumlara bağlamıştı.[87]

Bu yorumun anti-semitik boyutunu bir kenara bırakalım ve belli yaşam koşullarının Yahudi fakirleriyle olan bağlantısına yoğunlaşalım. Yahudiler de Kürtler gibi, komitenin sağlık önlemlerinin nesnesi oldular, haftalar boyunca evlerinde kapatıldılar, hastalığı kontrol altına almak için mahallelerin nüfusunun "seyreltilmesini" sağlamak adına zorla yerlerinden edildiler: En çok kurban onların arasındaydı. Aynı zamanda üzerlerine düşen sorumluluktan bağımsız olarak, en çok korunması gerekenler onlardı. "Halkın çok değerli sağlığı basit bir hiçlik değildi" ve sorumluluk cemaatin liderleriyle hükümete düşüyordu.

> "Kirlilik ve kötü beslenme hastalığın önde gelen müttefiklerinden, incelemelerden ölümün kapısını çalan binlerce insan arasında rahat yaşamlara ve iyi beslenme imkânına sahip olanların değil, en düşük işlerde çalışan fakir halktan nemli evlerde kötü hayat sürenlerin görüldüğünü öğrenmeyi kesinlikle bekliyoruz. Herkesin öğrenmek istediği tek şey kötülüğün engellenmesi için uygulanan önlemlerin [...] koleranın ziyaret ettiği benzer mahallelerde de uygulanıp uygulanmayacağı."[88]

Yoannis Zifos da benzer şeyleri savunuyordu: "Hastalık herkesten önce temiz ve uygun beslenmeden yoksun alt sınıflara saldırıyor. Biz de bu havayı soluyorsak da, fakirler ve sarhoşlar ve kaygı verici yaşam koşullarındakiler hedef alınıyor. Bunların sonuncuları için bu durumun kolay geçtiğini söylememiz mümkün değil (Sizlere iyi şanslar). Ancak halk için hükümet ve zenginler her türlü özeni göstermeli, çünkü halk için yaşıyoruz, halk için hareket ediyoruz ve halk için var oluyoruz. Halk olmadan ne yapmak isteyebiliriz ki? [...] Bahtsız halkın salgın zamanlarında harcayabilecekleri altınları da, gümüşleri de yok."[89]

---

87 "İ Holera", *Konstantinupolis*, 22 Ekim 1871.

88 "İ Holera ke ta ipotrefonta aftin" [Kolera ve Tekrarları], *Neologos*, 29/10 Ekim 1871.

89 "Ke palin peri holeras" [Yine Kolera Hakkında], *Neologos*, 24/3 Ekim 1871.

Tıbbî söylemin hastalık ve fakirlik arasındaki ilişkiyi ele alması bakımından farklı bir örneği ise, hızlıca değişen kentsel alandaki diğer bulaşıcı hastalıklar konusundaydı. Verem ve frengi gibi hastalıklar, genel kent nüfusu için, özellikle de fakir katmanlar için tehlike kaynağı olarak ortaya çıkmıştı. Veremin fakirlikle ilişkisi, vakaların çoğunun kentsel alanlardaki fakirlerin yaşam koşullarıyla ilişkili olduğundan yola çıkarak hastalığın toplumsal karakterini belirten doktorlar tarafından vurgulanıyordu. Zifo'ya paralel olarak, yeterli miktarlarda iyi kalitede besin almadaki zorluklar, hastalığın çıkışı ve yayılması hakkındaki inançları kuvvetlendirdi. Verem ve içinde yayıldığı şartlar, alt işçi sınıfının karakteristiğiydi; bu sınıf yaşam koşulları ile yeterli ve iyi kalitede besin tüketememeleri sebebiyle daha korunmasızdı. Veremin alt sınıflarla sınırlandırılması dolaylı olarak genel nüfusun korunması bakımından önemliydi.[90] Verem tehlikesi, gazetelerde popülerleştirilmiş yazılar yayınlanması ihtiyacını şekillendirdi; bu yazılar hastalıkla mücadeledeki güncel yöntemleri tanıtırken, hastalığın yayılmasının toplumsal şartları hakkında da genel bilgiler veriyorlardı. Bunlardan birinde Doktor Yoannis Çakiris, veremin büyük Avrupa şehirlerindeki ölümlerin dörtte birinden sorumlu olduğunu belirtip, yüksek riskli grupları, besin eksikliği ya da aşırı alkol tüketimi dolayısıyla zayıflayan vücutlara sahip kişilerle ve veremli ebeveynlerin çocuklarıyla ilişkilendirdi. Yayınlarda fakirlerle ilgili hiçbir açık ima yoksa da, mikrobun yayılmasından sorumlu tutulan yerleşim şartlarının tamamen düşük gelirli sınıflarla ilgili olduğu açıktı.[91]

Veremin yayılması tıp dünyasını da, hastanelerin yönetim kurullarını da kaygılandırıyordu. Örneğin, Aya Haralambos Ortodoks Hastanesi'nin yönetimi, kurumdaki ölülerin %25'inin veremden olduğunu belirtip, hastalığın salgın karakteri olup olmadığını ve dolayısıyla hastalara farklı şekilde muamele edilmesi gerekip gerekmediğini sorguladı.[92] 1901'de, Millî Hayırsever Kurumlar yönetiminin İstanbul'daki temel önceliği kadın ve erkek veremlilerin başkalarıyla bir araya gelmesini engellemek için

---

90 "Penia ke ftisis" [Fakirlik ve Verem], *Traki*, 10/22 Aralık 1875.

91 "Profilaksis kata tis ftiseos" [Vereme Karşı Önlemler], *Neologos*, 19 Mart 1890.

92 *Eftine tis Eforias tu Grekiku Nosokomiu Smirnis: Periodos trietis liksasa kata tin* 28 [İzmir Rum Hastanesi Yönetiminin Raporları: 28'inde biten üçüncü sene], 1890.

hastanede ayrı bölümlerin kurulmasıydı, birkaç sene sonra da, Mavrokordatos ailesinin bağışları sayesinde, Hayırsever Kurumlar'da bu özel bölümlerin kurulması gerçekleşti.[93]

Verem gibi, cinsel yolla bulaşan hastalıklar da kentsel merkezlerin nüfusunu etkileyen başka bir problemdi. Frengi ve bel soğukluğu büyük Osmanlı kentlerinde bilinen ve yaygın hastalıklardı, tıp dünyasını da sadece tıbbî değil, bir toplumsal mesele olarak da meşgul ediyorlardı. 20. yüzyılın başındaki bir kitapçıkta Doktor V. Kiolemenoglou vakalardaki artışı açıkça kentsel nüfusun artışına bağladı: "Bu çarpıcı artış bizi, zührevi hastalık kapma ihtimalinin büyük ölçüde büyük şehir nüfuslarının tedrici yozlaşmasından kaynaklandığı sonucuna varmaya itti. [...] Bu artış endüstrinin gelişmesine ve köylüleri, bulaşma ihtimalinin daha yüksek olduğu şehirlere çeken ticarete bağlıdır."[94]

Aynı doktor, 20. yüzyılın başında İstanbul'da, yirmi ile otuz yaş arasındaki her 1.000 genç erkeğin 200 tanesinin bel soğukluğu, 24 tanesinin frengiye maruz kaldığını tahmin ediyordu ve beş senelik bekâr yaşamdan sonra her gencin bel soğukluğuyla, on gençten birinin de frengiyle karşı karşıya kalacağı sonucuna varıyordu.[95] Bu tahminlerin doğru olup olmadığını bilmiyoruz, kesin olan tek bir şey varsa, o da zührevi hastalık tedavilerinin zorluğu dolayısıyla meselenin acı olmasıdır. Frengiye yakalananlar tıbbî takibe ihtiyacı olan hasta gruplarından birisi olarak tanınmışlardı. Yedikule Rum Hastanesi'nin nizamnamesi frengiye yakalanmış hastalara yardım sağlamayı açıkça içeriyordu, fakat sağlıkları ciddi derecede bozulmuş ya da tamamen yatalak değillerse, hastaneye yatırılmalarına izin vermiyordu.[96] Zührevi hastalıkların tedavisi pahalıydı ve tedavi olabilenler zenginlerle kısıtlıydı; bunun sonucu olarak pek çok frengi hastası hastalığa karşı korumasız kaldı. Bu eksiklik, hastalıkla mücadele konusunun, genel nüfus seviyesindeki bir sorun olarak kalmasına

---

93 *Ta Etnika Filantropika Katastimata kata to 1901* [1901'de Millî Hayırsever Kurumlar], İstanbul 1902, 22.

94 V. Kiolemenoglou, *Ta afrodisia nosimata* [Zührevi Hastalıklar], İstanbul 1911, 9.

95 *Age*, 8.

96 *Kanonismos tu en Konstantinupoli Etniku Nosokomiu ton Ortodokson* [İstanbul Ortodoks Millî Hastanesinin Nizamnamesi], İstanbul 1864.

sebep oldu: "Doktorlara para vermeye gücü yetenlerin tedavi edilmesi yetmez, düzgün tedaviye ihtiyacı olan fakirler için de özen gösterilmesi gerekir [...], bel soğukluğu ve frengiye yakalanmış bahtsız fakirler hastanede ya da diğer şekillerde tedaviye kesin ihtiyaçlarına rağmen kaderlerine terk ediliyorlar, dünyada cehennem hayatı yaşıyor, tedavisiz kalıyor, eşlerine ve çocuklarına bulaştırıyor ve en sonunda hastanelerde ya da frenoloji kurumlarında koridorları tıklım tıkış doldurarak tedavi edilemez halde kalıyorlar."[97]

Bu sorunun tartışılması fakirliğin ve nüfus için oluşturduğu tehdidin cinsiyetçi tarafını ortaya çıkarıyor, zira zührevi hastalıkların salgın boyutu kadın fuhuşuyla tanımlanıyordu, fuhuşun erkek alıcılarıyla değil. Eş ya da fahişe, kadın bedeni, hem açıkça hem de hukukî açıdan, daima zührevi hastalıkların kaynağı olarak görülüyordu. Kiolemenoglou, devletin tıbbî kontrolü altındaki genelevler dışındaki "gizli fuhuşun", yozlaşmanın temel kaynağı oluşuna vurgu yapıyordu. İaşelerini kazanmak için fahişelik yapan çok sayıda kadından bahsedilmesi ilginçtir, çünkü bu fakir kadınların kontrol edilemeyen hareketleri, her zaman nüfusun sağlığıyla ilişkilendiriliyordu. En iyi çözümün de "yozlaşmanın en büyük kaynağı fuhuşun ortadan kaldırılması" olacağı savunuluyordu; ancak bu imkânsız olduğundan, fuhuşun kontrolü ile beraber halkın aydınlatılması gerekiyordu.[98]

Ancak sorun fuhuş yapan kadınlarla sınırlı değildi ve kadınların hizmet etmekte olduğu nüfusu da ilgilendiriyordu. "Cinsel dürtüleri" tarafından harekete geçirilen erkek müşteriler toplumun her grubundan geliyordu, zührevi hastalıkların yayılması genç ve bekârlarda olduğu kadar daha yaşlı kişilerde de ciddi toplumsal sonuçlar doğuruyordu. Doktor Prokopis Lefkias, Midilli İşçi Kardeşliği'ndeki konuşmalarından birinde, fuhuşun yayılmasını genç işçilerin cinsel dürtülerine bağladı. Fuhuşun "küçük faydaları" olduğunu, fakat işçinin zaman, para ve sağlığı açısından pahalıya mal olduğunu savundu. Ancak en önemlisi fuhuş, taraftarlarının çocuklarını tembel, dengesiz, ikiyüzlü yapan kalıtsal hastalıklara duçar ederdi. Sadece sakınmak ve mümkün olduğunca erken evlenmek

---

97 Kiolemenoglou, *Ta afrodisia*, 45-46.

98 *Agc*, 48-49.

çözüm olabilirdi.[99] Ancak zührevi hastalıklar sadece çalışan sınıflarda görülmüyordu, erkek üyeleri fuhşa devam eden "saygın" aileleri de tehdit ediyordu. Bu bakış açısına önemli bir örnek Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi'nin Biyoloji Komitesi'nde, frengi örneklerinin, bir kişinin hastalığının hem kendi ailesini hem de "genel toplumu" tehlikeye attığının vurgulandığı sunumuydu.[100]

Meselenin öbür tarafı, kiliselere bırakılan, her geçen gün sayıları artan korunmasız bebeklerdi. Bu sorunla mücadele için 1888 yılında Pera Panaya kilisesinde Doktor Yoannis Zavitsianos tarafından özel bir "korunmasızlar birimi" kuruldu.[101] Doktor Yoannis, birimin halka ilk beyanında toplumun "iğfal", "ahlâksızlık" ve kızların baştan çıkarılmalarını tamamen ortadan kaldıracak güçte olmadığını, ama en azından bunların sonucu olarak ortaya çıkan korunmasızları korumak zorunda olduğunu söyledi.[102] Yine de, genç kızların fakirliğin ve yetersiz beslenmenin kurbanı olduğunu ve bu şartlar içinde "yozlaşmalarının" kaçınılmaz olduğunu kabul ediyordu. Aynı şartları tam olarak Kiolemenoglou da belirtiyor ve yaşam gereklerinin eksikliği, çalışan kadınların kazandığı paranın azlığı, kötü yetiştirilme ve kadınların doğasında olan zengin olma isteği gibi faktörlerin onları fuhuşa sürüklediğini iddia ediyordu.

Salgınların/hastalıkların teşhis edilmesi ve suçlanması bu noktada 19. yüzyılın sonlarında şekillenmeye başlayan başka bir meseleyle üst üste geldi: Kişinin biyolojik olarak çürümesine gösterilen ilgi. Bu ilgi Avrupa'da zaten görülmeye başlanmıştı ve Osmanlı İmparatorluğu'na da, harfî harfine olmasa da, tıbbî söylem yoluyla aktarıldı. Fransa gibi ülkelerde, biyolojik çürüme tartışması "aşırı nüfusun" getirdiği zorluklarla

---

99 Prokopios Letkias, *Diatrivi Peri Ergasias ke Ergatu* [Çalışma ve İşçiler Hakkında], Atina 1888, 62-67.

100 "Dialeksi P. Kelaiditi", *Periodikon Ellinikı Filologikı Sillogu Konstantinupoleos, Parartima Ergasion Viologikis Epitropis, 1902-1903* [Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesinin Dergisi: Biyoloji Komitesinin Çalışmaları, 1902-1903], 29 (1907), 118-121.

101 Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 281-289; Anastassiadou-Dumont, "Médecine hygiéniste".

102 "Peri ton ekteton Vrefon" [Yetim Bebekler Hakkında], *Neologos*, 18 Ocak 1890.

ilişkili belli toplumsal bağlamlar ve politik ihtiyaçlar içinde yürütüldü. Oradaki tartışma, tıbbî otoritenin retoriği ile şekillenmişti ve ülkenin Almanya karşısındaki yenilginin sonuçlarını yaşadığı bir dönemde düşük doğum oranları ve demografik gelişimin temposundaki düşüşün sebep olduğu endişeden kaynaklanıyordu.[103] Çürüme ve ulusal çöküş etrafındaki görüşler, bu sorunu, Avrupa'da alkolizm, intihar ve fuhuş gibi pratiklerle mücadelenin yoğun olduğu bir dönemde, ulusal bedenin ve Fransa'nın (zaten yara almış olan) büyüklüğünün altını kazıyan toplumsal bir hastalığın göstergesi olarak ele alıyorlardı.[104] Bu mücadele sonunda, nüfusun demografik çöküşünü dengeleyecek "niteliksel" karakterler ile ilgili bir tartışma başlattı ve gen ıslahı gelişmelerinin yolunu açtı.[105]

Osmanlı İmparatorluğu'nda, demografik kaygı da, ırk ıslahı düşünceleri de yoktu, yine de şarap tüketimi ve alkolizm gibi pratiklerin, nüfusun ahlâkî, üretimsel ve zihinsel durumu üzerindeki etkilerine yönelen, artan bir ilgi görülüyordu. Bir kez daha, fakirler toplumun daha kırılgan kesimi olarak görünüyorlardı. Daha 19. yüzyılın ortasında Paspatis, şarap tüketiminin sonuçları hakkında uyarıyor ve "bizim içicilerin müdavimliğiyle" zengin olan ve Paskalya gibi zamanlarda halkın "hayvanca ziyafetler çekip, kanmamacasına şarap içtikleri" meyhanelerin günlük rutindeki önemli yerinin altını çiziyordu.[106] Paspatis'in meyhaneler ve şarap tüketimi üzerindeki olumsuz duruşu, bu pratiklerin ahlâklılığın tam tersi olduğuna inanmasından kaynaklanıyordu; onun bu konudaki vurgusu alkol kullanımının ahlâkî ve biraz da patolojik sonuçlarıyla ilgiliydi. Ancak bu ikisini ayıran çizgi hâlâ epey silikti. Daha sonra bu pratik daha açık bir şekilde tanımlandı; alkolizm, sınırlandırılması ve tıbbî olarak mücadele

---

103 Konu hakkında bkz. Quine, *Population Politics*, 53-88; Karren Offen, "Depopulation, nationalism, and feminism in fin-de-siècle France", *American Historical Review* 89 (1984), 648-676. Richard Tomlinson, "The 'disappearance' of France, 1896-1940: French politics and the birth rate", *The Historical Journal* 2/28 (1985), 405-415.

104 Robert Nye, *Crime, madness, and politics in modern France: The medical concept of national decline*, Princeton University Press, 1984, 97-170.

105 Bkz. William H. Schneider, *Quality and quantity: The quest for biological regeneration in twentieth-century France*, Cambridge University Press, 2002.

106 Paspatis, *İpomnima*, 5-66, 275-276.

edilmesi gereken kişisel bir sendrom olarak derin bir ilgiyi celp etti. Bu gelişme daha genel bir değişimle üst üste geldi: Osmanlı Devleti şarap tüketimine, Müslümanları da ilgilendirecek şekilde, daha hoşgörülü davranmaya başladı. Müslümanların alkollü içeceklerden dinî sebeplerden ötürü uzak durmalarını gerektiren köklü geleneğin tersine, Sultan II. Mahmut zamanından itibaren, ama özellikle de reformlar döneminde rakı ve şarap tüketimi hoş görülebilir oldu.[107] Rakı içiciliği ve şarap içiciliği daha önceden sadece gayrimüslimlerin yaşadıkları yerlerle sınırlandırılmışken artık Müslüman mahallelerinde de görülür oldu.

Alkol kullanımı, fakirlerle sınırlı kalmaksızın toplumun bütün katmanlarında görülüyordu; bu yüzden de hızlıca, ölçülü kullanımını suistimalinden ayırarak inceleyen bir toplumsal söylemin nesnesi haline geldi. Örneğin Yoannis Zifos, intihar ve bir kısır döngü halinde içki içme alışkanlığını güçlendirerek insanı çalışmaktan alıkoyan sarhoşluk arasındaki ilişkiyi inceledi. Bu alışkanlık bedeni zayıflatıyor, organlara saldırıyor ve "bağımlılığa, felce ve sonunda ölüme" sebep oluyordu.[108] Diğer uzmanlar daha orta yollu duruşlar sergilediler. Osmanlı İmparatorluğu'nda dolaşan sağlık kitaplarında şarap tüketiminin abartılmayıp ölçülü olursa sağlıklı sayılabileceği söyleniyordu. Bunlardan bir tanesinin yazarı Dimitrios Çiahtsiris'e göre, şarap tüketimi insanı sadece bazı hastalıklardan korumakla kalmıyor, kişiyi "neşeli ve iyi düşünceli" yapıyor ve zihnini de "çeşitli yüce fikirler üretir" hale getiriyordu. Ama ekledi̇ğine göre, şarabın ve aynı şekilde rakının aşırı tüketimi insanı gırtlak, karın, bağırsak, karaciğer ve kalpte çok ciddi hastalıklara yatkınlaştırıyordu.[109] İlias Valsamakis de aynı tonda konuşuyor ve şarap tüketiminin enerji kaynağı olduğunu, en güncel tıbbî araştırmaların şarabın düşük miktarlarda kullanımının enerji verici olduğunu gösterdiğini, ancak aşırı tüketimiyle ve başka içkilerle karıştırılmasıyla sorunların başladığını savunuyordu. Alkollü içecekler alkol seyrekliklerine göre sınıflandırılıyorsa da, sade-

---

107 François Georgeon, "Ottomans and drinkers: The consumption of alcohol in Istanbul in the nineteenth century", Eugene Rogan (der.), *Outside In: On the margins of the modern Middle East*, Routledge, Londra 2002, 7-30.

108 Peri inopnevmatos" [Alkol içiciliği hakkında], *Neologos*, 30/12 Temmuz 1873.

109 Dimitrios Tsiahtsiris, *Egkiridion İgienis*, İstanbul 1871, 51-53.

ce düzenli ve yüksek miktarlarda kullanımının alkolizme sebep olduğu belirtiliyordu.[110] Nikolaos Vakalopulos ile aynı fikirde olan, "Alkoliklik" isimli başka bir kitabın yazarı, vücutta üretilen sağlıksız durumları ciddi miktarlarda alkol tüketimiyle sınırlandırıyordu. Bu durumdaki bir insan mutlu ve neşeli olduğu birinci derecedeki sarhoşluk durumundan, depresyona sebep olan ikinci dereceye düşüyordu. Devamlı sarhoşluk ciddi sonuçları olan ve ölümle sonuçlanabilen patolojik bir durum olarak gösteriliyordu. Bu kitapta, "titremeli cinnetler, yatakta gelen ve rahatsız eden değişik canlı hayaller, dehşetli rüyalar, baş dönmesi ve zihin donuklukları" gibi sinir sistemi rahatsızlıkları özellikle vurgulanıyor.[111] Yıllar geçtikçe alkolik kendisini "melankoli" ve hastalığın son noktası olarak görülen "delilik" durumlarında buluyordu.

Yine de, şarap tüketimini vurgulu bir şekilde kınayan görüşler de eksik değildi. Örneğin, T.H. Floras, insanların "uyarıcı maddeleri" hayvanlar gibi doğadan almayarak onlardan ayrıldığını, bunları yapay olarak yemeklerinden ayırıp tek başlarına tüketmelerinin de "ıstırap ve talihsizliklere" sebep olduğunu savundu.[112] Şarap tüketiminin vücuda en ufak bir olumlu etkisi olduğunu reddetti, ilaç olarak kullanımına şüpheyle yaklaştı, ölçülü kullanılmadığı durumlarda insan bedeninin bütün organlarını etkilediğini ve suç oluşturan davranışların %70-80'inden ve intiharların %10-40'ından sorumlu olduğunu(!) savundu.

---

110 "To iponevma os trofi" [Besin olarak alkol], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton*, 1907, 240-249. "Alkoliklik" teriminin nispeten yeni olduğunu söylemeliyiz. Terimi İsviçreli Doktor Magnus Huss 1852'de kullandı ve tıbbın alkol kullanımını ilk defa bir hastalık olarak tanımlamasını sağladı. Bkz. Nye, *Crime*, 155. Ayrıca bkz. Mariana Valverde, "Slavery from within: The invention of alcoholism and the question of free will", *Social History* 22 (1997), 251-268.

111 Nikolaos Bakalopulos, *Igieni Vasizomeni epi tis etiologias, İti teoritikos ke praktikos odigos tu antropu pros apoktisin makroviotitos* [Mantık üzerine kurulmuş sağlık yani insanın uzun yaşam edinebilmesini sağlayacak düşünce ve pratikler], İstanbul 1892, 172-173.

112 "Fisiologike tines paratirisis peri ton inopnevmatodon poton" [Alkollü içecekler hakkında fizyolojik yorumlar], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton*, 1905, 371-376

Bu yaklaşımlar toplumsal sağlıkla ilgili daha geniş bir söylemin içine yerleştiler ve bir hastalık olarak alkolikliğin bireysel boyutuna vurgu yaptılar. Ölçülü tüketim ile aşırı tüketimin ayrılması, hem tıbbî bilgiden hem de genel ahlâk anlayışından beslenen bu söylemin içerisinde geniş bir yer edindi. Başka bir görüş insanın kontrol edemediği ve sonuçta onu felakete sürükleyen "tutkuları" ile bağlantılı vurgular yaptı. Bu seviyede fakirlerin toplumun zayıf halkası olarak konumu, toplumsal zıtlığa daha açık olduklarından, alkoliklikle ilişkilendirilmelerine daha kolay izin verdi.

Bu çizgi takip edilince fakirlik ile alkoliklik arasındaki mesafe çok azdı. Prokopis Lefkias, Midilli İşçi Kardeşliği'nde yaptığı konuşmasında işçileri boş zamanlarını kahvehanelerde ve meyhanelerde geçirdikleri için eleştiriyor; buralarda düzenli olarak aylaklık yaptıklarını ve bedensel ve ruhsal sağlıkları pahasına sarhoş olduklarını söylüyordu. İçki tüketimi işçilerin bir araya geldiği belli yerlerde toplumsal bir pratik oluşturuyordu. Üretimsel kullanımı için dinlendirmek yerine, bedenlerini içki ve tütün zehrine maruz bırakıyorlar ve çalışamayacak duruma sokuyorlardı.[113] Lefkias sadece temiz şarabın ve kahvenin aşırı tüketilmediği sürece işçinin sağlığına yararlı olabileceğini düşünüyordu. Bunun tersine, işçileri "Avrupa'dan gelen içkilerin ve rakının" tüketiminden kaçınmaları hususunda uyarıyordu, çünkü bunlar üzümden değil, bilinmeyen kimyasal karışımlardan yapılıyorlardı. Bundan başka, alkoliklik ile alkol alan kişinin çocuklarının yozlaşması arasındaki doğrudan ilişkinin altını çizdi; bu çocuklar sürekli sağlıksız ve küçük yaşlardan itibaren yalana, sahtekarlığa, hırsızlığa ve içki tüketimine meyilli oluyorlardı.[114] Dahası alkoliklik sadece alkol tarafından doğal olarak ayartılan fakirleri değil, onlardan bu kötülüğü miras alıp topluma karşı tehdidi yeniden üreten mirasçılarını da mahvediyordu.

Nikos Fotiadis, "Halkın Eğitimi ve İşçi Sınıfının Yükselişi" isimli eserinde, sarhoşluğu milleti yozlaştıran durumlardan biri olarak saydı. Fotiadis, İrlanda örneğini takip ederek ve İrlanda'da alkoliklikle mücadele eden özel kurumları örnek göstererek, "en azgın ve en vahşi suçların, en aptal ve en acımasız insanların ve en delilerin" onları aptallaştıran zehirli içkileri aşırı tüketme geçmişi olan ailelerde doğanlar sınıfına ait olduğu-

---

113 Lefkias, *Diatrivi*, 19-22.

114 *Age*, 42-45.

nu iddia ediyordu.[115] Burada bizi içki tüketimi/sarhoşluk ile "vahşilik" ve "delilik" arasındaki ilişki ilgilendiriyor. Fotiadis'e göre sarhoşluk, toplumsal bozulmanın habercisiydi; sarhoşluk bulunan ailelerin çocukları ders ve ahlâk olarak gelişime açık değillerdi ve gelecekleri önceden belliydi. Burada Fotiadis'in Dersaadet Rum Cemiyet-i Eddebiyesi'nin kentli çevresine hitap ederken abarttığı söylenebilir. Başka bir deyişle, amacı kentli dinleyicilerini içki tüketimini aşırıya kaçırmaktan alıkoymaktı. Bu açıdan bu duruş, Osmanlı yönetiminin sarhoşluğun toplumsal görünürlüğünü düzenin bozulması olarak görüp küçük düşürmesiyle paraleldi.[116] Ancak burada bu konu üzerinde daha fazla durmamız gerekmiyor; fakir alt sınıflara atfedilmesi daha kolay olan belli pratiklerle bireysel bozulma ve onları karakterize eden pratiklerde var olan kalıtsal özellikler arasındaki ilişkinin altını çizmek yeterli olacaktır.

Bu pratiklerle fakirler arasındaki bağlantılar, fakirleri bir yandan "toplumun bağrında" somutlaştıran bir görüşle, diğer yandan onların kenara itilmesine sebep olan başka bir görüşü birbirinden ayıran ince çizgiyi belirledi. Birinci durumda, fakirlerin eğitimi ve ahlâklılaştırılması toplumun bütünlüğünü sağlamak için gerekli olan çıkış gibi görünüyordu. Örneğin Fotiadis, fakirlerin eğitimini ve ahlâklılaştırılmasını, içinde bulundukları ahlâkî ve biyolojik çöküşe ve bunun toplum için sonuçlarına karşı bir önlem olarak vurguluyordu. İkinci durumda, ahlâkî ve biyolojik çöküş dönüşü olmayan bir nokta olarak görülüyordu; sağlıklı ve hastalıklı bireylerin kontrolsüz karışımı toplumun da çürümesine yol açıyordu. Bir yayına göre, sağlıklı bireyler ile "hastalıklı ve bulaşıcı hastalıklar yayan" kişilerin evlenmesi ve "bilinmeyen geçmişe sahip" sütannelere çocukları vermek, bozulmanın en önemli faktörlerini oluşturuyordu.[117]

Fakirliğin Kurumsallaştırılması

Fakirliğin tıbbî söylemin müdahalesini gerektiren bir toplumsal sorun olarak tasvir edilmesi, onu bu dönemde hayırsever aktiviteleri or-

---

115 "Peri morfoseos tu lau ke anipsosis ton ergatikon takseon" [Halkın eğitimi ve işçi sınıflarının yükseltilmesi hakkında], *Neologos*, 4/16 Nisan 1892.

116 Georgeon, "Ottomans and dirinkers", 23-24.

117 At. Yoannu, "İ mikites en ti ikonomia tis fiseos" [Doğal ekonomide mantarlar], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton*, 1907, 196-7.

ganize eden hayırsever söylemin de alanı haline getirdi. Bu söylemin oluşması, 19. yüzyılın başına kadar kurumsal olarak Osmanlı Devleti'ne, vakıflara, gayrimüslim ruhbanına ve loncalara dayanan ve sonuçları sınırlı olan hayır işlerinin ve başkalarına yardımın dinî algısına büyük oranda bağlıydı. Pek çok açıdan hayır işlerindeki eski dinî algı ve bu işlerin ifade edildiği dil, 19. yüzyıldaki hayırsever söylemde de mevcudiyetini devam ettirdi. Örneğin Ortodoks Kilisesi, bu yeni hayırsever aktivitelerdeki yerini terk etmedi, tersine bu aktivitelere enerjik bir şekilde devam etti. Dahası, Osmanlı reformlarının bir sonucu olan Millî Nizamname'nin, kilise mekanizmasına ve Patrik'in kişiliğine verdiği güçlü kurumsal temel söz konusuydu. Yine de kilise liderlerinin hayırsever kurumlara katkısı, 19. yüzyılda fakirlik üzerindeki hayırsever faaliyetlerdeki değişimi gizleyemez. Muhtaçlara yardımın Tanrı'yı memnun eden bir görev olduğu ve fakirlerin de, zenginlerin de eşit derecede uğraştığı ve birinin diğerine karşı belli görevleri bölüştüğü[118] dinî bir anlayışın tersine, hayırsever aktiviteler fakirliği bütün kurtarıcı boyutlarından arındırıldığı dünyevî bir çerçeveye yerleştirdiler. Sonuçta, kişisel dinî görev bilincinden kaynaklanan hayırseverlik, yerini cemiyet yapılarının kontrolündeki hayırsever çalışmalara bıraktı.

Yukarıdaki istikametin bir sonucu olarak, hayır işleri kişisel dinî görev olmaktan çıktı ve fakirliğin ve toplumun kontrolü etrafında dönen tartışmalarla ifade edilmeye başlandı. Fakirliğin patlaması olarak vurgulanan ve kötü sağlık ile ilişkilendirilen durum, "toplumun" kendi kendisini maruz bıraktığı bir şey olarak düşünüldü ve aynı anda bu durumdan kaynaklanan tehlikelerle mücadele etmek için kurumsal müdahale istenildi. Kentlilerin hayırseverliğe finansal desteği ruhlarının kurtarılması ile değil, modern bir sorunla mücadele edilmesi ile ilgiliydi. Hastanelerle ilgili bir yayının da belirttiği gibi "Bu hastanelerde [İzmir, Sakız ve diğer yerlerdekiler] böyle hastaların bedensel ihtiyaçlarına çare bulunuyor. cömert, hayırsever ve bu kişilere karşı vazifelerinin farkında olan insanlar bu muhtaçların mutluluğuna maddi katkıda bulunuyorlar. Bunlar her şehrin kamu yararını ve hayırsever kurumları koruyabileceğini ve buna

118 Vasiliu Mitropolitu Smirnis, "Peri Filoptohias" [Hayırseverlik Hakkında], *Logi Eklisiastiki, cilt 1* içerisinde, İzmir 1886, 181-188.

zorunlu olduğunu gösteren örnekler olarak ortaya konulmalıdırlar [...] Bu amaç için herkes gücünün yettiği katkıda bulunmalı [...] Hastanelerin sadece en ciddi ihtiyaca sahip insanlara bakmak zorunda olduğunu düşünmek sadece bir bahanedir."[119]

Pek çok görüşe göre, Osmanlı kentsel bölgelerinde hastane ve klinik kurumların kurulması ve modernleşmesi bu ihtiyacın karşılığıydı. Bu kurumların tarihlerinin sistematik incelenmesi bu kitabın meselelerinden birisi değil. Zaten hayırsever kurumların kurumsal yapılarını inceleyen Efi Kanner ve Nadir Özbek'in çalışmaları gibi bütüncül yapıtlar var. Yine de İstanbul Rum Hastanesi, İzmir Aya Haralambos Rum Hastanesi, İstanbul'daki Darülaceze ve Selanik'teki Hirsch Yahudi Hastanesi örneklerini kullanarak bu tartışma üzerinde biraz durmak istiyorum. İlk iki kurum 19. yüzyılda, hastalıklarla mücadele güçlerini arttıran özelleştirilmiş hizmetleri ve yeni klinikleriyle modernleştiler. Böylece, bulaşıcı hastalıklardan mustariplerin, yetimlerin, suçluların, veremlilerin ve orada yığılan başkalarının ölümü ya da enfeksiyonu bekledikleri kapatılma mekânları olmaktan çıktılar. Diğer iki kurum da başından itibaren tedavi merkezleri olarak kurulmuştu.

Ancak modernleşme, öncelikle fakirlere hizmet veren bu kurumların sadece hayırsever karakterleriyle sınırlı değildi. Millî Hayırsever Kurumlar'ın da temelini oluşturan İstanbul Rum Hastanesi'nin nizamnamesine göre, bu kurum, ırk, cinsiyet, yaş ya da hastalık ayrımı yapmadan herkesi kabul ediyordu. Kurumun tedavi amaçlı karakterini vurgulayan nizamname, sağlıklı fakirlerin hastane alanında yemek ve kalacak yer istemek için bulunmalarını açıkça yasaklıyordu.[120] Bina bir sığınak olmaya son verdi ve bir tedavi yerine dönüştü, hastaneye alınanlar da hastane alanındaki varlıklarını ve hareketlerini düzenleyen bir dizi sınırlamaya tabi oldular. Hastanenin hizmetlerine erişim, 20 kuruşluk giriş hakkı ücretini ödedikten sonra mümkün oluyor, bu ücret de doktorun hasta için gerekli gördüğü her yeni giriş için azalıyordu. Dahası, hastaneye giriş, hastaneye alınacak kişinin maddi durumuna göre değil,

---

119 "Peri Nosokomion" [Hastaneler Hakkında], *Neologos* 29/10 Temmuz 1875.

120 Bkz. *Kononismos tu en Konstantinupoli Etniku Nosokomiu ton Ortodokson* [İstanbul Ortodoks Millî Hastanesi Nizamnamesi], madde 6.

hastalığın derecesine göre yapılıyordu. Tedavi masrafı da düzenli ya da düzensiz bağışlarıyla hastaneyi destekleyen Ortodoks "toplumuna" yazılıyordu. 1871 yılında elde edilen toplam 1.059.907 kuruş gelirin 51.049 kuruşunun giriş hakkı ücretlerinden gelmesi manidardır.[121] Kurum gelen hastaların hastaneye girdiklerinde üzerlerinde bulunan kıyafetleri ve parayı tutma hakkına sahipti ve ölümleri durumunda bunları satıyordu. Hastane yönetimi, 19. yüzyılın sonunda daha yüksek hastane masrafları ödeyebilecek zengin hastalara da yönelmeye başladı ve tek kişilik odaları olan ayrı bir bölüm oluşturdu.[122]

1887'de hastane yeni bir nizamname çıkardı ve tıbbî hizmetlerin düzenlenmesine değişiklikler getirdi. Bu nizamname hastaneyi üç gruba ayırdı, personel sayısını ve burada hizmet veren doktor, sağlık personeli ve yönetim personelinin sorumluluklarını açıkça belirledi.[123] Ancak bu yeniden düzenleme fakirlere 20 kuruş giriş ücreti karşılığı tıbbî gözetim sağlanması –ki fakirliğini inandırıcı şekilde kanıtlayanlara bedava sağlanıyordu– rotasını değiştirmiyordu. Hastaların içeri girişi hastane dışındaki binalarda incelenmeleriyle başlıyor ve hastalıklarına bağlı olarak özel bölümlere, eğer bulaşıcı hastalık taşıyorlarsa karantinaya yerleştiriliyorlardı. Hasta kıyafetlerini hastanenin ocağında bırakıyor ve çıkışı sırasında geri alıyordu. Kurum vefat eden hastaların kıyafetlerini, eğer ücretsiz olarak hizmet aldılarsa tutuyor, eğer hastane masraflarını ödediler se akrabalarına iade ediyordu.[124]

Darülaceze, Osmanlı Devleti'nin 1890'larda İstanbul'da kurduğu ilk modern toplumsal tedbir kurumudur ve Müslüman basının dilenciler problemine canlı bir ilgi gösterdiği bir döneme rast gelmektedir. Bu ki-

---

121 *Diahirisis ton en Konstantinupoli Etnikon Filantropikon Katastimaton ton Ortodokson tu etus 1871* [İstanbul Ortodoks Millî Hayırsever Kurumlarının 1871 yılı yönetimi], İstanbul 1872, 4, 12.

122 "Ek tis logodosias tis eforias ton Etnikon Filantropikon Katastimaton kata to etos 1905" [1905 yılında Millî Hayırsever Kurumlar Yönetiminin Muhasebe Kayıtları], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton* 1907, 87.

123 Sidiropoulos, *Ta Etnika Filantropika Katastimata* [Millî Hayırsever Kurumlar], 231-232.

124 "Sintomos Ektesis tis Esoretikis Liturgias ton Etnikon Filantropikon Katastimaton" [Millî Hayırsever Kurumların Dâhili İşleyişinin Özet Raporu], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton* 1905, 76-78.

şilerin "tembellik" ve "serseri yaşam" ile ilişkileri, fakirlerin varlığının şehrin imajına ve toplumsal düzen üzerindeki etkilerine artarak duyulan ilginin başlangıç noktasını oluşturuyordu ve kontrol edilmeleri ve sınırlandırılmaları için adımlar atılmasını isteyenler hiç de az değildi.[125] Bu tartışma, 1877-78 savaşından sonra Müslüman mültecilerin şehre doluşmasının ürettiği acınası görüntünün ağırlığı altında başladı. 1880'lerde Şura-yı Devlet Fransız örneğine benzer fukara evlerinin açılması ihtiyacını belirten bir rapor hazırladı, ancak Sultan Abdülhamid bu kurumun yapılması için iznini ancak 1890'da verdi. Kurum 1896 yılında faaliyete başladı, Jön Türk Devrimi'ne kadar geçen yıllarda yeni binalar ve hizmetler eklendi. Nadir Özbek, Abdülhamid'in bu hareketinin fakirlerle ilgili bütüncül bir refah politikasının parçası olarak okunamayacağını savunuyordu, çünkü bu hareket en başta Sultan'ın, İmparatorluğun sakinleri ve Avrupalı devletler gözünde tanıtımına hizmet ediyordu. Abdülhamid, binanın tamamlanması için yapılan bağış toplama kampanyasının en başında bulunuyordu. Ancak işin bu yönünden bağımsız olarak bir fakir hastanesinin kurulması, toplumun özene ihtiyaç duyulduğu düşünülen bir grubu üzerinde tıbbî kontrolün ve devlet önlemlerinin çakıştığı noktada mümkün oldu. Modern bir kurumun seçilmesi Sultan'ın beklediği politik avantaj açısından da eşit derecede önemlidir. Bu girişim direkt olarak nüfusa duyulan ilgiden çıkmıştır. Bu ilgi halihazırda imparatorluğun tıbbî çevresi tarafından güçlendirilmişti ve onların direkt desteği olmadan da güçlenemezdi. Bu bina kümesi, hastane, kadınlar ve erkeklerin tedavisi için ayrı odalar, yetimhane ve kreş, akıl hastanesi, ibadet yerleri, atölye ve okul[126] içeriyor ve senede 800-1000 kişiyi misafir ediyordu.

Selanik'te 1908'de kurulan Hirsch Yahudi Hastanesi de fakirlerle ilgili endişenin sistematikleştirilmesinin bir örneğiydi. Şehrin Yahudi cemaati, 20. yüzyılın başına kadar düzenli bir hastaneye sahip değildi, cemaatin fakir üyelerine tıp ve ecza hizmeti bedava olarak özel eczanelerden ya da anlaşmalı hastanelerden sağlanıyordu. Özelleştirilmiş ve modern hizmet sunmak üzere kurulmuş olan yeni hastane, fakirlere ve düşük gelirlilik belgesine sahip küçük esnafa bedava tedavi sağlarken,

---

125 Özbek, *The Politics of Welfare*, 46-59.

126 *Age*, 180-201.

yüksek gelirli Yahudi hastalardan ve başka dinlere mensup hastalardan hastane masrafı alıyordu.[127]

Benzer pratikleri İzmir Aya Haralambos Rum Hastanesi de uyguluyordu; hastane Batı Anadolu ve Doğu Ege adalarından gelen Ortodoks hastaları kabul ederken, ekonomisi değişik bağışlara dayanıyordu. Kurum, nizamnamesine uygun olarak, din ve ırkından bağımsız olarak hizmetlerinden yararlanmak isteyen bütün hastaları kabul ediyordu. 1890'da hastanenin yönetim kurulu, geçmişte sadece "evsizleri ve ortada bırakılmışları" barındırırken daha sonra tıbbî hizmetlerdeki ilerleme sayesinde aşamalı olarak yakalanan gözle görülür düşük ölüm oranları sonucunda hastaneye olan güvenleri geri gelen "daha zengin sınıfların" üyelerini de yatırmaya başladıklarının altını çiziyordu.[128] Aynı yönetim döneminde, yönetim kurulu hastanede gözetimleri için kurulan özel odalarda yatırılan zengin hastalara aylık ya da tek seferlik olmak üzere bir ödemeyi zorunlu hale getirdi. Fakirlerin girme hakkı sınırlandırılmadı, aksine genişletildi. Aya Haralambos Hastanesi'nin yönetimi –açıkça ekonomik sebeplerden– kurumda yatırılan hasta sayısını azaltmak istediğinde, kabul kriteri olarak girecek kişinin fakirliğini koydu; fakat tam olarak fakir olmayan pek çok kişi hastaneye girmek ya da içeride kalmak için fakirlik kanıtı almak üzere İzmir Metropolitine koştuklarından bu önlem etkisiz oldu.[129]

Hastanelerin modernleşmesi ile fakirlerin yatırılması arasında direkt bir ilişki de vardı. Kurumların kapatılma mekânlarından tedavi mekânlarına dönüşmesi, fakirlerin buralara hasta olarak girme ihtimallerini güçlendirirken sağlıklı fakirlerin bu kurumlarda yemek ve barınma bulma imkânlarını kısıtladı. Fakirlerin sağlık hizmetlerine erişim hakları, tıp dünyasının ve lider grupların, hastalıkların kontrolünün fakirlerin hastaneler ve sağlık kurumları aracılığıyla kontrolünden geçtiği inancının

---

127 Rena Molho, *İ Evrei tis Tessalonikis, 1856-1919: Mia idieteri kinotita* [Selanik Yahudileri, 1856-1919: Kendine Has bir Toplum], Temelio, Atina 2001, 100-101.

128 *Logodosia tis Eforias tu Grekiku Nosokomiu tu Ayu Haralambus kata tin trietia 1886-1888* [1886-1888 Döneminde Aya Haralambos Rum Hastanesi Yönetiminin Kayıtları], İzmir 1899.

129 *Logodosia tis Eforias... 1899-1902*, İzmir 1902.

altını çiziyor. Hastanelere yatırılanların sayısındaki artış sorunun sayısal büyüklüğü hakkında muhtemel bir işaretti. 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başına kadar hastanelere yatırılanların sayısı hissedilir şekilde arttı. Yedikule Hastanesi'nde bu sayı birkaç on yılda üç katına çıktı. Hastane yönetim kurulunun istatistiklerine göre, 1852-1861 döneminde yılda 1.731 civarı kişi giriş yaptı. Bu sayı 1872-1881 arasında yaklaşık ikiye katlandı, 1892-1901 döneminde 4.100'ü buldu, 1902-1904 arasında 6.047 kişiye ulaştı.[130] İzmir Aya Haralambos Hastanesi'nin istatistiklerinden de benzer bir artış takip edilebiliyor. 1862-1865 döneminde toplam 4.112 kişi yatırılırken,[131] 1880-1883 döneminde 5.522 hasta yatırıldı, 1883-1886 yılları arasında hastaneye yatırılanların sayısı 6.038'i buldu, 1896-1899 döneminde ise ikiye katlanarak 10.530'a ulaştı.[132] Ancak 1899-1902 döneminde hastaneye yatırılan ve çıkarılan hastaların sayısı 6.273'e düştü.[133] Bu verileri, fakirlerin sayısıyla ya da aynı dönemde fakirlik olgusunun genişlemesiyle ilişkilendirebilmek zordur. Önemli olsalar da, sayısal veriler tamamen güvenilir değildir, çünkü hastaneye alınan kişilerin sayısı karmaşık bir meseledir. Hastaların gerçek ekonomik durumunu bulmak mümkün değildir. Şüphesiz hastaneye yatırılanların çoğu fakirdi, ama bunun yanında başka pek çok kişi de vilayetlerden geliyordu, işçi nüfusuna mensuptu, dolayısıyla da tam olarak fakir değillerdi.

Hayırsever faaliyetlerin, fakirlerin genel nüfusla olan ilişkileri üzerinde temellenmesi, hastane hizmetlerine ulaşımı bir hak olarak gören ve hayırsever kurumları yöneten gruplardan beklentiler yarattı. Bu hakkın gasp edilmesi ihtimali hayırsever faaliyetleri gergin bir alan haline getirdi. Sağlanan bu hizmetlerin özellikle de tıp-eczacılık alanlarında yayılması, Ortodoks hastanelerinde de yaşandığı gibi kolayca karşılanması mümkün olmayan yüksek çalışma masraflarına sebep oldu. Bu kurumların gelirleri

---

130 Zanos Vasilaros, "Ta Etnika Semnomata" [Milli Gururlar], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton* 1906, 96-97.

131 *Amaltia*, "Grekikon Nosokomion en Smirni" [İzmir'deki Rum Hastaneleri], 19 Mart 1865.

132 *Logodosia tis Eforias... 1886-1888*; *Logodosia tis Eforias... 1899-1902*. Hastanenin bütün idari yılları 1 Mart'ta başlıyor ve gelecek yılın 28 Şubat'ında bitiyordu.

133 *Logodosia tis Eforias... 1899-1902*.

genelde kısıtlıydı ve yönetim kurulları sıklıkla genişleyen hizmet arzının masraflarını karşılayabilmek için çok çalışıyorlardı. Bağışlar ve miraslar gibi düzensiz gelirler ümitleri artırıyordu, ancak sadece kısıtlı süreler için. Hastanelerin çalışmalarını rasyonelleştirme çabaları cemaatin yardımlarını ya da hizmet sürelerinin kısıtlanmasını içerdiğinden, genelde tepkiyle karşılanıyordu.

1868'de Aya Haralambos Hastanesi'nde olan olaylar yerel cemaatten grupların kurumu, fakirler için hayırsever çalışmalar sağlayan bir yer olarak nasıl gördüklerini gösterir. 1868 Temmuzunda "bir ayaktakımı sürüsü" İzmir Metropolitliğine zorla girdi ve Metropolitten hastanenin yeni yönetim kuruluna yazıp hastane kâhyasının ve bir doktorun görevden alınmamasını sağlamasını istediler. Kalabalığın sürü olarak tanımlanması tesadüf değildir; o âna kadar hastaneye erişimleri serbest olan İzmir'in düşük gelirli kesimleri kastediliyor. *Amaltia* gazetesine göre, Metropolit meselenin şiddete dönüşmesinden korktuğundan bir mektup yazıp kalabalığa vermek zorunda kalmış, kalabalık da mektubu isteklerinin gerçekleşmesi için Rum Hastanesi'ne götürmüştü. Gerginliğin sebebinin tam olarak ne olduğunu bilmiyoruz. Belli kişilerin görevden alınmaması isteği, muhtemelen, pek çok kişinin paylaştığı, yeni yönetim kurulunun hazırladığı nizamnamenin nüfusun belli gruplarını hastaneden dışlayacağı korkusunu saklıyordu.[134] Gerçekten de, yeni bir nizamname yazılması tartışmaları yönetim kurulunu ikiye ayırmıştı, bunlardan bir tanesi hastanenin hizmetlerinin kısıtlanmasını kabul etmiyordu; muhtemelen 14 Temmuz eylemleri buradan yola çıktı.[135] Gerginlik ilerleyen günlerde de devam etti. Yönetim kurulunun rakip üyeleri görüşmeleri durdurdular ve *Amaltia* hastanenin çöküş tehlikesinin yanında Rum Okulu'nun da çöküş tehlikesiyle uyararak herkesin hayırsever duygularına hitap etti.[136]

---

134 *Amaltia*, 15/7/1868.

135 *Age*, 22/7/1868.

136 Bir süre önce İzmir Ortodoks toplumunun genel meclisi "hayırseverlik hakkının" hastaneler ve bir okul açabilmek adına yeni nüfus sayımını temel alarak kentlilere verilmemesini kararlaştırmıştı. Birkaç ay geçtikten sonra bu hakkın iki kurumun da yönetim kurulu tarafından alınması "toplumsal beklentiyi" karşılayamama tehlikesi altındaydı. (*Amaltia*, 19/4/1868, 12/10/1868 ve 1/11/1868).

Son uzlaşma hakkında çok az şey biliyoruz, ancak yeni bir nizamname çıkarılmadı ve yönetim kurulunun bütün üyeleri hastanenin eksiklikleriyle mücadele etmek için anlaştılar. Sorun bir sonraki sene de devam etti. 1896-1899 döneminde hastaneye girişlerin ciddi derecede artması, yönetim kurulunu sonraki üç sene de çalışmaya devam edebilmek adına hastanede yatanların sayısını ciddi derecede düşürmeye itti.[137]

Fakirlik sorunuyla mücadele kentsel alanda yayılan bireysel girişimler tarafından tamamlandı ve önemli bir hayırsever faaliyet alanını şekillendirdi. Ortodoks cemaatinin liderlerinin sorumluluğundaki hastaneler ve diğer kurumların aksine, bu girişim gönüllü karaktere sahipti ve zengin kentli sınıflar tarafından seferber ediliyordu.[138] Geçmişten tamamen farklı olarak, hayırseverlik kişisel bir durum olmaktan çıktı ve toplu bir gönüllü pratik haline geldi.

1860'lar ve sonrasında, kent merkezlerinde, özellikle de Osmanlı başkentinde, hayırsever faaliyetler sıklaştı. Bu faaliyetlerle ilgili bilgiler çok fazla ve İstanbul'un değişik mahallelerini ilgilendiriyor. Hayırsever faaliyetlerin öğeleri özel teşebbüsler ve gönüllü organizasyonlardı, bunların en önemli örneği 1863'te Pera mahallelerine maddi yardım sağlamak amacıyla kurulan Pera Kadınlar Hayırsever Cemiyeti'ydi. Özellikle Pera mahalleleri için benzer faaliyetleri Aya Lefter Mahallesi Kadınlar Cemiyeti de yapıyordu, ancak bu faaliyetler hakkında çok bilgimiz yok. Nizamnamesine göre, bu cemiyet kendisine Pera cemaatinin lohusa ve hamile fakir kadınlarına maddi yardım sağlamayı amaç edinmişti.[139] Tersine, Hayırsever Cemiyetin faaliyetleri daha çeşitliydi ve özellikle uzun süreli faaliyet dönemlerine yoğunlaşıyordu.[140] Hayırsever Kadınlar Ce-

---

137 *Logodosia tis Eforias... 1899-1901.*

138 Başka gayrimüslim kentli topluluklarla da benzerlikler vardı. Örneğin Selanik'in Yahudi toplumu bireysel gönüllülük esası etrafında ama toplumun önde gelenleri ile sıkı bir ilişki içerisinde, ihtiyaç sahibi fakirlere yardım için bir dizi hayırsever kurum meydana getirdiler. Bkz. Molho, *İ Evrei tis Tessalonikis*, 93-95

139 *Kanonismos tis Adelfotitos ton Kirion tu Ayu Elefteriu* [Aya Elefterios Kadınlar Cemiyetinin Nizamnamesi], İstanbul 1897.

140 Kanner, *Ftohia ke Filantropia*, 146-152, 256-280; Kiriaki Mamoni / Kida İstikopoulou, *Giuckii Sillogi stin Konstantinupoli (1861-1921)* [İstanbul'daki Kadın Cemiyetleri (1861-1921)], Estia, Atina 2002, 27-109.

miyeti "geleneksel" ve modern hayırseverlik pratiklerini birleştirdi. Cemiyetin Genel Yardım Bölümü muhtaçlara düzenli yardım sağlıyordu; bu yardımlar aylık para desteğinden ekmek sağlanmasına ve özellikle olağanüstü durumlarda giysi ve besin bağışlarına kadar değişiyordu.[141] Ancak bu yardımlar, fakirlerin durumunun ölçülmesi (kontrol edilmesi) şartına bağlıydı. Cemiyetin üyeleri Pera mahallelerinin fakirlerini durumlarını denetlemek üzere on beş günde bir ziyaret ediyorlardı.[142] Bu ziyaretler "bilinen" fakirleri ilgilendiriyordu, yani para kazanmaktan tamamen mahrum durumdaki kişileri: fakirlik belgesi almış hastalar, muhtaçlar, yatalak yaşlılar ve kadınlar. Pera Kadınlar Cemiyeti'nin temel kaygılarından birisinin yardım alacakların "gerçek durumlarını" tespit etmek olması önemlidir. Tabii ki bu bir yenilik değildi, hayırsever aktivitelerde yaygın bir meseleydi. Önceden gördüğümüz üzere 1865 yazında mahallenin nüfusunu neredeyse yok eden kolera salgını sırasında yaptıklarından dolayı suçlanan Fener Hayırsever Cemiyeti, salgın sırasında Fener'de kalmaya devam eden "bilinen" fakir ailelere "para" sağlanması için bir sistem kurmuştu.[143]

Sonuç olarak, hayırsever faaliyetler içerisinde fakirler nesne olarak bilinebilir ve grup olarak ölçülebilir hale getirildiler, ancak bu durum onlar üzerindeki hayırsever faaliyetlere eşlik eden sürekli şüpheyi ortadan kaldırmadı. Dönemin kaynaklarında sıklıkla vurgulandığı üzere, bu şüphe pek çok kişinin fakirlik bahanesine sarılarak hayırseverleri kandırması ve gerçek ihtiyaç sahibi fakirleri mağdur etmesi gerçeğinden kaynaklanıyordu.[144]

---

141 *Kanonismes tis en Peran Adelfotitos ton Kirion: Esoterike Diataksis* [Pera Kadınlar Cemiyeti Nizamnameleri: Dahili Düzen], İstanbul 1910.

142 K. Stamatiais, "Logos ekfonitis kata tin epetrida tis Filoptohu Adelfotitos Kirion" [Kadınlar Hayırsever Cemiyetinin yıllığından duyurular], *Praktika tis en Stavrodromiu Filoptohu Adelfotitos ton Kirion* [Beyoğlu Kadınlar Cemiyeti'nin Kayıtları], İstanbul 1872, 32; *Ektesis ton Pepragmenon tis en Stavrodromiu Filoptohu Adelfotitos ton Kirion kata to etos 1886* [1886 yılında Beyoğlu Kadınlar Cemiyeti'nin Faaliyet Raporları], 21-22; Kanner, *Ftohia ke Filantropia*, 147.

143 *Tilegrafos ke Vizantis*, 31 Temmuz 1865.

144 Stamatiadis, "Logos ekfonitis", 34.

Sadece Pera bölgesindeki fakirlerin sayısı 1.400 civarında tahmin ediliyordu, Pera Kadınlar Cemiyeti kliniğinde ırk, yaş ve din ayrımı yapmaksızın yılda 5.500'den fazla kişiye ücretsiz hizmet veriyordu. 1889'da cemiyetin kliniğini ziyaret eden kişilerin sayısı 3.876 idi, kurumla beraber çalışan doktorlar 6.639 hasta ziyaretine çıktılar.[145] İlgilenilenlerin pek çok Müslüman ve başka dinlerden hastayı da içerdiğini belirtelim; bu durum, toplumsal sağlık tezinin ve bunun fakirlerin durumu ile olan bağlantısının dinî ayrılıklar mantığını hiç de takip etmediğinin ciddi bir göstergesidir. Özellikle Müslümanların bütün ilgilenilenlerin arasındaki oranının düzenli olarak arttığını biliyoruz. 1892'de 7.704 kişiden 152'si Müslümandı; 1898'de 9.408'de 617, 1906'da 7.842'de 1.130 ve 1910'da 10.638'de 2.124 kişi.[146] Solunum, göz, boşaltım sistemi, kadın ve diş hastalıklarını, değişik enfeksiyonları, hareket ve sinir hastalıklarını içeren geniş bir yelpazede tıbbî yardım sunulması; hizmetlerini bir şey karşılığı olmadan sağlamayı üzerlerine alan doktor gruplarının sunduğu tıbbî yardıma sahip olan cemiyetin kuruluşundan itibaren hayırseverlikle tıp arasında ne kadar sıkı bir ilişki olduğunu gösterir.[147] İzmir'de Aya Haralambos Hastanesi, hastaneye alınmayanların ilaç ihtiyaçları ve tıbbî yardım için başvurabileceği bir kent kliniği kurdu. Kent kliniğinin tıbbî hizmetleri ve ilaçlar tamamen ücretsizdi. Hastanenin yönetim kurulunun amacına uygun olarak, 1887-1902 döneminde kent kliniğini ziyaret edenlerin sayısı yüksekti: 1887-1889 döneminde 64.994, 1896-1902 döneminde 77.948 kişi.

Hasta hizmeti veren kurumların kurulmasıyla hayırsever faaliyetlerin aktifleşmesi sayesinde, hayatlarını kazanmakta sıkıntı çeken pek çok kişi sağlık hizmetlerine erişebildi. Bu kurumlar fakirlere ve muhtaçlara açıktı (gerçekten de bunların bazıları sadece bu amaç için tasarlanmıştı), ancak bu kişiler aynı anda kırılgan konumlarının nüfusun sağlığına tehdit oluşturduğu gerekçesiyle gözetleniyorlardı. Bu kurumların politikaları, açık dinî-millî çizgileri yok sayarak genişleyen toplumsal bedenin korunması ihtiyacına boyun eğdiler.

---

145 "Ergastirion Filoptohu Adelfotitos", *Neologos*, 21/3/1890.

146 Bkz. İlgili yıllarda Beyoğlu Rum Kadınlar Cemiyetinin kayıtları. Bu kayıtlar Mamoni / İstikopoulou, *Gineki Sillogi*, 84'te alıntılanıyor.

147 *Ektesis ton Pepragmenon tis en Stavrodromio... 1863*, İstanbul 1863, 11.

Fakirlerin Sınıflandırılması: "Düşkünler", "Fakirler", "Muhtaçlar" ve "Ayaktakımı"

Önceki bölümde kısaca takip ettiğimiz pratikler, fakirliğin nüfusun ihtiyaçları ile ilişkili olarak tıbbî ve hayırsever söylem tarafından nasıl kavramsallaştırıldığını yansıtıyordu. Kent toplumunun bazı gruplarının fakirliğin bu anlamlandırılmasını kullanmaları sonuçsuz kalmadı. Bu söylemler ortak çıkarlar üzerinde tanımlanmış bir toplum biçimi oluşturdukları ölçüde, dar bir dinî-millî açıdan olsa bile, fakirliği bir parçaları olarak gördüler, marjinal olsalar bile fakirler, toplumun bizzat kendisinin bir problemi olarak düşünülüyordu. Fakirin ıstırabı aynı anda hayırseverin ıstırabıydı ve ona yardım etmesi gereken doktorun ilgisini celp ediyordu. Bu duruşu zahiri, ikiyüzlü ya da daha çok "tehlikeli sınıflara" karşı geliştirilmiş kristalleşmiş bir toplumsal strateji olarak görmemiz yanlış olacaktır, çünkü böyle yaparak hayırseverliğe tanım itibariyle faydacı olan bir sınıfsal kimlik içerisinde verilen geniş anlamları sınırlandırmış oluruz. Hayırseverlik, toplumun bütünlüğüne katkı sağlayan çift taraflı ilişkiler üzerinden okunabilir, yani iyi niyetlerle yapılabilir. Alan Kidd'in de söylediği gibi, hayırsever faaliyet bu faaliyete yüklenen içselleştirilmiş bir toplumsal etikten bağımsız olarak bağışçının kendi çıkarına hizmet eden bir mekanizma olarak basitleştirilemez.[148] Büyük Britanya gibi kapitalizmin geliştiği ülkelerde bile hayırseverlik anlayışı, bağışı yapanın hissettiği ahlâkî fayda ve memnuniyet ile bağlantılıydı.[149]

Öte yandan, hayırsever hisleri ve hayırsever faaliyetlerdeki iyi niyeti reddetmeye gerek yoktur. Bu gibi hislerin aynı zamanda hayırseverliği yapan ile bunu alan arasında bir güç ilişkisi oluşturduğunu biliyoruz. Hayırseverlik koşulsuz olarak yapılmıyordu, sağlanan yardımı onu hak ettiği iddiasında olan belirli alıcılarla buluşturan çift taraflı bir mekanizmaya dayanıyordu.[150] En nihayetinde şartları belirleyen de, isteklerinden bağımsız olarak, hayırseverin kendisiydi. Bu talebin ifadesi, aşağıda inceleyeceğimiz gibi, onsuz hayırseverlik koşullarının geçersiz kalacağı gerekli

---

148 Alan J. Kidd, "Philanthropy and the social-history paradigm", *Social History* 21(2) 1996, 184.

149 Hilton, *The Age of Atonement*, 100-108.

150 Kidd, "Philanthropy", 186-187.

toplumsal uzaklığı içeriyordu. Hayırseverlik, fakirlerin yararına çalışıyor olmasından bağımsız olarak toplumsal ayrım üretiyordu.

Sonuç olarak, hayırsever söylemle toplumsal ayrımcılığın üretimi arasındaki ilişkiyi, hayırsever niyetlerin karmaşıklığının farkında olarak incelememiz gerekecek. Hayırsever söylem nesnesini sınırsız şekillerde tasvir edemez, onu kendine mal edecek nesnelere iletilen ve bu söylemin ifade edebileceği şeylerle ilgili sınırlamalara tabidir: herhangi belli bir durumda ortak çıkarın anlamı göz ardı edilemez, bu söylem içerisinde konuşan nesneler de bu anlamı içselleştireceklerdir. Bu, paranın hayırsever söylemini kabul ettiğimiz anlamına mı geliyor, yani hayırseverlerin niyetleri için kesin bilgiler olarak kabul ettiğimiz şeyler onların sunduğu şeyler midir? Pek çok açıdan bu soru yanıltıcıdır. Hayırsever söylemde hayırseverlerin kesin niyetlerini aramıyoruz, çünkü bu söylemin kendisi dışında bunları kontrol edebileceğimiz başka bir yol yok. Ancak bu, hayırsever söylemin zarar verdiği toplumsal tasvirlerin, bize değişik yan anlamları takip etme imkânı vermeyeceği anlamına gelmiyor.

19. yüzyılın yoğun söylemsel ortamında, ortak çıkarın anlamı etrafında organize olan karmaşık toplum tasviri, açık bir toplumsal farklılaşma üzerine inşa edilen ve ekonomik liberalleşme ve bireyin özgürlüğüyle dışa vurulan başka bir toplum görüşüyle çakışıyordu. Birinci durumda homojenleştirici bir eğilim görebiliyorsak da, ikincisi farklı yönlere götürüyordu. Birinci durumda toplumun çekirdeği ve çeperleri kısmi benzerlik bakış açısıyla sınırlandırılırken, ikincisinde farklılıklar ve marjinalleştirme bakış açısıyla sınırlandırılıyor. Bu iki görüş, hayırsever söylem içerisinde çakıştı ve fakirliğin anlamı ve üzerindeki görüşlerde değişiklikler üretti.

Gerçekte bu durum 19. yüzyılda hayırsever söylemi karakterize eden çelişkiden kaynaklanıyordu; bu söyleme göre fakirler, aynı anda hem değişen [kentsel] çevrenin tanımladığı sosyal servetin toplamı hem de hayırseverlerin, yani kişinin kendi payını belirlemesini isteyenlerin, konu hakkındaki fikirlerine uymadıkları için suçlanan seçilmiş nesneler olarak tasvir ediliyorlardı.[151] Bu iki görüş, kendi aralarında tamamen ayrışma-

---

151 Avrupa'da devletin yeni yönetim tekniklerinden birisi olarak nüfusu tasvir eden istatistik teknikleri toplumsal genellemelerin sınıflandırılmasına imkan sağladı ve bunların nesnel olarak ayrılmasının önemini vurguladı. Böylece bireyin

mışlardı. Fakirlerin toplumun çekirdeğine katılması görüşü en azından başlangıçta, onların takip ve kontrol edilmesi fikriyle zannedildiği derecede çelişmiyordu. Öte yandan, fakirlerin "yoldan çıkmış" davranışlarından dolayı toplumun geri kalanından tamamen ayrılması, fakirliğin toplumsal pozisyonunu reddetmez ve onu toplumsal bütünlük isteğinden tamamen uzaklaştırmaz. Bu görüş, fakirliğin daha aşırı sonuçlarının ortadan kaldırılması için hareket etme niyetini reddetmez, tersine onu tamamlar. Tam da bu çelişki, fakirlerin farklı kategorilere ayrıldığı varsayımını yarattı. Fakirlik üzerindeki faaliyette bulunan gerginliğin uzlaştırılması, hayırseverin fukaraperver hislerinin harekete geçtiği anda yeni görüşler doğurdu, hayırsever söylem her biri değişik bir anlamla yüklenmiş değişik kategoriler üretti.

O zaman hayırsever söylem fakirleri nasıl sınıflandırdı? Bu sorunun cevabı fakirlerin "düşkünler – ενδεείς (endeis)", "fakirler – πτωχοί (ptohi)" ve "muhtaçlar – πένητες (penites)" olarak kategorize edilmesine izin veren iki farklı tip ilişkiden kaynağını alıyor. Birincisine göre, fakirlerin ayrılması çalışma imkânlarına dayanıyordu. İkincisine göre, "muhtaçlar" "daha düşük sınıflardan" topluma zararsız olmaları yoluyla ayrılabiliyordu.

Çalışma imkânı değişik fakir kategorilerinin üretilmesinde esas konuma sahipti. Peralı Kadınların Hayırsever Cemiyeti'nin doktoru K. Stamatiadis, çalışabilecekleri için yardımı hak etmeyenlerle çalışabilecek durumda olmadıkları için yardıma ihtiyaçları olanlar arasındaki ayrımın, bütün hayırsever faaliyetleri yönetmesi gerektiğini savunuyordu ve ekliyordu:

> "Dikkatimizi hayırseverliğin hedefi olan kişilerin seçimine yöneltmeliyiz. Ve her şehirde, özellikle de bu şehirde, gerçek ihtiyaç görüntüsüne bürünerek insanları kandıran ve bu insanların gerçekten merhamete ve yardıma ihtiyacı olanlara hizmet etmesini istedikleri şeylerden çalan bir sürü açgözlü var. [...] Kimse bizi acı çekenlere karşı merhametsiz ve hissiz olmakla suçlamasın. [...] Eğer her birimiz bu yalancı muhtaçları kargalara yem etsek ve gerçekten ihtiyacı olanlara yardım etsek. [...] Sa-

---

değerinin hayatının akışını belirleyen şey olduğunu söyleyen liberal görüşlere kaynak oldu. Bkz. Cole, *The Power of Large Numbers*, 16-20.

dece bu skandalın bitmesini değil, toplumun şimdilik işsizlik ve tembellik içerisinde başkaları sayesinde ekmek yiyen üyelerinin onurlu üyelere dönmesini de sağlarız. [...] Avrupa'da da iş eksikliğinin dilenciliğe ana kaynak olduğu ve aynı zamanda aç çocukları doyurabilecek biraz ekmek bulabilmek için işlenen en feci suçlara sürüklediği şehirler var. [...] Ne mutlu ki bizde böyle şeyler olmuyor. Şunu da belirtmek gerekir ki, bizde bile bu şehrin yüksek masrafları dolayısıyla birinci ve özellikle de ikinci sınıflar geçimlerini zorlukla sağlayabilirken, üçüncü sınıf her iş kendisine ulaşılabilir olduğu için ve diğer sınıfların ihtiyaçları onlarda olmadığı için geçimlerini kolaylıkla sağlayabiliyorlar."[152]

"Yoksullar" ve "muhtaçlar", "hayatın bahtsızlıklarının" fakirliğe sürüklediği belli insan gruplarını oluşturuyorlardı. Bu kategori gerçekten genişti: dullar, yetimler, özürlüler, yaşlılar, aynı zamanda işlerini kaybedip fakirleşen esnaf, hayırsever faaliyetlerin ve sadaka, "maaş" ve iş sağlanması gibi bu faaliyetin aldığı değişik şekillerin nesneleri oldular. Bu yolla "savunmasız" ve "çalışmaya elverişsiz" olduklarından hayırseverlerin ilgisine bırakılan heterojen bir fakir grubu sınırlandırılmış oldu. Bu grubun tanımlanması ve içinde yaşadıkları koşullar onları, yardım olmadan hayatlarını kazanabileceklerinden dolayı hayırseverlikten yararlanmayı bekleyemeyecek olan "değersiz ayaktakımı" ve "fakirlerden" ayırıyordu. Özürlü, yaşlı ve çocuklu dullardan farklı olarak bu grubun üyeleri çalışabilecek güce sahiptiler.

Fakirlerin durumlarını onaylayabilme gücü hayırsever faaliyetlerin sabit özelliğiydi. Örneğin, Pera Kadınlar Hayırsever Cemiyeti, nizamnamesinde faaliyetinin tamamen Pera çevresine sınırlanacağını belirtmişti, çünkü burada cemiyetin üyeleri "fakirlerin ihtiyaçlarını çok yakından biliyorlardı", ama diğer bölgelerde "yalancı ve şarlatanların kurbanı olabilirlerdi."[153] Cemiyet kadınlarının on beş günde bir yaptıkları ziyaretler durumların onaylanma yöntemini oluşturuyordu. Yaklaşık otuz yıl sonra Cemiyet komisyonu "gerçek fakirlerin" doğrulanması ve "kaldı-

---

152 Stamatiadis, "Logos ekfonitis", 34-37.

153 *raktika tis tritis etisias sinelefseos tis en Stavrodromiu Filoptohu Adelfotitos ton Kirion* [Beyoğlu Fukaraperver Kadınlar Cemiyetinin Üçüncü Yıllık Toplantısının Kayıtları], İstanbul 1864, 9.

rılmaları" için uygun yardımın sağlanması adına daha güvenli bir sistem oluşturmaya karar verdi ve bunu düzenleme işini cemiyetin doktoru Leonidas Limarakis'e yükledi. Sistem altı ay boyunca denendi ve Ocak 1896'da kullanılmaya başlandı. Komisyonun gerekçesine göre Avrupa ve Amerika'daki hayırsever kurumlar üzerine yapılan araştırma "başvuranlar araştırılmadan ve fakirlerin durumu çalışılmadan yapılan yardımın sadece haksız olmadığını, aynı zamanda dilenciliğin yayılmasına da sebep olduğunu kanıtladı."[154]

Hayırsever söylem aynı şartları paylaşan ve hayırseverlere aynı acınası görüntüyü sunan ihtiyaç halindeki insan gruplarının bazılarını kucaklıyor, bazılarını da geri itiyordu. "Yoksullar" ve "muhtaçlar" yardımları hak ederken, "fakirler" hoşnutsuzluğa sebep oluyordu. Birinci grubun kötü durumu kötü şanslarının bir sonucuyken, ikinci grubun durumu dikkatsizliklerinden ve kendi ahlâkî kusurlarından kaynaklanıyordu. Ancak iki durumda da ciddi geçim sıkıntısıyla yüzleşen bütün bu kişiler, bireyler olarak ele alınmaya devam ettiler; gruplardan birinde ya da diğerinde yer almaları ayrı ayrı her birinin durumunun hayırsever tarafından kontrol edileceğini varsayıyordu.

"Fakirler" kategorisi, hayırsever söylemin "muhtaçlar" olarak adlandırdığı herkesten ayrılıyordu, yani çalışmalarının sonucu olan düşük gelirlerle yaşayan herkesten. Geçimlerini çalışmayarak hayırseverlikten karşılayanların aksine, "muhtaçlar", toplumsal bedenin çalışmalarıyla gururlarını koruyan ve hayırseverlik peşinde olmayan üyeleri olarak sunuluyordu. Örneğin, Ksenofon Zoğrafos "muhtaçları" dürüstçe emekleriyle yaşamayı seçen yüksek ahlâklı kişiler olarak görüyordu: "Muhtaç emeğinin karşılığını alır ve bu alışverişten başı dik ve alnı açık olarak çıkarken, dilenci yorgun ve pişman bir şekilde ayrılır."[155] 1906'da Doktor Leoni-

---

154 *Ektesis ton Pepragmenon tis en Pera Filoptohu Adelfotitos ton Kirion kata to etos 1896* [1896 yılında Pera Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti'nin Faaliyet Raporları], İstanbul 1897, 17. Ayrıca bkz. Kanner, *Ftohia ke Filantropia*, 147-148, 151-152.

155 Ksenofon Zoğrafos, "Logos Ks. Zografu" [Ksenofon Zoğrafos'un Konuşması], *Ektesis ton Pepragmenon tis en Stavrodromiu Filoptohu Adelfotitos ton Kirion kata to etos 1875* [1875 yılında Beyoğlu Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti'nin Faaliyet Raporları], İstanbul 1876, 27.

das Limarakis, zamanın Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi başkanı, fakirlerle muhtaçlar arasındaki farkı iş ile olan ilişkileri üzerinden benzer biçimde açıklıyordu. Bu görüşe göre muhtaç, "yaşamlarını emekleriyle ve alın terleriyle işlerinden kazanan" olarak, fakir de "çalışmadan yaşayan" olarak tanımlanmıştı.[156] Limarakis de, çalışmaya gücü yetmeyenlere yönelik toplumsal sorumlulukla (*toplumsal hislerle*), (hayırseverin kandırılmaması için gereken) yardım isteyenler üzerindeki kontrol ve gözetim ihtiyacı arasındaki ince çizgide hareket ediyordu. Onun konumlandırması da tamamen politik ekonomiden çıkarılmıştı, fakirlik eleştirisi fakirliğin "ahlâkî eksikliklerini" ekonomik sonuçlarıyla beraber ifade ediyordu. Kendisinin de eklediği gibi:

> "Toplumun [fakirlerin] temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğu vatandaşların ve devletin fakirlere karşı karşılıklı sorumluluklarındandır. Dolayısıyla sağlıklı ve çalışmayan, ama dilenerek başkalarının terleriyle yaşayanlar böyle bir hakka sahip değildirler ve takip edilmelidirler. Çünkü böylelerı kamusal zenginliğe ve ülkenin üretimine ket vurarak devletin öncelikle ekonomik ve ticarî kötüleşmesini getirir ve toplumun bozulmasına neden olur ve ikinci olarak başkalarına ve kendi çocuklarına kötü örnek olarak ahlâkî bozulmaya sebep olurlar."[157]

"Muhtaçlar" kategorisinin görünüş olarak bile maaşlı işlerle ilişkilendirilmediğini belirtelim. Paradoksal biçimde, düşük maaş meselesinin dile getirildiği tek çalışan grubu öğretmenlerdi, özellikle de Lancaster sistemini kullanan öğretmenler. Manuel Gedeon'a göre, öğretmenlerin "muhtaçlığı" tarihten gelen bir durumdu, ancak VI. Antimos döneminde çıkarılan ve öğretmen maaşlarının mahallenin gelir yüksekliğine ya da düşüklüğüne eşdeğer olması gerektiğini belirten nizamnamelerle de iyileşmemişti. Nizamnamelerin uygulanışı esnek oldu ve öğretmenler muhtaç kalmaya devam ettiler. "Bu öğretmenler" diyor Gedeon, "zar

---

156 Leonidas Limarakis, "İ para tis arheos atinas iper ton Ptohon ke Peniton Merimna" [Antik Atina'da Fakir ve Muhtaçlara Yardım], *Periodikon Elliniku Filologiku Sillogu Konstantinupoleos, Paraptima Ergastion Viologikis Epitropis* [Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi Dergisi, Biyoloji Komitesi Çalışma Raporu], c. 29 1908, 93-106.

157 *Age*, 95.

zor besleniyorlar, sadece kendilerine bağışlanan paralarla hayatlarını idame ettiriyorlar." D. Hristidis düşük maaşlarla ilgili benzer şikâyetleri dile getiriyordu. Onun verdiği bilgiye göre öğretmenler maaşlarını, beslenmeleri ve sağlıkları pahasına, saygınlıklarını koruyabilecek elbiselere harcamak zorunda kalıyorlar ve sonuç olarak topluma karşı olumsuz hisler geliştiriyorlardı. İstanbul'un eğitim çevresiyle sıkı ilişkilere sahip kişiler tarafından yazılan bu yazılar, maaşların arttırılması talebini güçlendirmek ve genel olarak eğitime yapılan harcamaları desteklemek için öğretmenlerin yaşam koşullarını dramatize eden retorik stratejisini paylaşıyorlardı.[158] Düşük gelir, öğretmenler haricinde, fakirliğin tanımında belirsiz bir kriter olarak kalmaya devam etti ve "muhtaç" kategorisini hayırsever söylemin ana nesneleri olan "fakirler" ve "düşkünlerle" karşılaştırılmasına imkan veren marjinal bir konuma yerleştirildi. Hayırsever söylem kendi şekillendirdiği kriterler üzerinden değişik fakir grupları üretti ve bu değişiklikleri ihtiyaç içerisinde bulunan herkesi değil, sadece yardımı tamamen hak edenleri hedef alan hayırsever faaliyetlerin başlangıç noktası olarak kullandı.

İkinci bir seviyede, hayırsever söylem "düşkünleri" "alt sınıflardan" ve onlara atfedilen "doğuştan" suça eğilimlilikten ayırdı. Garip gelebilir, ancak bu basit bir kinaye değildir. Tabii ki, dönemin bakış açıları içinde iki kategorinin tanımları aşikâr değildi. "Düşkünler", hayırsever söylemin sabit nesneleri, sadece güçsüz olarak değil, toplumun geri kalanı için zararsız olarak da tanımlanıyorlardı. "Düşkünlerle" ilgilenme ihtiyacı, hayırseverlerin onları korumasını gerektiren, tehlikeli durumların meydana geldiği yeni bir kentsel alan tanımından kaynaklanıyordu. Bu seviyede, geçim sıkıntılarına sahip insanların ayrıştırılması ve farklılaştırılmasının kentsel alandaki dönüşümün kentsel eğitimli çevrede doğurduğu belirsizliklerle ilişkili olduğunu görebiliyoruz. Tam olarak kimlerin fakir olduğu, fakirliğin ne olduğu, en azından kentsel eğitimli tabakalar içerisinde anlaşılabilir olduğu ölçüde, direkt olarak kentsel alanın toplumsal değişimi ile ilişkili sorular oluşturuyordu. Kanunsuzluk yaratan

---

158 Manuel Gedeon, *Pedia ke ptohia par'imin kata tus teleftcus eonas* [Son yüzyılda bizdeki eğitim ve fakirlik], İstanbul 1893, 33; D. Hristidis, *İ didaskali tis Konstantinupolcos* [İstanbul'un Eğitmenleri], İstanbul 1862, 19-21.

bir hastalıklı çevre olarak şehir, fakirliğin araştırıldığı ve konuşulduğu bağlamı oluşturuyordu. Aynı çevre, kendilerini koruyabilecek durumda olmayıp bu rolü hayırseverliğe bırakan "düşkünlere" yardım ihtiyacını yaratıyordu.

Doğrusu "düşkünler" ve "alt sınıflar" arasındaki fark her zaman çok açık değildi. Bazen "alt sınıflar" ve "yoksullar" onlara yardım etme ihtiyacını gösteren bir söylem içerisinde direkt olarak ilişkilendiriliyorlardı. 1858 kışının zor şartlarında ve bunun halkın geniş kesimlerde doğurduğu sonuçlar içerisinde yazan *Vizantis* gazetesi İstanbul'daki ağır kışın sonuçları hakkındaki kısa bir yazıda, "alt sınıflar", "acı çeken yoksullar" ve "bahtsız soydaşlardan" aynı şey olarak bahsediyor ve zengin soydaşların hayırseverliğini hareketlendirmeye çalışıyordu.[159] Ancak başka durumlarda, "alt sınıflar" doğrudan toplumsal saygınlığa uymayan pratikler ve durumlar bütünüyle anılıyorlardı. Örneğin, *Amaltia* gazetesi "Grekler in alt sınıflarının" durumu için af dilerken, "ahlâk konusunda eksikleri olan bir grup halk" olduklarını "kabul ediyordu". Sarhoşluk, küstahlık ve kötü ahlâk, yani bu sınıfın "karakteristik" özellikleri, İmparatorluğun büyük şehirlerindeki ayaktakımının genel özelliği olarak görünüyordu ve bununla mücadele etmenin tek yolu da dinî eğitim yoluyla ahlâklarının iyileştirilmesiydi.[160] Başka bir durumda bu yazının yazarı; yersizce kutsallara saygısızlık eden, Ortodoks topluluğunu yabancılara mahçup eden ve ahlâkları ve tembih edilip eğitilmeleri için sorumlu liderlerin müdahalesini gerektiren "sıradan halkı" suçluyordu.[161] Bir keresinde yoksul yaşlı bir kadının "alt sınıfların" çocukları tarafından dövülmesi *Amaltia*'ya "ayaktakımının küstahlığı ve kötülüğünü" kınayıp, onları kontrol altında tutma görevini yerine getirmeyen millet liderlerinden şikâyet etme fırsatı vermişti. Ancak bu yazılar "alt sınıfların" davranışlarını eğitim ve terbiye ile alt edilebilecek eksikliklere indirgediklerinden, belirsizliklerini koruyorlardı.

Bu durumun tersine olarak, alt tabakalara atfedilen suçların artmasının şehirlerde yarattığı gerilim çok daha büyük görünüyordu. Gerçekten de, bu tip suçlar etrafındaki rahatsızlık çok yoğundu. İstanbul ve

---

159 *Vizantis*, 28 Ocak 1858.

160 *Amaltia*, 7 Mayıs 1865.

161 *Amaltia*, 6 Ağustos 1867.

İzmir gazeteleri hırsızlık, gasp, kaçırılma, düzenin bozulması, tecavüz ve cinayet haberleriyle doluydu. Aleksandros Paspatis, İstanbul'un taşrasındaki çobanlardan bahsederken, onları İstanbul çevresindeki hırsızlık ve saldırılarla ilişkilendiriyordu: "Zaptiye nezarethanelerindekilerin çoğu ne işbirlikçi olmakla ne de haydutları ele vermeye yanaşmamakla suçlanıyorlar. Ama bu zavallı insanlar ne yapabilirler? Gözünü kan bürümüş haydutların saklandıkları yeri mi göstermeli ya da Zaptiye sürecine mi sabretmeliler? İki türlü de ölecekler, ha intikam peşindeki bir haydut tarafından, ha hapishanede tifo kaparak."[162] Bu örnekte çobanlar evsiz yaşamlarından dolayı kanunsuzluk içerisine yerleştirilmişlerdi. Osmanlı topraklarında güçlü bir pratik olan göçebe yaşam, alt sınıfların en önemli özelliklerinden birisiyle bağlanıyordu. Osmanlı yönetiminin aldığı sert önlemlere rağmen taşrada hırsızlık olayları sınırlandırılamadı. Hırsız grupları kent merkezlerinde de görülüyordu ve liderlerin ve sakinlerin endişelenmesine sebep oluyorlardı. Ne kadar uygulanamaz olsalar da, alınan bu önlemler arasında evsizlerin kontrol edilmesi için düzenlemelerin yayınlanması, zaptiyelerin ya da han sahiplerinin sorması durumunda gösterilmek üzere seyahat eden herkese tezkere zorunluluğu vardı.[163]

Büyük limanlarda kanunsuzluk, gemileri demirli olduğu sürece kötü şöhretli mahallelerde sarhoş dolaşan denizcilerin bulunması nedeniyle artıyor gibiydi. Genelde Hıristiyanların işlettiği tavernalar, kahvehaneler ve meyhaneler toplumsal düzene ve ahlâka tehdit oluşturan yerler olarak düşünülüyordu. İzmir'de yerel basın ve yabancı devletlerin temsilcileri Osmanlı liderlerinin bu bölgeleri kontrol etme çabalarını sürekli olarak destekledi;[164] İstanbul'da meyhaneler öfkeli eleştirilerin merkezindeydi. Aleksandros Paspatis'e göre: "Pislik, berbat ve dayanılamaz koku burala-rı karakterize ediyor. Buralara süvariler atlarıyla beraber giriyor ve şarap ve rakılarını içiyorlar [...] Böylece meyhanenin bakımsız alanı, şarap ve rakı kokusu, hayvanları dışkıları ve içenlerin ve tamamen sarhoş olan-ların pislikleriyle daha da kirleniyor. Bugüne kadar, hâlâ bulundukları

---

162 *Paspatis, İpomnima*, 253.

163 *Amaltia*, 19 Kasım 1865.

164 Sibel Zandi-Sayek, "Public Space and Urban Citizens. Ottoman Izmir in the Remaking (1840-1890)", yayınlanmamış doktora tezi, University of California (Berkeley) 2001, 137-145

yerlerde, meyhanelerin yanından geçenler bugünkü halkımızın durumunu görebilirler [...] Kurtarıcımızın isyanını kutladıklarında içki âlemleri yapıyorlar ve sağır olana kadar bağırıyorlar."[165]

"Ayaktakımı" toplumun temellerini yıkabilecek kontrolsüz, kolektif ve mantıksız bir hareketle eş anlamlıydı. Bu grubun yardıma ihtiyacı yoktu, tersine toplum bu grup karşısında yardıma muhtaçtı. Efi Kanner, İstanbul basınında Paris Komünü üzerinden, ayaktakımının toplumun değerlerini paylaşmayan ve toplumsal bedenin dışında konumlanmış bir cahiller grubu anlamında kullanılması olarak tasvirini doğru bir şekilde sunuyor.[166] Başka bir örnekte, Odessa şehrinde 1871 yılının Paskalya yortusu sırasında patlak veren ve Yahudi mahallelerinde, Yahudi mülklerine verilen büyük zararlarla sonuçlanan saldırılar "hiçbir milliyet ve ırka mensup olmayan" ayaktakımına yükleniyordu.[167]

Yukarıda yazılanlar "alt sınıflarla" kentsel alandaki kontrolsüzlük arasındaki "genel" ilişkiyi anlamlandırmamıza imkân veriyor. Kanunsuzluk ve göçebe yaşam, hayırsever söylem içerisinde "yoksullar" olarak bahsedilmeyen kontrolsüz bir grubu ("ayaktakımını") oluşturuyordu. Kentsel tasavvurun oluşumu kanunsuzluğa karşı duyulan sistematik nefretin yanı sıra, "yoksullara" yardım etrafında meydana gelen ve kentsel sınıfların kendileri için oluşturduğu yönetimsel sorumluluğun garanti edilmesi ihtiyacından da besleniyordu. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nun kentsel nüfusundaki ve kentsel merkezlerindeki gelişme zamanın bilincinde yer edinmiş, ancak yükselen "yoksul" sayısı –ki onlar da genelde bu sürecin kurbanları olarak görülüyordu– ile "ayaktakımının" anlamı ve onun pratikleriyle ilişkilendirilerek muhatap olunan "alt sınıflar" arasında doğrudan bir ilişki kurulmasıyla sonuçlanmamıştı. "Alt sınıflar" ve "ayaktakımı" şehirlerdeki kanunsuz pratiklerle iç içe ve tanım itibariyle kontrolsüz olan marjinal bir grup olarak tanımlanırken, tersine "yoksullar" bu pratiklerle ilişkili ya da kontrol dışı olmak zorunda değillerdi. İki

---

165 Paspatis, *İpomnima*, 275-76.

166 Efi Kanner, "Afrones enantion fronimon, ohlos enantion lau: O Ellinikos Tipos tis Konstantinupolis apenanti stin Kommuna tu Parisiu" [İhtiyatlılar Aptallara, Kalabalık Halka Karşı: Paris Komünü üzerine İstanbul'un Rum basınının yazdıkları], *Mnimon* 18 (1996), 89-108.

167 *Neologos*, Mart 10/22 1871.

durumda da, toplumsal sınırların anlamlandırılmasıyla karşı karşıyayız, ancak "ayaktakımının" "yoksullardan" ayrıştırılmasının şekli değişiyordu. Bu ayrımın, değişken ve kabataslak olsa da, "yoksullara" yardım ihtiyacını gözden düşürmeden "alt sınıflara" atfedilen kanunsuz pratiklerin (hırsızlık, cinayet, adam kaçırma, dolandırıcılık, fuhuş, tecavüz vb.) yayılmasının açıklanmasının zorunlu olduğu bir durumdan kaynaklandığını düşünüyorum. Hayırsever söylem tam da bu yolla faaliyetinin nesnesini oluşturdu ve aynı zamanda yeni bir toplumsal ayrım alanı düzenledi.

Fakirlik, Çalışma ve Ahlâk

Hayırsever söylemin, ileri derecede geçim sıkıntısı ile karşı karşıya olan ve yaşam ve yoksulluk koşullarını paylaşan kişileri ayırdığı kategoriler tamamen yeni değildi. Osmanlı devletinin geçmişte geliştirdiği pratiklerden bahsettik, güçleri yerinde ve çalışmaya elverişli dilencileri şehirlerden uzaklaştırıyorlardı. Batı toplumlarında yardımı hak eden fakirlerle etmeyenler arasındaki ayrım belli durumlar için 16. yüzyılda bile yürürlükteydi, ancak genel kabul görmesi 19. yüzyılda oldu.[168] Bu fakir kategorilerinin Osmanlı İmparatorluğu çerçevesinde kullanılması Batı tecrübesinin aktarılması izlenimini verdi. Ancak bu kabul bana yeterli görünmüyor, özellikle de bu görüş fakirliğin ve fakirlerin kentli hayırseverlere tamamen yabancı oldukları tezine dayandırılırsa. Benim görüşüme göre, ne Osmanlı İmparatorluğu'nda hayırsever söylemin ürettiği fakir kategorilerinin daha sistematik bir hazırlığın ürünü olduğunun, ne de bu kategorilerin hayırseverin hayırseverliğin nesnesi ile olan ilişkisini yansıttığının altını çizmeye gerek yok. Hayırsever söylemin ürettiği fakir ayrımları, kentsel kimlikleri oluşturan ve aynı zamanda onları yansıtan değerler ve görüşler seviyesinden ayrı değildi.

Bu bağlamda hayırsever faaliyetlerde bulunan hayırseverin karmaşasını da anlayabiliriz; bu karmaşanın sonucu faaliyetin, kişinin kendisi ile olan ilişkisi üzerinden anlamlandırılmasıydı. Hayırseverlik ve onun nesnesi, yani fakirler, hayırseverin kimliğini, dünyayla ve kendisiyle ilişkisini, etkiledikleri yollarla ilişkili olarak anlaşılmalılar. Hayırsever ve hayırseverlik fakirle ve muhtaçlıkla karşılıklı bir üretim ilişkisi içerisindeydi.

---

168 Robert Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 1994.

Bu söylem içerisinde mümkün olduğu ölçüde fakirler hakkında konuşan hayırseverin aynı anda kendisi hakkında da konuştuğunu söylememiz paradoks olmayacaktır. Hayırsever, hayırseverliğin alıcısından bunu hak etmesini istediğinde; ondan, hayırseverin kendisini tanımladığına inandığı belli değerlere uymasını istiyordu. Bu açıdan, hayırsever hislerin kristalleşen bir sınıfsal kimliğe mekanik olarak indirgenmesi söz konusu değilse de, toplumsal "öteki" ile bir ilişki olarak hayırsever ilişki kentsel bir kimliğin oluşmasında önemli yere sahipti.

Fakirlerin sınıflandırılması için çalışma yeterliliklerinin teste tabi tutulması şans eseri değildi. Bir pratik ve etik olarak çalışma, fakirliğin içeriğine anlam yükleyen kentsel kimliğin temellerinden birisiydi. Bu mesele belli bir açıklama gerektiriyor. Çalışma ve bunun anlamı tarihin dışında bulunmuyor ve zaman ötesi özelliklerle açıklanamaz. 19. yüzyılda çalışma hakkında yeni bir görüşün yayıldığını görüyoruz. Bu görüş ekonomi alanında olduğu kadar bireyselliğin oluşturulmasında da çalışmanın üretici etkilerini vurguluyor ve eğitimli kentsel katmanlar arasında sistematik olarak dolaşıma sokuluyordu.

Çalışmanın yüksek değerler üreticisi olarak tanımlanması herkes tarafından hemen kabul edilmiş değildi, uzun bir süre boyunca çalışma üzerinde lonca ilişkilerinden kaynaklanan ya da dinî noktalardan hareketle üretilen değişik görüşlerle beraber var oldu. Örneğin, "Eklisiastiki Alitia" (*Kilise'nin Gerçeği*) yayınında "zamanın bilinci çalışmaya sadece kültürel değeri sebebiyle saygı duyuyorsa da, Kutsal Kitap onu aynı zamanda ahlâkî bir uygulama olarak görür" deniliyordu.[169] Bu açıdan bakılınca çalışmayı abartmamak gerekiyordu, çünkü bu değerler zaten Tanrı tarafından yaratılan evrende bulunuyordu ve bunlar içerisinde çalışma en az katkıyı veriyordu, çünkü sadece doğanın ekonomisine hizmet ediyordu. Çalışma değer yaratmıyordu, tersine çalışmanın "mucizevi gücünü" insanın kullanımına sunan Tanrı'ya karşı bir görevi ifade ediyordu; eşyanın değeri zaten veriliydi ve tanım itibariyle Tanrı'nın yaratışı ile belli olan iyilikleri üretmek mümkün değildi, iyiliklerin Tanrı yolunda kullanılmadıkları sürece bir değerleri yoktu. Bu görüşün ahlâkî çağrışımları

---

169 "Peri tis Alitus Simasias tu Epigiu Plutu" [Dünyevi Zenginliğin Gerçek Değeri Hakkında], *Eklisiastiki Alitia*, c. 13, 1893, 53.

gayet açık. Çalışmanın "gerçek" anlamının yanlış tanımlanması, insanı zenginleşme isteğinin kölesi yapıyor, onu dünyevî mülkiyete yönlendiriyor ve uhrevî kurtuluş ihtiyacını aklından çıkarıyordu. "Materyalist" dönem ve paraya "tapınma" eleştirilerinin arasında kendine yer edinen bu görüş, ekonominin ticarîleşmesine ve ona hizmet edenlere olduğu kadar "toplumsal tehdide" de yöneltilmişti. Dolayısıyla, bu durum sadece dinî söylemin basitçe yeniden üretilmesi değil, 19. yüzyılın "materyalist" ortamında "Hıristiyan görevinin" yeniden düzenlenmesiydi.

Yukarıdaki görüş, çalışmanın topluma ve Tanrı'ya karşı bir görev olarak önemini azaltmıyor, geçmişteki bir duruma dönüşü de savunmuyor. Ancak çalışmanın tamamen dünyevî bir bakış açısına hizmet eden maddi önceliklerin hizmetinde olarak kendinden anlamlı olduğunu kabul etmeyi reddediyor. Tam da bu bakış açısı, çalışmanın kişilerin ve grupların toplumsal yaşamlarının gerektirdikleri için üretimsel ve ahlâkî bir borç olduğunun altını çizerek enerjik bir şekilde savunuluyordu. Örneğin Panayotis Lefkias, çalışmanın insanın dünyadaki varlık amacını ve zenginliğin, sağlığın ve refahın tek kaynağını oluşturduğu görüşünü öne sürdü. Sadece insanın yaptığı iş yaratılışının şekil ve imajına uygun olduğunu gösterebilirdi, çünkü çalışma olmadan insanın hayvanlardan bir farkı kalmıyordu. Lefkias, diğerlerine zarar vermeden insana yarar sağlayan her türlü pratiği çalışma sayıyor ve ekliyordu: "Çalışma yanlışlıkla iş olarak adlandırıldı. Buna rağmen çalışmak ve sadece çalışmak özgürlüktür. Mutluluk sadece ve sadece budur. Sadece bu sağlığı korur ve zenginlik ve refaha götürür. Çalışması olmayanın ne sağlığı ne de zenginliği kalır."[170] Pera Hayırsever Kadınlar Cemiyeti'nin doktoru Dimitrios Dallas, çalışmanın insan bedenine fayda verdiğini, bedensel, zihinsel ve ruhsal sağlığını geliştirdiğini ve aynı zamanda çalışmanın ekonomiye ve topluma katkı sağladığını savunuyordu. "Doğadan sonra kişilerin ve milletlerin üretiminin en önemli sermayesi çalışmadır. Sadece bedensel ya da zihinsel çalışma toplumdaki zenginlik üretimi organıdır. Çalışma olmadan üretim de olmaz."[171]

---

170 Lefkias, *Diatrivi*, 9-10.

171 "Peri ergasias ipo igienin ke kinonikin epopsin" [Sağlık ve Toplum Bakış Açısıyla Çalışma Hakkında], *Neologos*, 11/25 Şubat 1875.

Çalışmayı maddi zenginliğin ve bireyselleşmenin kaynağı olarak gören bu yeni görüş kaçınılmaz olarak çalışma alanında bir karşıt görüş oluşturdu ve başıboşluğa atfedilen bütün pratikleri onda topladı. Yoannis Zifos'a göre, çalışma şeytani fikirleri söndürerek toplumsal olarak yükselmenin tek temeliydi, bu yönüyle sarhoşluk, kurnazlık, hırsızlık ve kabalık üreten başıboşluğun tersiydi, çünkü başıboş ve tembel zamanlarını sadece şeytani fikirlerle doldururlardı. Başıboşluk, bireyselliğin kurtarılmasını tamamen imkânsız kılıyor, insanı bireye dönüştüren bütün açıları kapatıyordu. Dahası başıboşluk, toplum karşıtı bir davranıştı da: "Başıboş ve tembel, evlendiklerinde daha da tembelleşiyorlar [...] toplumdan uzaklaşıyorlar, kahve köşelerinde çürüyor ve oralarda günlerini vahşice geçiriyorlar."[172] Biraz daha sonra, Nikos Fotiadis "tembel insanın" hiçbir gerçek zevk hissedemeyeceğini söylüyordu, "başıboşluk" durumu insanı sömürüyordu, çünkü insan sadece çalışarak mutlu olabilirdi. "Başıboş" ile "işsizi" ayıran şey çalışma ile olan ilişkinin oluşturduğu kişisel seçimdi. Fotiadis'in hedefinde "iş bulamayan" ikinci grup değil, "gönüllü tembellikleri dolayısıyla her türlü işe yeteneksiz olmayı ve geçimlerini sağlayacak uğraşlardan uzak durmayı" seçen ikinci grup vardı.[173] Başıboşluk ve çalışma değişik bireylerin seçimleriyle ilintili olarak yeni bir içerik kazandı. Fotiadis mümkün olan en geniş seviyede genel bir şema çiziyordu, buna göre "çalışan sınıflar" tanımı "kendilerinin ve ailelerinin geçimini sağlamak için dürüstçe çalışan [...] bedensel ya da zihinsel herhangi bir işi yapan" herkesi içeriyordu. Bu bağlamda, yine Fotiadis, İstanbul'un Rum-Ortodokslarının eğitim pratiklerinin üzerinde eleştirel bir duruş sergiliyordu, çünkü toplumsal boşluklar olsa da, asıl profesyonel yönlendirme eksikti ve sonuç olarak da bedensel işler hor görülüyor ve gençler "beklentilerini karşılayan uğraşlar bulamadıklarından başıboşluğa ve tembelliğe" itiliyorlardı.

Çalışmanın idealleştirilmesi ve bunu takip eden başıboşluğun hor görülmesi teoloji içerisinde zaten belli bir yere sahipti, ancak burada yeni toplumsal ihtiyaçları karşılaması gerekiyordu. Çalışmaya kurtarıcı

---

172 "Peri ergasias" [Çalışma Hakkında], *agc*, 23/4 Eylül 1875.

173 "Peri morfoseos tu lau ke anipsoseos ton ergatikon takseon" [Halkın Şekillenmesi ve Çalışan Sınıfların Yükseltilmesi Hakkında], *agc*, 5 Şubat 1892.

bir boyut yükleyen kilise söyleminin (Tanrı'ya karşı bir görev olarak çalışma) tersine, çalışmanın üretici boyutu kişinin bağımsızlığı ile ilişkili olarak eğitimli kentli katmanların ilgisinin merkezine yerleştirilebilir. Ticarileşmenin ve pazarın zenginleşme ihtimaline izin verdiğinin anlaşılmasının yanında kentsel değişimin toplumsal sonuçlarına karşı itirazların yükseldiği bir dönemden bahsediyoruz. Bağımsız birey, sık sık bu imkânların taşıyıcısı olarak sık sık göründüğü gibi, bunların sonuçlarına karşı bir siper olarak da görünüyordu.

Bu görüşünü Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi'ndeki dinleyicilerine aktaran Atanasios Vernardakis, zenginliğin üretimi imkânını bireysel bağımsızlığa bağlıyordu.[174] Vernardakis dünyanın büyük bir kısmının "zenginlik ve fakirlik arasındaki şartlarda yaşadığını" ve aradaki ekonomik farklılıkların kişinin doğal olduğu kadar kazanılmış özelliklerinden kaynaklandığını iddia ediyordu. Doğanın herhangi birisine verdiği mülkiyet ve değişik avantajlar onları "farklı ve eşitsiz" yapıyordu, bu da doğanın kanunlarının bir parçasını oluşturuyordu. Eğer birisi toplumsal olarak yükselmek istiyorsa, yapabileceği tek şey çabasını iki katına çıkarmaktı. Eğer başarırsa bu tamamen kendi seçimlerinin ve çabalarının sonucu olacaktır ve kişisel başarısı zenginliğin üretimi için gerekli olan eşitsizliği genel olarak çürütmeyecektir.[175]

Vernardakis'in görüşleri liberal söyleme dayandığından pek de orijinal değildi –dahası onun hedefinde açıkça sosyalizm ve "ortak mülkiyet" talepleri vardı. Ancak bizi bireyin özgürlüğünü, yaptığı seçimlerle ve para kazandığı işle ilişkili olarak tanımladığı ölçüde ilgilendiriyor. Eğer birey ilerlemeye güç yetiremezse bundan kendisi sorumluydu, çünkü bulunduğu konumu kendisi, azmiyle ve özenle çalışarak aşmıyordu. Toplumsal ve ekonomik yükselme amacına çoğunlukla düşük katmanlarda bulunanlar sahip olduğundan ve isteklerini gerçekleştirebilecek varlığa sahip olmadıklarından, hayatlarının akışı çalışmalarının ve doğanın onlara bahşettiği ahlâkî ve ruhsal güçlerin sonucuydu.

Özgür birey tipi, fakirlere ve fakirliğe yeni bir bakış açısı şekillendirdi; bu bakış açısı hem bireyselliğinden kaynaklanan sorumluluğun sonucu

---

174 Atanasios Vernardakis, *Peri politelias* [Lüks Hakkında], İstanbul 1872, 31.
175 *Age*, 34-35.

olarak düzenlemesi gereken hayırsever faaliyeti sebebiyle hayırseveri, hem de kişisel özgürlüğünün sorumluluklarını yerine getirememesinden dolayı kınanan fakirleri kapsıyordu. Bu durumda, fakirlerin içinde bulundukları durumdan, toplumsal durgunluk sebebiyle sorumlu oldukları fikri kabul edildi. Belirtildiği gibi kişisel özgürlüğün olmazsa olmaz özellikleri olan çalışma ahlâkının kabulü ve çalışmaya fiziksel olarak uygun olma, içinde bulunduğu durumu düzeltmek isteyen fakir için tek çıkış yolunu oluşturuyordu. Fakiri çalışmaktan alıkoyan bir şey varsa, o da kişisel ahlâk yetersizliğiydi. Leonidas Limarakis bu durumu, fakirliği sosyolojinin konusu olarak görmesine rağmen, tıbbî söylemi kullanarak tasvir etti. Fakirliği tembelliğe "bağımlılık", ruhun "narkozu", ahlâkın ve bilincin "sapkınlığı" olarak tanımlıyor ve yakınlarında devletin ve kişilerin hayırseverliğiyle rahatça yaşayan "fakir" örnekleri bulunan iş sahibi kişileri de etkileyebileceğini söylüyordu.[176] Fakirler, sadece yoksul ve mülkiyetsiz olarak tanımlanmıyor, başıboşluğun, tembelliğin, vahşiliğin, sefahatin ve cehaletin merkezî öneme sahip olduğu bir değerler sistemiyle de ilişkilendiriliyordu. Bu özelliklerin kendinden menkul anlamları yoktu, fakirliğin ahlâkî eksikliklerin başlangıç noktası olarak tasviri ve çalışmanın maddi değer üretimi ve bireysellik yaratımı için kaynak olması ile ilişkilendirildiklerinde anlam kazandılar.

Böylece fakirlik toplumun her alanına müdahil olan bir ahlâkî kategori olarak görüldü, yani sadece belli bir gelir seviyesiyle ya da iş ve mülkiyet durumuyla değil, belli bireylerin ahlâkî eksiklikleriyle tanımlandı. Fakirliğin sembolik yeri, belirtildiği üzere, toplumsal bir yapıya ya da sosyo-ekonomik sisteme değil, Hak Sözün reddine ve ahlâkî düşkünlüğe, bireyler olarak fakirlerin kendi ahlâkî eksikliklerine dayanan insanî varoluşlarına bağlanıyordu.

Fakirliğin ahlâkî durumla ilişkisi, özgür bireyin yükseltilmesi ihtiyacı ve bir kentsel kimliğin oluşumu süreci ile ilişkilendirilebilir, ancak üretici bir kategori olarak nüfusa duyulan ilgiden ayrılamaz. Fakirlik söylemi, modern dönemde sorumlu ve dürüst bireylerin oluşması için bir şart olarak sadece çalışma etiğini sahiplenmiyordu, çalışmayı bireylerin ahlâkî

176 Limarakis, "İ para tis arheos Atineos iper ton ptohon merimna" [Antik Atina'da Fakirlere Yardım], *age*, 96.

dürüstlüğü ve özgürlüğünün düzeltilmesi için güçlü bir aracı olarak görerek fakirlerin üretime katılımını sahneye çıkarıyordu.

Bu ikili ahlâkî-üretimsel bakış açısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun değişen kentsel çevrelerinde özel bir fakirlikle muhatap olma yöntemini düzenledi. Bu meseleyi, özellikle büyük kent merkezlerinde Avrupalı ithal malların artmasıyla başlayan, endüstriyel üretim ve çalışmanın loncalar tarafından düzenlenmesi arasında görülen krizin oluşturduğu sorunla ilişkilendirmemek mümkün değildir. Bir dizi yerel tüketim maddesinin üretiminde lonca payının azalması, istihdamda azalmaya ve büyük sayıda zanaatkârın üretici işlerden çıkmasına sebep oldu ve istikrarsız ve güçsüz olan yeni doğmaktaki Osmanlı endüstrisi bunu kolayca ememedi. Loncalardaki iş imkânlarının sınırlanması kentsel alandaki belirsizliklere bir yenisini ekledi ve sonuç olarak gerginlik üreten bir durum olarak ele alındı. Endüstriyel aktivitenin loncalarda görülmemiş bir çalışma disiplini ve uzmanlıkları getirmesiyle, kentsel alanlarda lonca temelli organizasyondan tamamen uzaklaşılmasından da anlaşılacağı üzere istihdam sorunu daha da karmaşıktı. Dahası, şehirlere olan göç ve her ne kadar istihdamları geçici karaktere sahipse de kadınlara yönelik işlerin giderek artması, bir ucuz işgücü havuzu sağladı ve yok olmakta olan loncaların işsiz üyelerinin istihdamına duyulan ihtiyacı sınırlandırdı.[177] Geniş bir topluluk tarafından kızıştırılan, istihdam ve belirsizlikten kaynaklanan değişimler, fakirlik tartışmasına yöneltiyordu.

Fakirlikle ilgili söylem bu sorunla da ilgiliydi. Çalışmaya yeni istihdam çerçevesi ile uyuştuğu farz edilen yeni bir ahlâk cübbesi giydiriyor, çalışmaya yeni özellikler yansıtıyor ve onu başıboşluğun etiğiyle yan yana koyuyordu. Geçimini kazanmak, artık loncanın "garantisi" ile ilişkilendirilmeyecek, yeni durumdaki çalışma özgürlüğü ve bireyin çalışma sorumluluğunu takip etmek zorunda kalacaktı. Çalışmaya yapılan atıf sıklıkla geneldi ve maaşlı boyutunu özellikle belirtmiyordu. Bu durum sa-

---

177 Donald Quataert, "Ottoman Women, Households, and Textile Manufacturing, 1800-1914", Nikkie Keddie / Beth Baron (der.), *Women in Middle Eastern History*, Yale University Press, 1991, 162-176; Quataert, *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution*, Cambridge University Press, 1993, 174-175.

nayileşmiş Batı ile olan farkı gösteriyordu; orada maaşlı çalışmanın ahlâkî kabulünün oluşumu özellikle öne çıkmıştı.[178]

Dolayısıyla, liberal eleştirinin sıklıkla çalışmanın loncalarda düzenlenmiş olmasına yöneltilmesi ve ekonominin gelişmesini, çalışmanın özgürleştirilmesinin fakirlikle mücadelede getireceği ilerlemeye bağlaması şaşırtıcı değildir. Bu soruyla ilgilenen Dimitrios Dallas, modern çağın ve teknolojik gelişmenin çalışmayı eski durumun üzerinde kurulan limitlerden kurtararak insan zekâsını ilerlettiğini savunuyordu:

> "Çalışmanın tarihi farklı rejimler altında hareket eden insan yaşamının tarihidir, bazen kölelik kıskacı altında inlemiş, başka zamanlarda ırk farklılıkları ya da lonca imtiyazları ile sınırlandırılmış ancak bunların hiçbirisi altında hiçbir yerde gerçek gücünü gösterememiştir. Sadece özgürlüğün hayat veren havası altında hem insanlar hem milletler [...] kanatlarını büyük yüksekliklere doğru çırpabilmiştir. Köle çalışmadan kaçmamak için sadece efendinin gazabına sahipti [...] ırk ayrımı ve lonca imtiyazları sisteminde çalışma kamçılayıcı rekabetin ciddi eksikliğini hissediyordu. Ancak işçi özgür olduğunda [...] sadece kendisi için çalışmayı seçti ve rekabet ve serbest ticaret altında üretimini geliştirmeye çalıştı, böylelikle çalışma kendisinin yücelmesi ve mükemmelleşmesinin bir aracı oldu."[179]

---

178 Mitchell Dean'e göre, 19. yüzyılın başında fakirlerin yönetimi konusunda hissedilir bir değişiklik görülüyor, bu değişim Büyük Britanya'da New Poor Law düzenlemeleri ile şekil buluyordu. Bu kanun, 18. yüzyılın çitleme süreci sırasında üretim aletlerine erişimlerini kaybeden ve şehirlere yığılan kişilere yeni bir çalışma etiği kabul ettirmek için çok önemliydi. Bu etiğin kabulü onları sadece hakları olan çalışanlar yapmayacak, aynı zamanda onları ailelerinin reisi olarak tanımlayacaktı. Yeni konumları sadece maaşlı çalışmayla değil, yeni bir ahlâki durumla da onları bağlıyordu. Maaşlı çalışma yoluyla yeni işçiler bireyselliklerini özgürleştirme, endüstriyel kapitalizmin yarattığı ekonomik koşullar karşısında bağımlı olma ve içinde yaşadıkları ıstırap ve fakirliğin sonucu olan ahlâki bozulmadan uzaklaşma şansına sahip oldular. Dean'e göre, "liberal yönetim" olarak adlandırdığı bu değişim maaşlı çalışma durumunun yayılması için elzemdi, çünkü onu ekonomik olarak da, ahlâki olarak da destekliyordu: Mitchell Dean, *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance*, Routledge, Londra 1991.

179 "Peri ergasias ipo igienin ke kinonikin epopsin" [Sağlık ve Toplum Bakış Açısıyla Çalışma Hakkında], *Neologos*, 11/23 Şubat 1876.

Tabii ki Osmanlı loncalarının krizi onların yok olması anlamına gelmiyordu. Pek çok aktivite, özellikle de hizmet sağlanan sektörlerde, lonca düzenlemeleriyle yönetilmeye ve loncalarda toplanmış üyeler tarafından yapılmaya devam etti; ülkenin limanlarındaki hamallar ve taşıyıcılar bunun en karakteristik örneğidir. Dahası, loncalar üyelerinin mensup bulunduğu millî-dinî cemaatler seviyesinde temsil kurumları olarak tanınmaya devam ettiler, örneğin İzmir'in Ortodoks cemaatinde, işçibaşıların İhtiyar Heyetine seçilmesi 1864 Nizamnamesi ile getirilmişti.[180] Ancak çalışmanın loncalarda düzenlenmesi, kendilerini çalışma özgürlüğü ve bunun dayandığını düşündükleri özel girişimcilik ve ekonomik özgürlük gibi ahlâkî değerlerle tanımlayan eğitimli kentli topluluk için uzak görünüyordu. Kaybolan loncalar dünyasına sempatiyle bakanlar bile, Avrupa rekabetinin yarattığı yeni şartlarla mücadele edemeyeceğini kabul ediyorlardı. Manuel Gedeon, loncaların çöküşünün çalışan halkın elinden gelirin alınıp birkaç yabancı ele teslim edilmesine sebep olan çok eski sonuçlarını 20. yüzyılın başlarında, vurgulu bir şekilde eleştiriyordu. Ancak zamanın ruhu acımasızdı diye ekliyordu: eski uzmanlıklar ve çalışmanın localarda düzenlenmesi bu duruma cevap veremiyordu, sonuç olarak da iş gücü israf ediliyor ve bununla yaşayan Hıristiyanlar özellikle de yaşlılar ekonomik olarak güçsüzleşiyordu.[181]

Bu geleneğin içerisinde eğitimli kentli sınıfların çalışmanın loncalarda düzenlenmesine olan uzaklığı, lonca kültürünün özgür çalışmanın yeni kurallara dayanan yeni düzenlenişi ile olan çatışmasına bağlı olarak güçlendirildi. Örneğin İstanbul'un doğramacıları hakkında Paspatis, "Pek çoğu kışı kahvelerde ve meyhanelerde bir sonraki bahara kadar boş bir şekilde eğlenerek geçirilecek işsizlik dönemi olarak görüyor. Dolayısıyla pek çoğu alkolik oluyor: Çoğu alkolikliğin bir sonucu olarak ölüyor ve geriye kilisenin ve komşuların bakmak zorunda kaldıkları fakir aileler

---

180 Bkz. Hristos Solomonidis, *İ Eklisia tis Smirnis* [İzmir Kilisesi], Atina 1960, 295-296; *Organikos Kanonismos tis en Smirni Ortodoksu Ellinikis Kinotitos* [İzmir Ortodoks Rum Toplumunun Nizamnamesi], İzmir 1888, madde 6.

181 "Gnomodotisis ti ikonomiki epitropia tu İeratiku Sinedriu ipoblitisa ipo M. I. Gedeon" [M.I. Gedeon tarafından sunulan Kutsal Meclis'in finansal korunması hakkında görüşler], *Eklisiastiki Alitia*, 15 Şubat 1914, 56-60.

bırakıyorlar"[182] derken, fırıncılar hakkında da "Köylü ve evsiz gibi yaşayarak geldikleri bölgelerdeki, düzenli çalışmadan çok farklı olan serseri ve göçebe yaşamı devam ettiriyorlar"[183] diyordu. Paspatis'i bu kadar rahatsız eden nedir? Paspatis'in tezini ortaya atmadan çok önce yerleşen bir gruptan söz ettiği açıktır, ama çalışma pratikleri artık farklılaşmıştır. Dolayısıyla, bahsedilen bu ayrım bu insanların çalışma geleneklerinin bizatihi kendisini değil, çalışmanın yeni özelliklerini ilgilendiriyordu. Paspatis bir açıdan nüfusa olan yoğun ilgisinin belirlediği bir duruşu benimsiyor, ancak diğer yandan kendisinin çalışmayı bir değer olarak karakterize ettiğini söylediği özelliklerin sağladığı örneklere dayanıyordu: istihdamda devamlılık ve yerelde çalışma verimi. Bu özellikler, şarap tüketiminden ve "göçer" yaşamdan kaçınmanın önkoşullarını oluşturuyordu. Bu yolla, loncalarda düzenlenen çalışma, çalışanları zamanın şartlarına uygun olmayan pratiklere bağımlı hale getirdiği için fakirliğe sebep olan bir çerçeve olarak gösterildi. Bu görüşü, eğitimli kentli çevrede yaygın biçimde dolaşan ve fakirliği fakirlerin kendilerinin ahlâkî eksikliklerine bağlayan inanıştan ayıran uzaklık gayet azdı.

Çalışmanın sürekli olarak fakirliğin ahlâkî eksiklikleriyle ilişkilendirilerek idealleştirilmesi, politik ekonomiden direkt olarak alınan kullanışlı bir ayrım oluşturdu ve fakirlikle mücadelede önerilen çözümleri belirledi. Çalışma bilginin, gücün, refahın, ruhun ve kişisel özgürlüğün temelini oluşturuyorsa, özerk bir birey olarak fakir de kendi durumunu ancak çalışma yoluyla düzeltebilirdi. Bu bağlamda, fakirliğin çalışmayla olan ilişkisi hem ahlâkî hem de üretimsel temeller üzerine oturtuluyor ve yardım sağlama politikasının kendisini de belirliyordu.

Ahlâkî olanla ekonomik olanı birleştiren bu yaklaşımın penceresinden bakıldığında, fakirlik kentsel alanın sözde toplumsal hastalığı gibi temsil ediliyordu: fakirler toplumun geriye kalan bütününden ayrılamazlardı, ancak bireyler olarak çalışmaya karşı gösterdikleri tutumları dolayısıyla onu olumsuz etkileyebilirlerdi. Fakirlik durumu, fakirlik söyleminin bize söylediğine göre, birey olamayan ve ona ulaşacak temel aracı, yani çalışmayı reddettikleri için bireyselliklerini tamamlamayı istemeyen insanların

---

182 Paspatis, *İpomnima*, 244.
183 *Age*, 189.

muhafaza edilmesiyle sonuçlanır. Böylece ekonomiye ve fakirlere yardım sunulması üzerine yapılan bütün çalışmalara da ket vurulur, çünkü bunları organize eden kim varsa (bireyler, hayırsever organizasyonlar ya da devlet) etkinlikleri dolayısıyla sorgulanırlar. Yardım sağlanmasını durdurmak gerekmez, ancak yardım çalışma ahlâkının ve bireyselliğin tamamlanmasıyla ilişkili olarak kavranmak zorundadır. Bir kaynağın belirttiği üzere: "Devletimizdeki usûller bireysel sorumluluk prensiplerini aşılamaya, insan onurunu yüceltmeye ve bireyin iyileşmesini sağlamaya uygun şekilde belirlenmelidir."[184]

Hayırsever söylem yardım sağlanmasını ön plana çıkarıyordu, ancak bu yardım fakirliği sınırlandırsa da onun boyutlarına katkıda bulunuyordu. Bu eleştirinin merkezinde devletin sağladığı yardımın çok sınırlı olmasıyla beraber organize edilmiş hayırsever aktivitelerin kişisel teşebbüse dayanması vardı. Bu eleştiri bağlamında, fakirliğin korunmasının sonuç olarak çalışmama durumunu yeniden üretip üretmediği –fakirlere sağlanan yardımla geçinmenin tembelliği destekleyip desteklemediği– ve onları kurtarabilecek yegâne araçlar olan çalışmaya ve eğitime olan eğilimleri sınırlandırıp sınırlandırmadığı gibi sorular sorulmaya başlandı.[185] *Neologos* gazetesinin editörünün de vurgulayarak belirttiği üzere:

> "[Fakirliğin artışının] sebeplerinden en azından bir tanesi fakirlik çekenlere ve onların mirasçılarına yapılan yardımdır. Bu fikir ilk bakışta tabii ki saygısız, Hıristiyanlık ve insanlık dışı görünüyor. Ancak maalesef Avrupa'daki istatistiklerin çoğu bu gerçeği öyle inandırıcı şekilde gösteriyor ki, hayırseverler ve gazeteciler bile sarsılıyorlar. Fakirlik her şeyden önce tembellik ve bunun abartılmasının sonucudur. Gerçekten de yakın zamanda gösterildi ki [...] fakirliğin azaltılması yardımların yaygınlaştırılmasıyla değil, çalışmanın ve reformların çoğaltılmasıyla sağlanıyor."[186]

D. Dallas, Avrupa'daki bu konuya ilişkin tartışmanın tamamen farkında olarak, fakirliğin sadece çalışma özgürlüğü ve endüstriyel gelişmenin belirtileri olmadığını öne sürdü; çünkü sebepleri, fakirlikten dolayı

---

184 "Voitite Allilus" [Birbirinize Yardım Edin], *Neologos*, 22/3 Şubat 1875.

185 "İ en Pera Filoptohos Adelfotis ton Kirion" [Pera Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti], *Neologos*, 31/12 Şubat 1876.

186 *Age.*

azap çekenlerin ahlâkî eksiklikleri ve ihtiyatsızlıkları, aynı zamanda da bu eksiklikleri destekleyen toplumsal hayırseverlik olarak tanımlanabilirdi. Dallas, çalışmadan yaşayan fakiri, çalışmasının ürünü ile yaşayan muhtaçtan ayırıyor ve Avrupa şehirlerinde görülen fakirliğin (*pauperisme*) "bizde" olmadığının altını çiziyordu. Sonuç olarak, "dilencinin cüzzamı" ile şekil bulan mevcut yoksulluğun "toplumsal çöküş serseriliğine" bağlı olduğunu söylüyordu. Fakirlik, hayatının temel bir parçası olarak gördüğü aylaklık yoluyla ahlâkî çöküşe bağımlı hale getirerek, "fakiri" insanlıktan çıkaran ahlâkî bir hastalıktı. Toplumun refahı bu durumu sadece daha beter hale getiriyordu.[187]

Benzer bir ifadeyi Leonidas Limarakis de kullanıyordu: "Muhtaçlık ve fakirliği gözlemleyen ciddi araştırmacılar, çoğu zaman fakirliğin artmasının onlara sağlanan yardımın sonucu olduğunu görüyorlar. Çünkü hem hükümet, hem cemiyetler hem de bireyler her isteyene karşılık veriyor [...]. Dolayısıyla sadece çalışma yolundaki fakirler geri dönmekle kalmıyor, hastalık yardımların dağıtımındaki kolaylığı ve dolandırıcı ve tembellere gösterilen sempatiyi gören çalışanlar da ağır işlerden kaçarak sahtekârlıkla yardım almaya çalışıyorlar. Böylece fakirliğe karşı geliştirilen silah onun yayılmasına yarayacak hale geliyor."[188]

Bu tartışma, tekrar fakirlerin yardımı hak edenler ve yardımı hak etmeyenler olarak ayrılmasına sebep oldu, bu ayrım Osmanlı kentsel çevresinin değişen çerçevesinde çalışma ahlâkı kavramı içerisinde baştan anlamlandırılmıştı. Fakirlik, fakirler için çıkmaz yol değildi, onlar çalışmalarıyla bu durumdan gerçekten kurtulabilirlerdi. Fakir kalan her kimse, bunu kendisi istediğindendi. Bu nedenle, "toplum" sakatlık, yaşlılık ya da başka bir nedenden ötürü çalışmanın gerekleriyle baş edecek ***imkânı bulunmadığından*** –yani aşılamayacak bir engel sebebiyle– yardıma ihtiyacı olanları ayırmak durumundaydı. İki fakir grubunu ayıran çizgi, kişisel arzu ve çalışma ahlâkını sembolize eden bireysel özgürlük havası inançları içerisinde ortadan kaldırıldı.

---

187 "Peri Ergasias ipo igienin ke kinonikin epopsin" [Sağlık ve Toplum Bakış Açısıyla Çalışma Hakkında], *Neologos*, 9/21 Şubat 1876.

188 Limarakis, "İ para tis arheis Atineis iper ton ptohon merimna" [Antik Atina'da Fakirlere Yardım], 96.

Fakirliğin özelliklerinin fakirlerin kendilerinden bile "korunması", "sağlıklı toplum" ve "onun kenarları" arasında direkt kurumsal sonuçları olan sınırlar yarattı. Fakirlerin "muhtaçlar", yani yardımı hak eden maddi nesneler olarak belirlenmesi, onların gözetimi ile yani durumlarının sistematik olarak kontrol edilmesiyle ilişkilendirildi. Hayırsever kurumların üyelerinin yardım alan herkesin "gerçek" durumlarını takip edebilmek için genelde kullandıkları yöntemleri belirtmiştik. Düşkünler, yaşlılar, yetimler, salgın hastalıklardan mustarip olanlar nüfusun ilgi gösterilmesi gereken görünür kategorilerini oluştururken, aynı zamanda yardımseverliğin durduğu bir sınırı da şekillendiriyorlardı.

Bu yönelim, o ana kadar parayla ya da malzemeyle yardım ettikleri kişilere iş sağlayarak fakirlik üzerinde hareket etmeye çalışan hayırsever organizasyonların teşebbüslerinde de açıkça görülebilir. Bu politikanın başarısız olsa da cüretkâr bir örneği 1866'da başta tamamı İstanbul'un iş dünyasından gelen üyelerin katkılarından elde edilen gelirleri kullanarak çalışmak isteyenlere dinlerine, cinsiyetlerine ve etnik kökenlerine bakılmaksızın borç para ve malzeme sağlamak amacıyla değişik dinî gruplardan kişilerin kurduğu Emeksever Cemiyet'tir (*Filergo Eteria* - *Φίλεργο Εταιρία*).[189] Cemiyetin liderliği fakirliğin kişisel imkânsızlıklar ve umursamazlığın değil, kötü şartların ürünü olduğuna inanıyordu. Bu yüzden cemiyetin sağlayabileceği ikinci bir şansı hak eden dürüst fakirlere yardım ettiler.[190] Cemiyetin ilk nizamnamesine uygun olarak, iki cinsiyetten de muhtaç durumdaki kişiler borç para veya alet edevat sağlanması için başvurabiliyorlardı. Cemiyet bu kişilerin yardıma gerçekten ihtiyaçları olup olmadığını araştırıyor ve eğer varsa bunu tedarik ediyor, borç alanlar da onlara verilen küçük miktarı faizsiz olarak geri ödemeyi üzerlerine

---

189 Matula Rizu-Kurupu, "İ Filergos Eteria tis Konstantinupolis" [İstanbul Emekperver Cemiyeti], *Deltio Kentru Mikrasiatikon Spudon* 5 (1984-85), 241-274.

190 "İnanın beyler, işçi sınıfından insanlar arasında onurlu, daha onurlu ve tamamen kusursuz insanlar var [...] Halkımız onurlu ve kusursuz, tavsiyelere duyarlı ve daha iyi bir şansı hak ediyor, ancak hiç kimse onlarla hakkıyla ilgilenmiyor." Cemiyetin ilk başkanı V. Sarakiotis, 1874'teki üyeler buluşmasında dinleyicilerini böyle teskin ediyordu. Bkz. *Traki*, 25/6 Haziran 1874.

alıyorlardı. Bu düzenlemelerin bulunduğu Cemiyet'in nizamnamesinde hem başvuru yapanları hem de onların kefillerini sosyal çevrelerine bakarak kontrol edecek olan bir komitenin kurulması açıkça öngörülüyordu.[191] Yaklaşık on senelik bir dönemde Cemiyet, 468 kişiye 357.968 kuruş (yaklaşık 300 Osmanlı lirası) kadar para sağlayarak yardım etti. Hem faydalananların sayısının hem de dağıtılan toplam para miktarının sınırlı olması bu aktivitenin bir sonucuydu; bu durum 1876'dan sonra Cemiyet'in gittikçe güçsüzleşmesinde ve 1880'lerin başında aktivitelerinin tamamen durdurulmasında rol oynamış olmalıdır. Yine de, Cemiyet "kimseye acımaz, kimseye bir şey sunmaz ve her zaman geri almak üzere verir"[192] cümlesiyle özetlendiği üzere, bir çalışma ahlâkı projesine ilgi gösteriyordu.

Pera Hayırsever Kadınlar Cemiyeti de bu yönde hareket ediyordu, 1876'da özel kıyafet yapımı için yaklaşık 60 fakir kadını çalıştıran bir dikim evi kurdular. Dikim evinde iş sağlanması onların bakış açısından bütün diğer yardımların otomatik olarak durması anlamına geliyordu. 1893'te Cemiyet aynı amaçlarla bir çamaşırhane ve kuru temizlemeci açarak atölyelerinin sayısını artırdı. 1896'da Cemiyet'in atölyeleri genç ya da yaşlı 306 kadın çalıştırıyordu, 1913'te ise bu sayı 372'ye ulaştı.[193] Çalışmanın, çalışanların ahlâkî durumuna yaptığı etki daha önceden de kabul edilmişti. Cemiyet'in 1886'daki raporunda belirtildiği üzere: "Çalışmanın gücü gerçekten de mucizevi! Sıklıkla en düşük hareketten bile aciz kızlar bize geliyorsa da, kısa bir zaman diliminde azarlama ve ceza olmadan sadece sürdürülebilir bir değişim ve koruyucu bir gözetleme sayesinde kurtuluşlarının çalışmak olduğunu anlayan saygıdeğer ve sevecen kızlara dönüşüyorlar!"[194]

---

191 *Kanonismos tis en Konstantinupoli Filergu Eterias* [İstanbul Emekperver Cemiyeti Nizamnamesi], İstanbul 1872, madde 31.

192 *Rizu-Kurupu,* "İ Filergos Eteria", 245.

193 *Ektesis ton Pepragmenon tis en Stavrodromio Filoptohu Adelfotitos kata to etos 1896* [1896 yılında Beyoğlu Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti'nin Faaliyet Raporları], İstanbul 1896, 18, 20.

194 *Ektesis ton Pepragmenon tis en Stavrodromio Filoptohu Adelfotitos kata to etos 1887* [1887 yılında Beyoğlu Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti'nin Faaliyet Raporları], İstanbul 1888, 10.

Atölyedeki çalışma disiplini fikri, Cemiyet nizamnamesinde atölyeleri ilgilendiren ve atölyelerin görevini ve atölyelerdeki gözetim şekillerini açıkça belirleyen kısımlara da yansıdı. Nizamname, çalışmanın gözetlenmesini atölye yöneticilerine yüklüyor, özellikle dikimevinde gözetleme sorumluluğunu deri kesimcilere veriyordu. Cemiyetin denetçileri işçi adaylarının başvurularını inceliyor ve onları imkânlarına göre üç sınıfa ayırıyordu. Çalışan kadınların bilgileri, başka bilgilerle beraber, düzenli olarak güncellenen çalışanlar kitabına işleniyordu. Çalışanlar düzenli olarak her gün işe gelmek zorundaydılar ve her devamsızlıklarında geçerli sebepler sunabilmeliydiler.[195]

Benzer bir örneği İzmir Yetimhanesinde görüyoruz: Buradaki yetimler, onlara sağlanan genel eğitimin dışında, erkenden işlere sokuluyorlar ve kazançları kurumun gelirlerine ekleniyordu.[196] Yetimhane örneğindeki gibi, terkedilmiş çocuklar için ve dulların ya da terkedilmişlerin çocukları için ayrı kurumlar oluşturulması, 1865 kolera salgınından sonra toplumun çıkarlarını garanti etmek için yapılacak müdahalelere anahtar oldu, ancak anında uygulamaya konulamadı. Savunulduğu üzere, bu çocuklar yardım olmadan eğitimsiz ve tembel kalacaklar ve "toplumun çürümüşleri" durumuna düşeceklerdi.[197] Başlangıç noktası yerel bir girişim olan İzmir Yetimhanesi 1870 yılında kuruldu, yönetim en başta otuz yetimin barındırılmasını sağladı, çalıştığı 53 sene boyunca binasında barındırdığı toplam yetim sayısının bini geçtiği tahmin ediliyor.[198] Cinsiyetlerine göre yetimler genel eğitimle ilgili dersleri alıyorlar ve kurumun

---

195 *Kanonismos tis en Peran Filoptohu Adelfotitos ton Kirion: Esoterikes Diataksis* [Pera Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti'nin Nizamnamesi: Dâhili İşleyiş], İstanbul 1910.

196 A. I. Atinogenis, "To Ellinikon Orfanotrofion Smirnis" [İzmir Rum Yetimhanesi], *Mikrasiatika Hronika*, c. 3 (1940), 142-161. Ayrıca bkz. Hristu Solomonidi, *İ pedia sti Smirni*, Atina 1961, 281-285.

197 "Ellinikon Orfanotrofion" [Rum Yetimhanesi], *Nea Smirni*, 5 Kasım 1883. Yetimhane açma kararı 1859'da, Aya Haralambos hastanesinin açılmasından yaklaşık 12 sene sonra, alındı. (Bkz. *Vizantis*, 3 Temmuz 1859). Ancak yeterli finansal desteğin bulunamaması gecikmeye sebep oldu. Yetimhane sonunda Şubat 1870'da açılabildi. (Bkz. *Amaltia*, 13 Şubat 1870). Genel bir bakış için bkz. Atinogenis, "To Ellinikon Orfanotrofion".

198 *Age*, 147.

atölyelerinde iş yetenekleri kazanıyorlardı: kızlar için terzilik, çorapçılık, aşçılık ve erkekler için kunduracılık, terzilik, marangozluk ve tesviyecilik.[199]

İstanbul'daki Millî Hayırsever Kurumlar'ın yetimhanesi de tam olarak aynı yönde ilerliyordu, tek farklılık gözetim altındaki yetimlerin hepsinin erkek olmasıydı. 1863'te çalışmaya başlayan ve 1903'te Büyükada'ya taşınan bu binada, küçük yaşlardan itibaren geçim vasıtası olacak işlerde eğitilen 100-150 kadar yetim yaşıyordu. Hayatlarını günü gününe düzenleyen bir programı dakikası dakikasına takip eden yetimler, yaşlarına ve kurıma karşı olan sorumluluklarına göre kategorilere ayrılmışlardı. Kunduracılık, terzilik, marangozluk vb. konulardaki ilk eğitimlerinden sonra kurumun onlara tahsis ettiği atölyelerde zanaatlarını geliştirdiler. Eğitimin altıncı yılına kadar, kurum onların kazandıklarını tutuyor ve kendi gelirlerine ekliyordu. Daha sonra, eğer yetimhanede kalmaya devam ederlerse, yetimler gelirlerinin üçte birini hak ediyorlardı. On altı yaşlarını doldurduklarında kurumdan çıkarılıyorsa da, kurum mesleki iyileştirilmelerine dikkat etmeye devam ediyordu.[200] Yetimhanenin işlediği çalışma ahlâkı, yetimlerin kesin "ruhsal ve bedensel yıkımdan" kurtarılmaları için kaçınılmaz görülüyordu.

Dolayısıyla çalışma "ahlâklılaştırıyor", özgür çalışmanın giderek daha fazla önem kazandığı yeni bir çalışma ortamında özgür ve bağımsız bireyler yaratarak fakirliğin fenalıklarından "temizliyordu". Acaba bu durum fakirliğin yok edilmesi için bir strateji oluşturuyor muydu? Fakirlik maddenin tabiî düzeninin bir parçası olarak görüldüğü sürece bu ne mümkün ne de istenilir bir şey olarak görülüyordu. Fakirler, çalışmaları yoluyla ancak birbirinden bağımsız bireyler olarak durumlarını

---

199 *Age*, 145-146.

200 L. G. Kazanovas, "To En Prinkipo Etnikon Orfanotrofion" [Büyük Ada Millî Yetimhanesi], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaston*, 1905, 95-100; M. N. Triantinos, "İ tehniki ekpedefsis ton orfanotrofion" [Yetimhanelerde Teknik Eğitim], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton 1906*, 289-293; Triantinos, "Selis ek tu esoteriku viu ton orfanon en ton Ellinikon Orfanotrofio" [Rum Yetimhanesindeki yetimlerin hayatından kesitler], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton* 1907, 198-202; Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 311.

düzeltebilirler, ama bu durum illa fakirliğin yok edilmesini sağlamayacaktır. Batı Avrupa'daki benzer tartışmalara paralel şekilde, Osmanlı İmparatorluğu'nda fakirlikle meşgul olanlar onu sadece toplumsal eşitsizliğin bir göstergesi olarak görseler de, bu olgunun bütün toplumlarda görüldüğünü ve yok edilmesinin mümkün olmadığını da eklediler. Özellikle modern toplumlarda: "Kibir, kazanma aşkı ve hatta bireysel yeterlilik hislerinden beslenen kendini tamamlamaya yönelik eğilim, eşitsiz bir toplum yaratıyor ve gerçekten de bu eşitsizlik olmadan toplumun var olması da mümkün değildir."[201] Avrupa'da işçi hareketinin seslendirdiği toplumsal eşitlik talebi, söylendiği üzere toplumsal eşitsizlik toplumun doğal bir parçası olduğu için ve bu istek politik durumu ihlal edip adalet, din ve hak kurumlarına karşı geldiği için, makul görülmüyordu.[202]

Dilenciliğin Getirdikleri

Pek çok kişi tarafından desteklenen fakirliğin toplumsal bir sabit olduğu görüşü fakirlerin içinde bulundukları durumdan sorumlu olduklarının vurgulanmasına sebep oldu. Sadece dolaylı yoldan kabul edilen politik iktidarın sorumluluklarından ya da iş pazarından bağımsız olarak, fakirlerin durumlarını düzeltmekteki çaresizlikleri kendi hataları olarak görüldü.

Fakirliğin ahlâkî eksiklik kaynağı olarak tasvir edilmesinin en anlamlı örneği dilencilik ve dilenciliğin durumunda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen değişimdir. "Fakirin" ve fakirliğin eş anlamlısı olarak dilencilik de kişinin ahlâkî bozukluğunun ve üretim eksikliğinin başlıca örneği oldu. Daha önce de belirttiğim gibi, dilencilik Osmanlı şehirlerinde birdenbire ortaya çıkmadı, daha önceden de var olan bir şeydi. Müslüman ya da gayrimüslim inananlar onun sayesinde toplumun güçsüzlerine duydukları merhameti harekete geçirebiliyorlardı. 19. yüzyılın ortasından itibaren dilencilik üzerindeki görüşler ciddi ölçüde değişti,

---

201 "Voitite Allilus" [Birbirinize Yardım Edin], *Neologos* 22/3 Şubat 1875.

202 Vernardakis, *Peri Politelias*, 22. Ayrıca bkz. Kanner, "Afrones enantion fronimon ohlos enantion lau: O ellinikos tipos tis Konstantinupolis apenanti stin Kommuna tu Parisiu" [İhtiyatlılar Aptallara, Kalabalık Halka Karşı: Paris Komünü üzerine İstanbul'un Rum basınının yazdıkları], *Mnimon* 18 (1996), 187-205.

onun üzerindeki eski dinî tipteki görüşleri ortadan kaldırdı. Dilenciler, çalışma ahlâkının eksikliğini ve onları karakterize ettiği düşünülen toplumsal şeffaflığı yermek için kullanılan bir söylemin nesnesi haline geldiler. Bu durum, sadece dilencilerin sunduğu fakirlik görüntüsünün sebep olduğu rahatsızlıkla alâkalı değildir, aynı zamanda yeni bir toplumsal gündemin şekillendiğini de gösterir. Güçlü bir mecaz seviyesinde dilencilik kötü ahlâkın kaynağı ve bir dolandırıcılık olarak mahkûm edildi; o ana kadar hoş görülen ve dürüst olduğu kabul edilen dilenci de suçlu olarak düşünülmeye başlandı.

Bu durum, bu olgu etrafında Yunanistan ve Mısır gibi bazı ülkelerde dilenciliğin suç olarak tanımlanmasına giden daha geniş bir görüş kaymasını gözler önüne seriyor.[203] Osmanlı Devleti'nde 1890'lara kadar, devletin sistematik ve sürekli sokakları dilencilerden "temizleme" politikalarıyla müdahalesi yokken, dilencilik büyük şehirlerde yaygın olarak kabul edilen bir şeydi. O zamandan itibaren ve özellikle Jön Türk döneminde, dilencilik ve "serserilik" ceza gerektiren suçlar olarak görüldü. Bu değişim, dilencilerin sayısındaki ciddi artışa karşı duyulan endişeyle olduğu kadar, Osmanlı Devleti'nin gönülsüzce de olsa attığı suç olarak sayma adımlarıyla da bağlantılıdır. 1896'da Darülaceze'nin kurulması, dilenciliğin engellenmesi için getirilen düzenlemelerin faaliyete geçmesi ile bağlantılıydı; bu düzenlemeler çalışmaya güç yetirebilecek bütün dilencilerin doğum yerlerine gönderilmesini ve yerel yönetimlerin iş sağla-

---

203 Maria Korasidu, *İ Atlı ton Atinon ke i Terapeftes tous: Ftohia ke filantropia stin elliniki protevusa ton 19o cona* [Atinalıların ve Doktorlarının Zor Durumu: 19. yüzyılda Yunan başkentinde fakirlik ve hayırseverlik], IAEN, Atina 1995, 28-29; Karasidu, "İ Filantropi milun ya tus ftohus" [Hayırseverler Fakirler hakkında konuşuyor], *Ta Istorika* 17 (1992) 308-404; Mihalis Mavris, "To sistima aponomis pinikis dikeosinis" [Cezai Adalet Sistemi], *Ta İstorika* 26 (1997), 53-76. Pire'de dilencilik için bkz. Yannis Yannisiotis, *İ kinoniki istoria tu Pirea: İ sinkrotisi tis astikis taksis, 1860-1910* [Pire'nin Toplumsal Tarihi: Burjuvanın Oluşumu], Nefeli, Atina 2006, 279-297. Mısır hakkında bkz. Mine Ener, *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence, 1800-1952,* SUNY Press 2003, 26-37, 62-69; Ener, "Prohibitions on Begging and Loiterin in Nineteenth Century Egypt", *Die Welt des Islam* 39 (1999), 319-339.

makla sorumlu olmasını öngörüyordu.[204] Dahası aynı dönemde ilk defa, işsizlikleri ve sabit bir ikamete sahip olmamalarıyla bağlantılı şekilde suç olarak tanımlanan "serseriliğin" kontrolüyle alâkalı ceza kanunları uygulamaya konuldu. Yaygın bir görüşe göre, bu özellikler kolaylıkla dilencileri de kapsayacak şekilde genişletilebilirdi. Bu hukukî yönelim 1909'da Jön Türk rejiminin "serseriler ve şüpheli şahıslar" ile ilgili kanunlar çıkarmasıyla desteklendi ve böylece kentlerdeki toplumsal düzenin korunmasına ve gözetlenmesine özel önem verilerek polisin rolü güçlendirildi. Bu kanun, "serserileri" üç kategoriye ayırıyordu: Birincide "üretmeden tüketen sürekli işsizler", ikincide devletin koruması gereken "geçici işsizler", üçüncüde ise sıkı bir gözetleme ve ceza uygulamasını gerektiren tehlikeli "doğaları itibariyle serseriler" bulunuyordu.[205] Bu kanunların belirlediği serserileri/dilencileri kontrol isteği, daha önceden de var olan bir olgu karşısında politik gücün sertleşmesinin göstergesidir. Bu değişim, üst sınıflarla ve onların demografik genişlemesiyle bağlantılı olarak, kentsel alandaki suçlarla bastırma yoluyla mücadele üzerinde temellendirilerek meşrulaştırıldı. Ancak bu durum, bir meşgale olarak dilenciliğin ve onu karakterize eden başıboş hayatın loncalar seviyesinde tanımlandığı ve dilencilerin de vergi vermeyen bir grup olarak kabul edildiği daha evvelki durumla çatışma halindeydi.[206]

Osmanlı Devleti'nin yaklaşımının sertleşmesi, 19. yüzyılın ikinci yarısında dilencilik meselesi üzerine yapılan uzun bir tartışmayı takip eder. Devletin en sonunda, bu tartışmanın göz önüne koyduğu dilencilik üzerindeki genel kınamayı düzenlediğini iddia etmek riskli olacaktır. Jön Türk dönemi, devletin dilenciliğe bakışındaki büyük değişimi daha iyi açıklayabilecek, devletin merkezîleştirici karakterinin yardımının sağladığı katkı, kentsel alanın kontrolüne duyulan ihtiyaç ve dönemi karakte-

---

204 Özbek, *The Politics of Welfare*, 54-56.

205 Bkz. Ferdan Ergut, "Policing the Poor in Late Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies* 38 (2002), 151.

206 Bkz. Karpat, *Ottoman Population*, 202; Dimitriadis, *İ Tessaloniki tis parakmis*, 45-46. Selanik'te dilencilerin varlığı hissedilirdi, çünkü dilencilik bir hayatta kalma biçimiydi. Ancak kadılar serseri dilencileri bir grup olarak tanıyor ve şehirden uzaklaştırılmaları için herhangi bir adım atmadan varlıklarına katlanıyorlardı. Bkz. Ginio, "Living in the Margins", 171-172.

rize eden politik gerginlik durumu gibi kendine has özelliklere sahiptir. Tersine, önden gelen bu tartışma, eğitimli toplumun bu olgu üzerindeki görüşündeki genel kaymayı göstermesi açısından öneme sahiptir. Dilenciliğin hor görülme biçimlerindeki çeşitlilik, her ne kadar denge açık biçimde ikincisi yönünde bozulmuşsa da, eski ve yeni görüşler arasındaki gerginliği gösteriyor. Dilenciliğin uzun süredir var olduğunun kabul edilmesi artık hor görülmemesi için bir mazeret değildi. Her halükarda, bu tartışma, sorunu dilencilik ve fakirliğin birbirine bağlandığı Osmanlı kentsel alanının modern sosyal ve ekonomik çevresi içerisine yerleştirdi. Dilenciliğe kaçış, ileri derece endüstrileşme ve şehirleşme ile büyük gelir farklılıklarına sahip ülkelerde, kentsel nüfusun büyük gruplarının aşırı fakirliğinin sonucu olarak sınırlı durumlarda haklı görüldü.

> "Dilencilik, mekanik endüstrinin yüksek büyümeyi destekleyebildiği Avrupa ülkelerini ve toprak sahipliğinin sınırsız biçimde bölünmüş olduğu ülkeleri özellikle rahatsız ediyor. [...] Dilencilik çok eski bir hastalıktır, fakirliğin yükselişi de pek çok kişiye yayılmasından doğmuş toplumsal bir çürümedir. Pek çok vatandaş bu fakirlik sebebiyle kendilerinin birincil ihtiyaçlarını karşılayamıyor ve toplumsal yardıma bel bağlıyor, bu korkunç durum [...], Fransa'da Paupérisme (aşırı fakirlik) olarak adlandırılıyor. Bu kelime yeni, ancak anlamı eskidir [...]. [Bugün] korkunç aşırı fakirlik canavarı karmaşa ve refahın varlığı dolayısıyla daha çok ahlâkî bir hastalıktır ve böyle olduklarından işçilerin zihinlerinde bir yere sahiptir, bu işçiler gördükleri sürekli zenginlik üretimi karşısında şaşkınlığa uğrar ve bunu kendi çıplaklıklarıyla karşılaştırırlar [...]. Bu işsiz dilencilerin yüzyıl ortasının karmaşasındaki varlıkları anlamına gelse de, bu durum aşırı fakirliğin, refahın orta sınıflara dağılımını sağlayan maaşlı çalışmayla eş anlamlı olduğu anlamına gelmez."[207]

Yukarıdaki yaklaşım, dilenciliğin hor görülmesinin zenginliğin eşitsiz dağılımının eleştirilmesi içerisinde de yer alabildiğini göstermesi açısından ilginçtir. Ancak, genelde, dilencilikle ilgili tartışma, direkt olarak çalışma ahlâkı ile yapılan karşılaştırmalara dayanıyordu; dilencilerin sakatlıkları da artık hoş görülmeyi hak etmeleri için yeterli görülmüyordu. Örnek olarak dilenciler loncasını öne süren Skarlatos Vizantos, dilenci-

207 "İ Epetia", *Neologos* 8/20 Kasım 1874, 27/9 Aralık 1874.

lerin esnaf gibi olduklarını, kurallara, ustalara, bir kâhyaya ve kiliselerde dilenme yerlerini dağıtan bir ustabaşına bile sahip olduklarını söylüyor. Vizantios dilencileri "gerçekten sefil olanlardan" açık biçimde ayırıyordu ve okuyucularını "dilenci yuvalarını" görmek üzere Fener'e ya da İskordalya'ya gitmeye ve dilencilerin "diğer fakirlerden, gerçekten sefil olanlardan hiçbiri neşelenemiyorken, şarkı söylediklerini, güldüklerini, dalga geçtiklerini, tartıştıklarını, neşeyle içtiklerini" görmeye teşvik ediyordu.[208] Paspatis de, "fakir erkek ve kadınlar" olarak adlandırdığı İstanbul'un dilenciler loncasından bahsederken bunu belirtiyor ve dilenciler için tatil günü olan Pazartesi haricinde haftanın bütün günlerindeki programlarını ayarlayan tipik hiyerarşiyi anlatıyordu. Aynı zamanda, dilenciliğin sadece loncanın dilencileri tarafından yapılmadığını, pek çok fakirin buna üye olmadıklarını söylüyordu ve ona göre her yaz Sakız adasındaki Volisso kasabasından profesyonel dilenciler "Türkiye'deki fazla nüfuslu şehirleri zararlı çekirgeler gibi vuruyorlardı."[209] Doğal olarak Paspatis "gerçekten sefil olanlar" ile dilenciler arasındaki ayrımı belirtmeyi de unutmuyordu.

Bu yönelim 1860'tan sonra sistematikleştirildi, dilencilik ve dilencilerle ilgili olaylar basını sıklıkla meşgul etmeye başladı.[210] Dilencilik, gerçekten özürlü olanlar için bir çıkış olarak kabul edilebiliyordu, ancak "eğitimsizlik" ya da "ahlâkî çöküntü" sebebiyle "çalışmaya elverişli olmayan" ve "cezaya" karşı çıkıp toplumun sırtından geçinen kişiler için

---

208 Vizantios, *Konstantinupolis*, 423.

209 Paspatis, *İpomnima*, 257. Başka bir tahmine göre, Volissos'un alçak coğrafyası adanın tembel sakinlerini küçük toprak sahipleri olmalarına rağmen dilencilik yapan insanlar haline sokuyordu. Bkz. Konstantinos Kanellakis, *Hiaka Analekta: İti sillogi iton, etimon, parimion asmaton* [Sakız Adası Notları: Ahlâk, gelenek, atasözü ve şarkılar], Sakız 1890, 501.

210 Basını meşgul eden karakteristik dilenci örneği, Pera'nın "düzgün sakinlerini" taciz eden ve kendisine ve kızına yardım etmelerini isteyen, ancak yardım alamayınca onlara hakaret eden Triesteli bir kadındı. Yoldan geçen birisinin hırsızlıkla suçlaması sonucu tutuklanması sırasında, polis 500 lirayı geçen bir meblağ bulmuştu. Bu meblağ Avusturya konsolosluğu tarafından alınmış ve kadının geldiği yer olan Trieste'de bir bankaya kızı adına yatırılmıştı. Bkz. *Neologos*, 18 Mayıs 1890.

değil.[211] Bu açıdan dilencilik toplumsal bir meydan okumaya dönüştü ve toplumsal söylemde böyle ele alındı. Miltiadis Hurmuzis tekrar tekrar dilenciliği vatandaşları kandırma aracı olarak lanetleyen yazılar yazıyordu. Toplumun bakmakla yükümlü olduğu pek çok çalışamayacak kişi olduğunu kabul etse de, özellikle de Rumlar söz konusu olduğunda dilencilerin çoğunun çalışmaya tamamen elverişli oldukları halde kendilerini sakat gibi gösterdiklerini savunuyordu. Onların şehirden atılmasını ya da ibret olsun diye dövülerek cezalandırılmalarını istiyordu.[212] Yoannis Stamatiadis, dilencilerin tapınağın dışarısında toplanmalarına izin veren kiliselerin yönetimlerine açıkça seslenerek, bunların insanları kandırdıklarını, çünkü fakirleri temsil ederek gerçekten ihtiyaç halinde olanları hayırseverliğin ürünlerinden mahrum ettiklerini vurguladı.[213] Başka bir durumda, birisi dilenciler loncasına bağlı olmadıkları halde, yoldan geçenleri yardım için sıkıştıran dilencileri eleştiriyor ve dilenciliği hırsızlıktan sonra devletin başındaki en büyük ikinci bela olarak gösteriyordu.[214] Leonidas Limarakis fakirliği açıkça dilencilikle tanımlıyor ve birincisinin ikincisine çıkan bir yol oluşturduğunu düşünüyordu.[215]

Yani, "fakirin" abartılı bir versiyonunun meydana çıktığı ve "muhtaçtan" tamamen ayrıldığı bir noktada bulunuyoruz. Eğer fakirlik devletin fakirlere eğitim –ya da geçim kaynakları– sunarak halletmesi gereken toplumsal bir mesele oluşturuyorsa, dilencilik ortadan kaldırılmak zorundaydı. İstanbul'un *Tahidromos* (Postacı) gazetesi fakirliğin "toplumsal belasını" dilenciliğin "toplumsal cüzzamından" ayırarak, Osmanlı hükümetinin sakat dilencilerin sokaklardan çıkarılarak fakir evlerine sokulmaları için aldığı önlemleri övüyordu. Dilenciliğin ortadan kaldırılmasının ise ancak inananlar dilencilere yardım etmeyi bırakırlarsa gerçekleşeceğini savunuyordu. Gazeteye göre dilenciliğin, "hayırsever görüşlerden bağımsız olduğu düşünülüyordu" ve dahası dilencilik "hayırseverliğin prensiplerine aykırıydı", çünkü hayırseverlik faaliyeti mater-

---

211 "Voitite Allilus" [Birbirinize Yardım Edin], *Neologos*, 20/1 Şubat 1875.

212 "Peri Epetias" [Dilencilik Hakkında], *Neologos* 29/9 Şubat 1875.

213 *Praktika tis en Stavrodromiu Filoptohu Adelfotitos ton Kirion* [Beyoğlu Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti Tutanakları], 1872.

214 "Sintehnia Epeton" [Dilenciler Loncası], Neologos 18/30 Mart 1877.

215 Limarakis, "I para tis arheis Atinei iper ton ptohon merimna", 95.

yal ve ahlâkî olarak iyileştirirken, dilenciliğin devam ettirilmesi "ahlâkı alçaltıyor, karakteri bozuyor, bütün endüstriyi çalışabilecek kişilerden mahrum bırakıyor ve etrafı işsiz, tembel ve toplum için tehlikeli insanlarla dolduruyordu."[216] Aynı şekilde, Osmanlıca *Sabah* gazetesi de işine gücüne giden insanların gözlerine sakatlıklarını sokarak onları rahatsız eden dilencilerin oluşturduğu kamusal görüntüyü defalarca şikâyet etmişti. Gazete, devletin bunlar üzerindeki hareketlerini dengelemek için fakir dilencilerin toplumsal düzene oluşturdukları tehditle paralel olarak dört kategoriye ayrılmalarını öneriyordu.[217]

Müslüman ve gayrimüslimlerin paylaştığı görülen bu değişimi öncelikli olarak karakterize eden bir şey varsa, gerçekten "muhtaç" olmayan kişilerin "muhtaçlık" iddiasında bulunmalarına yapılan vurguydu. Ancak neden dilencilik protestolara sebep oluyordu? Dilenci bir anlamda zamanını sistematik olarak kiliselerin, camilerin, dükkânların ve pazarların dışında ya da şehrin sokaklarında dolaşarak geçiriyordu. Sadakayla yaşıyordu, ancak bu bölgelerde bulunması merhamet gösterilebilmesi için vazgeçilmezdi;[218] loncasının kendisine belirlediği yerler arasında bir sefer tarifesi takip ediyor, özellikle kiliseye gidiyor, lonca organizasyonunun bütün adetlerine uyuyordu. Eleştirenlerin nefretini celp eden şey dilencilik pratiğinin "muhtaçlara" sağladığı örnekti. Bir açıdan dilenciler yardıma ihtiyacı olan dürüst fakir simgesini kullanıyorlardı: yardımseverleri kandırmak için paçavralara bürünüyor ve yanlış sakatlıklar gösteriyorlardı. Bu, ahlâkî fazilet olarak gösterilen toplumsal şeffaflığa bir saldırıydı; teolojik bir başlangıç noktası olan olgu yeni koşullarda şekil değiştiriyordu. Başka bir açıdan ise, dilenciliğin bir çalışma durumu olduğu kabul edilmiyordu, tam tersi olarak algılanıyordu. Dilencilik, çalışmayı

---

216 "İ Epetia" [Dilencilik], *Tahidromos*, 13 Ağustos 1898.

217 Özbek, *The Politics of Welfare*, 45-52.

218 Örneğin, dilencilerin evde ağırlanmasının büyük bir eğitici değeri olduğu düşünülüyordu. "Kapıya vurulduğunu duyan iyi anne onu açar ve dilenciyi eve davet eder, ocaktaki ateşi yakar, ona yeni kıyafetler giydirir ve aç dilenciye olduğu gibi çocuklarının eline de ekmek verir [...] Sadece annelerinin zavallı dilenciye gösterdiği sempatiyi değil, dilencinin özen gösterilen birisi haline geldiğini gören bu günahsız varlıkların ruhlarında oluşan o hisler!" *Evrıdiki*, 18 Ağustos 1871, 188.

istemeyenler ve devletten ya da başka kaynaklardan elde edilebilecek bir geliri garantiye alabilmek için bu pratikte geçerli ve zor olmayan bir araç bulanlar için ideal olarak tanımlanıyordu. Dahası, dilencilik dilencilerin üretimsel meşgale ihtimallerini de yok ediyordu.

Bu dönemde pek çok kişinin de öne sürdüğü gibi, çalışma lonca sisteminden ve bunların toplumun belli kesimlerine sağladığı imtiyazlardan kurtarıldığında bu durum özellikle geçerli oluyordu. Liberal teoriye uygun olarak her şeyin ulaşılabildiği serbest bir çalışma pazarının oluşturulmasıyla, çalışmak istemeyenler her türlü numaradan mahrum kaldılar. Bu serbestiyet çalışmanın herkesin ulaşabildiği ya da en azından ulaşabiliyor olması gerektiği, bir yaratım kaynağı olarak yararcı biçimde tanımlanmasını öne geçirdi ve serbest rekabet ve serbest ticaretin takdimiyle yürürlüğe sokuldu.[219] Örneğin Sakız adasında bir fukarahanenin kurulmasını eleştiren *Neologos* gazetesi, kurumun "işsizliğin toplanma merkezi" olmamasını, "fiziksel güçlerini tamamen yitirmemiş insanların atölyesi" olmasını diliyordu, "çünkü kör, sağır, topal ve çolak her birisinde olan gücü kullanarak hâlâ çalışabilirler".[220]

Sonuç olarak dilencilik artık dürüst çalışma durumunun dışında kalmayı isteyerek tercih edenler için bilinçli bir seçim olarak düşünülemezdi: dilenciler artık hayırseverleri kandıranlar ve gerçekten ihtiyacı olanları imkânlardan ayıranlar olarak görülüyorlardı. Başka bir deyişle, dilencilik "toplumun" kendisi için ürettiği simgeyi öne çıkarıyordu: kişisel sorumluluk ve çalışma gibi yaptıklarına yansıtılan bir şeffaflık ve bedenlerine yansıtılan değerler.

Fakirlik üzerindeki söylem fakiri, durumunu yeniden ürettiği ve durumundan onu kurtarabilecek yegâne araç olan çalışma ahlâkını geçersiz kıldığı ya da reddettiği derecede, toplumun bizatihi kendisinin zayıf halkası konumuna bir nesne olarak yerleştiriyordu. Sonuç olarak bu söylem, bir yandan fakirin bahtsız yaratık ve fakirliğin toplumsal mesele olarak, diğer yandan da fakirin kendi felaketinin sorumlusu ve fakirliğin ahlâkî eksikliklerin üretim alanı olarak çifte temsilini koruyordu. Bununla bera-

---

219 "Peri ergasias ipo igiinin ke kinonikin epopsin" [Sağlık ve Toplum Bakış Açısıyla Çalışma Hakkında], *Neologos* 9/21 Şubat 1876.

220 "Astika Zitimata" [Kentsel Meseleler], *Neologos* 26/9 Mart 1876.

ber, fakirlik üzerindeki söylem hayatın zorluklarıyla kendileri başa çıkacak fiziksel durumda olmayan ya da durumlarından çalışma yoluyla kurtulmaya çalışan "dürüst fakirlerle", başkalarının sırtından geçinmek için fakirliğe yapışan "sahtekâr" fakirler arasındaki farkı korumaya devam etti.

Fakirliğin bu söylemsel durumu, toplumsal ahlâkî sorumlulukların ve her bir bireyi ayrı ayrı ilgilendiren kişisel sorumlukların yan yana getirilmesine olanak sağlıyordu. Fakirlik eğitimli kişilerin kendileri, içinde yaşadıkları çevre ve maruz kaldıkları değişimler hakkında konuşmalarına fırsat sağladı; fakirliğin yayılması, toplumsal birliktelik seviyesindeki sonuçları ancak çalışma değerlerinin ve fakirliğin tam karşısına yerleştirilen kişisel sorumluluğun toplumsal olarak kabul edilmesiyle durdurulabilecek daha geniş çaplı bir tehlikenin yayılması olarak yorumlandı. Fakirler marjinal bir grup oluşturdu; toplumun geri kalan üyeleri fakirlerden kaynaklanan ahlâkî eksikliklerden kendilerini uzaklaştırmak zorunda kalırlarken, bir yandan da fakirler topluma entegre edilmek durumundaydılar. Bu çifte zorunluluğun önceliği bizi sadece toplumun etikleşmesi, sosyalleştirme vb. terimlerle bilinen yoğun toplumsal disiplin sürecine götürmez; bize aynı zamanda, pazarın toplumun bütün katmanlarına yayılmasının yarattığı gerginliği de gösterir. Martin Wiener, Britanya toplumunun piyasanın yayılması ve bu yayılmanın mekaniklerinin serbest bıraktığı pratikler karşısında hareketsiz ve korku içerisinde kaldığını anlatıyor. Tüketimi ve "tutkuların bozulmasını" ilgilendiren bu pratikler özgürlüğün yanlış kullanımına atfediliyor ve kişisel karakterin gelişimi bu duruma karşı güçlü bir panzehir olarak görülüyordu.[221] Başka bir deyişle, kapitalizmin gelişimi sonuçlarının onu oluşturduğu varsayılan temel gruplar tarafından kabul edilmesindeki bir soruna götürmüyor, tersine sıklıkla ruhsal bozukluklar ve korkular yaratıp toplumsal alanların kontrol edilmesi ihtiyacını keskinleştiriyordu. George Mosse tarafından belirtildiği gibi, 19. yüzyıl pek çok kişi tarafından toplumsal alanın olduğu kadar kişisel alanın da kontrolünün sistematikleştirilmesi ihtiyacını yoğunlaştıran bir gergin çağ (nervous age) olarak tanımlanıyordu ve yüzlerce yıldır

---

221 Martin Wiener, "Market Culture, Reckless Passion and the Victorian Reconstruction of Punishment", Thomas Haskell / Richard Teichgraeber (der.), *The Culture of the Market*, Cambridge University Press, 136-160.

değişimden uzak olan ahlâkta ve toplumsal davranışlarda bütüncül değişmeleri tetikliyordu. Modernliğe dair korkular, toplumun kontrolden tamamen uzak olan büyük bir kısmını ilgilendiren bir korkuya dönüştü; bu seviyedeki kontrol ihtiyacı sadece hükmedilen grupları değil, aynı zamanda baştaki egemen sınıfları da ilgilendiriyordu.[222] Bu gözlem, benim görüşüme göre, incelediğimiz durum için de kullanışlıdır. Değişimin kullanımı genelde toplumun ahlâkî durumu üzerinde sahip olabileceği sonuçların uzaklığına sıkı sıkıya bağlıdır. Gelişimin, ticaretin, Batı'nın aydınlarının vs. kabulü genelde aynı metinlerde bu kavramlar üzerindeki apaçık kuşkuyla beraber dile getirilir. Bu kuşku, toplumsal bağların sıkılığını kuvvetlendirecek bir değerler sistemine kaçışı gerektirir. Önceden de belirttiğimiz gibi, özellikle insanların "hastalıkları", onların kontrolü ile ilişkilendirilen ahlâkî eksiklikler şeklinde sunuluyordu, böyle göründüğü sürece fakirliğin kullanımı bu endişelerden bağımsız değildi.

222 George Mosse, "Nationalism and respectability: Normal and abnormal sexuality in the nineteenth Century", *Journal of Contemporary History* 2 (17) 1982, 221-246.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜKETİM VE MECAZÎ KULLANIMI: İMPARATORLUĞUN SON DÖNEMİNDE BİREYSELLİK, TOPLUMSAL DÜZEN VE HİYERARŞİ

Giriş

19. yüzyılın ortasında, insanlığın yürüdüğü yol hakkında herhangi bir şüphe bulunuyor gibi gözükmüyor.

> "19. yüzyıl her şeyin en iyisi olarak düşünülüyor: bilim, sanat, keşif, kültür. Toplumların hayatına eşlik eden yıldızlar gerçekten parlıyormuş gibi görünüyor, özgürlükler kanunlaştırılıyor, insanlar özgürleşiyor, ticaret güçleniyor, ilerleme ve aydınlanma yüzyılında alınan fikirler gerçek bir gelişme gösteriyor ve hak ettikleri büyük hayranlık uyandıran noktalara çıkıyorlar. Bu yükselişin sebep olduğu yıkıcı savaşlar, kişisel felaketler, felç olmuş toplumlar ve konulan çok ve ağır vergilerin mağdur ettikleri de fazla. Ancak gayret devam ediyor, çözülme daha güçlü bir sentezi getiriyor, ilerleme bıraktığı izleri siliyor ve bu dönemin belki yarısı tamamlanmışken daha istikrarlı ve daha büyük adımlar atılıyor."[1]

Vizantis gazetesi 1858 yılını karşılarken iyimserliğini böyle dile getiriyordu. İlerleme ve aydınlanma insanlığı hızlı adımlarla saadete götüren tarihsel bir hareket gibi görünüyordu. Ödenen bedeller (savaşlar, devrimler, toplumsal donukluklar) bu hareketin güçlenmesi için kaçınılmaz olarak görülüyordu. Ancak, bu görüşün hemen yanında, pek çok çağdaşı değişimin doğurduğu belirsizliğin altını çiziyordu. Aynı gazete başka bir fırsatta, Kırım Savaşı'ndan sonraki canlılık döneminden sonra bir

1 *Vizantis*, 31 Aralık 1857.

durgunluğun başladığını söylüyordu. Ticaretin ve istihdamın artışı gibi savaşın olumlu sonuçları zayıflamış ve yerlerini ekonomik ve toplumsal durgunluğa bırakmışlardı. Telgrafın ve demiryolunun yeni kullanılmaya başlanması, uzaklıkları yakınlaştırıyordu, ancak refah yaratmıyordu. Çalışma pazarı, yerli teknisyenlerin yerini alan "yeni gelişmelerden habersiz" "her millet ve her ırktan yabancıların" göçüyle birlikte tamir edilemez bir baskı oluşturdu.[2]

İyimserliğin belirsizlikle bu şekilde karışımı, dönemin söylemi içerisinde toplumsal bir alan oluşturdu ve toplumsal tartışmaların hepsine yayıldı. Bu belirsizlik büyük ölçüde yabancı bir çevrenin zihinsel ve deneysel yönetimine ve bu yönetimin toplumsal söylemde yeniden kurgulanmasına dayanıyordu. Buna katkıda bulunan değişimler, İmparatorluğun kentsel merkezlerindeki belli durumlar ve pratiklerle ilişkili olarak anlaşılır oldu. Bunlardan belli başlılarını bir önceki bölümde belirttik: Göç, fakirliğin yükselişi, suç pratiklerinde artış. 18. yüzyılın sonundan itibaren yoğun biçimde yayılan ve kentli nüfusun çoğunluğunun her şeyden önce para kullanarak ihtiyaçlarını karşılamasını ilgilendiren, tüketim alanıyla ilişkili değişimler de bunlardan daha az önemli belirtiler değildi. Tüketici pratiklerinin ortaya çıkışı, öncelikle kentsel alandaki toplumsal değişimleri takip eden bir eşitsizlikle tanımlandı. Yeni ekonomik hareketlerin gerektirdiği nakit gelirlerin yükselişi, sıklıkla farklılaşmış toplumsal tüketim şeklinde yansıtıldı. Ancak görüşümüzü tamamen bu meseleyle kısıtlamak yanlış olacaktır, çünkü farklılaşmış tüketim ile toplumsal katmanlaşmayı kendiliğinden birbirine bağlayan yetersiz ve mekanik bir teze düşmüş oluruz. Tersine, tüketimin toplumsal alana, daha önceden var olan toplumsal farklılıklarla direkt olarak ilişkili olmayan, tersine onların üretimine katkıda bulunan yeni ulaşım imkânlarını tam olarak nasıl ve ne gibi farklılıklarla yarattığını anlamamız gerekir. Tüketimin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kültürel kullanımı, tüketim pratikleri etrafındaki anlam üretimi, bu olgunun temel, ancak az çalışılmış bir tarafını oluşturuyor.[3]

---

2 *Age*, 25 Nisan 1858.

3 Haris Eksertzoglou, "The cultural uses of consumption. Negotiating class, gender, and nation in the urban Ottoman centers during the 19th century", *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003), 77-101.

Her ne kadar para dolaşımının hacmi devletin vergi ihtiyaçlarıyla belirleniyor olsa da, Osmanlı Devleti'nde, özellikle de Osmanlı şehirlerinde, ekonomik işlemler kanıtlandığı üzere 16. yüzyıldan itibaren paranın kullanımını gerektiriyordu.[4] Kent merkezlerinde, özellikle de İstanbul gibi büyük olanlarında, başta gıda olmak üzere diğer ürünlerin tüketimi, loncalardan gelen malların üretimi ve dolaşımını düzenleyen belli bir Osmanlı alanını oluşturan karşılıklı pratikler seviyesinde günlük işlemlerdi. Tersine, taşrada ve küçük kent merkezlerinde tüketim kısıtlı ve dönemsel karaktere sahipti ve seyrek zaman aralıklarıyla kurulan pazarlarda vuku buluyordu.[5] Osmanlı Devleti'nde tüketimin yayılması düz bir çizgi halinde olmadı, bir noktadan sonra ithal edilmiş ürünleri içine kattı. Donald Quataert'e göre, 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde tüketimin başlangıç zamanıydı, özellikle de tütün ve kahve söz konusu olduğunda. Bu ürünlerin Osmanlı pazarlarındaki yerleri, 18. yüzyılda Hindistan'dan yünlü ve ipekli kumaşların girişiyle hızlıca güçlendi, ancak bu tüketimin artmasından faydalanan Osmanlı endüstrisini olumsuz yönde etkilemedi. Bu gelişimin son aşaması, 19. yüzyılda görülen ve olumsuz etkilerini Osmanlı lonca tipi üretimine taşıyan ithalat patlamasıyla bağlantılı olacaktı.[6]

Bu kısa açıklama, Osmanlı İmparatorluğu'nda tüketimin takip ettiği yönü sistematik olarak anlayabilmemize yardım eder. Ancak, Avrupa'dan yapılan ithalatın başka sonuçları olduğunu da eklemek zorundayız. 19.

---

4 Spiros Asdrahas, "O ekhrimatismos stis agrotikes ikonomies: To elliniko paradigma, 15-19 e."[Tarımsal Ekonomilerde Parasallaşma: Yunan örneği, 15-19. yy.], *Praktika Sinedriu, O agrotikos kosmos ston meogeiako horo*, KNE/EIE, Atina 443-454.

5 Dimitris Anoyatis-Pele, "Shesis Dromu ke Horion sti Valkaniki Hersoniso ton 18o eona" [18. Yüzyılda Balkan Yarımadasında Yol ve Köy İlişkileri], *Ta İstorika* 4 (1985), 405-427; Anna Matteu, "İ katimerini agora ke i viosi tu ikonomiku" [Günlük yaşam ve ekonomi tecrübesi], Spiros Asdrahas (der.), *Elliniki İkonomiki İstoria 15-19. E.* [Yunan Ekonomik Tarihi, 15-19. yy.], *cilt 1*, Politistiko İdrima Omilu Pireos, Atina 2003, 526-529, 541-548.

6 Donald Quataert (der.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, SUNY Press 2000, 10-11. Ayrıca bkz. Traian Stoianovich, "Material foundations of preindustrial civilization in the Balkans", Stoianovich, *Between East and West: The Balkan and Mediterranean Worlds*, cilt I, Aristide D. Caratzas, New York 1995, 22-34.

yüzyılda, o âna kadar büyük değişimler göstermeyen kırsal nüfusun büyük bir kısmının yaşamlarını sağlayan kıtlık ekonomisinin hassas sınırları, Osmanlı tarımsal üretiminin ticarîleşmesinin, ihracata yönelimin ve bunu takip eden paranın dolaşımındaki artışın yayılmasıyla beraber sıkı bir teste tabi tutuldu. 19. yüzyılın başından itibaren parasallaşan bir ekonominin, ticaretin ve hizmet sektörünün yayılmasına dayanan güçlü alanları tedrici olarak yaratıldı.[7] Ancak bu durum temelde sahil bölgelerini ve oradaki kent merkezlerini ilgilendiriyordu; iç bölgelerin büyük kesimleri ise kenarda kaldı ve ekonomik açıdan öz-yeterliliğe dayanmaya devam etti.

19. yüzyılda kentsel merkezlerde para sahibi olanların yeni tüketim pratiklerinin şekillendiği anda temel ihtiyaçların kapsamı tükenmemişti, ancak toplumsal gösteriş arzusu ve kişisel isteklerin tatmin edilme imkânı gibi başka endişelerle bağlanmıştı. Tabii ki ne gösteriş ne de zevk 19. yüzyılda ortaya çıkan olgular değildi, özellikle de belli toplumsal çevrelerde: 18. yüzyılda Sultan'ın bahçesinde Osmanlı devlet adamlarının yarışı, lüks giyimin, değerli taşların ve alınması gerekli olmayan şeylerin gösterişine dayanıyordu, ancak bu durum çeyiz, miras ya da gaspın sonucuydu.[8] Batı ile alışverişin sistematikleşmesi, saray avlusu gibi yerlerde tüketim ürünlerinin artmasını sağladı ve Fenerlileri de içeren Osmanlı devlet adamları bu yolla saray avlusundaki sembolik yarışa lüks giyinerek katıldılar. Hıristiyan tüccar konuklar da, hemşerilerinin Batılı giyimle tanışmalarına, Batı Avrupa'da benimsedikleri, iş ya da evlilik için memleketlerine döndüklerinde de vazgeçmedikleri giyim tarzlarıyla kendilerince katkıda bulundular.[9]

---

7 Konu hakkında bkz. Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*, SUNY Press 1988, 93-105; Konstantinos Tsukalas, *Eksartisi ke anaparagogi: O kinonikos rolos ton ekpedeftikon mihanismon stin Ellada, 1830-1922* [Bağımlılık ve Yeniden Üretimi, Yunanistanda eğitimin toplumsal rolü, 1830-1922], Temelio, Atina 1977, 288-295, 303-312; Şerif Mardin, "Super westernization in urban life in the Ottoman Empire in the last quarter of the 19th century", P. Benedict / E. Tümurkettin / F. Mansur (der.), *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden 1974, 418.

8 Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of the Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, SUNY Press 2000, 99-100.

9 Konstantinos T. Dimaras, "To shima tu Diafotismu" [Aydınlanma Plam], K.

19. yüzyılda tüketim alanı birçok değişim geçirdi. Osmanlı devletinin kendisi de, tüketim alışkanlıklarının değişiminde bir seviyeye kadar hızlandırıcı rol oynadı. Osmanlı devletinin tebaasına ait oldukları dinî gruba bağlı olarak belli kıyafetleri, renkleri ve başlıkları dayattığı uzun süreli bir pratiğin tersine, 19. yüzyılda büyük bir değişim yaşandı. 1829'da II. Mahmut, devlet görevlilerini ayıran düzenlemeler gibi, bahsedilen kıyafet ayrımlarını kaldıran bir düzenleme yaptı.[10] Fas'tan gelen bir başlık olan fes, bütün kamu çalışanları için zorunlu hale geldi, dahası fesin kullanımı Osmanlı hükümetinin tebaası ile yeni ilişki biçimlerine yönelmesinin bir sembolü olarak daha geniş bir kabul gördü. Fesin kanunen dayatılması eski kanunlara nazaran muhtemelen daha başarılı olmuştu. 18. yüzyıla kadar kıyafet kanunu ihlalleriyle ilgili emirler sadece Bâb-ı Âli'nin istekleriyle değil, aynı zamanda bu kanunların dayatılmasındaki güçlüklerle de alâkalıydı. Bu nedenle 1829'daki düzenleme, sadece Osmanlı Devleti'nin daha geniş bir modernleşmeci değişiminin değil, dine dayalı farklı kıyafet dayatması uygulamalarının imkânsızlığının fark edilmesinin de bir sonucuydu. Dahası, Tanzimat reformlarının başlaması bu yönelimi güçlendirdi, çünkü gayrimüslimlerin hukukî eşitliği meselesi, kıyafetlerinin kontrolü ile ilgili herhangi bir adımı dışlıyordu. Osmanlı Devleti geçmişte değişik dinî cemaatlerin kıyafet renk ve çeşitleri üzerinde, bu farklılığı dayatmak ve ondan doğan hiyerarşik düzeni geçerli kılmak için kontrol sahibi olmak istiyorduysa da,[11] reformlardan sonra böyle bir şey gereksiz hale geldi. Hukukî eşitlik, özellikle orta ve üst toplumsal katmanlarda gözlemlenebilen giyimde benzerlik şartlarını oluşturdu.

Üstelik Avrupa ülkeleriyle yeni ticarî ilişkilerin getirdiği hızlandırıcı değişimler, üretim ve tüketim yapılarını direkt olarak etkiledi. Özellikle 1838 yılında Büyük Britanya ile ve devamında diğer Batılı devletlerle serbest ticaret anlaşmalarının yapılması, Osmanlı İmparatorluğu'nda tül

---

T. Dimaras, *Neoellinikos Diafotismos* [Neo-Helen Aydınlanması], Atina 1985, 33-36.

10 Donald Quataert, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997) 403-425.

11 Bkz. Nora Şeni, "Ville Ottomane et représentation du corps feminin", *Les Temps Modernes*, Temmuz-Ağustos 1984, 66-95.

timin yayılması için ortam oluşturdu.[12] Tabii ki, bu anlaşmalar güçlü bir konumdayken imzalanmamıştı; Osmanlı Devleti'nin Mısırlı Mehmet Ali Paşa ile kritik çatışmasında konumunu savunamamasının bir sonucu olarak Britanya'nın caydırıcı askeri gücünü kullanması karşılığında serbest ticaret dayatılmıştı. İthalâttaki gümrük vergilerindeki düşüşler, Avrupa ürünlerine İzmir, İstanbul, Beyrut, Selanik vb. büyük liman şehirlerinde ulaşımı yaygınlaştırdı. Şüphesiz İmparatorluk hükümeti ile Avrupa arasındaki ticarî ilişkiler, merkezî hükümetin isteklerinin aksine olarak, Osmanlı tarımsal üretiminin bazı kısımlarının çiftlikleşmesinin sonucu olarak Batı'ya özellikle tahıl ihracatının artmasıyla beraber 18. yüzyılda hissedilir biçimde güçlenmişti. Ancak bu durum temelde ihracata dayanıyordu ve ithalat ayağında çok düşük bir hissedilir değişim vardı. Tersine, 1838 anlaşmasından sonra, İmparatorluğun Avrupa'dan ithalatı kısa bir süre içerisinde ve hızlı bir şekilde arttı. Avrupa'dan giysi, ayakkabı, ev eşyası vb. ürünler daha büyük miktarlarda ithal edilmeye başlandı ve kul-

---

12 Osmanlı İmparatorluğu ve Britanya arasındaki 1838 tarihli anlaşma yeni bir ticarî durum üretti. Britanyalı tüccarların ticarî işlemlerini kolaylaştırmak adına ihracat ve ithalat vergilerinin yeniden düzenlenmesini (sırasıyla değerin %5 ve %9'uydu), tekellerin, taşıma izinlerinin ve iç gümrük vergilerinin kaldırılmasını öngörüyordu. Osmanlı'nın bu anlaşmayı imzalaması politik sebeplere, özellikle de Bab-ı Ali'nin tekellerin kaldırılmasının kendi bağımsızlığını ilan eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı zayıflatacağına inanmasına bağlanıyor. Şüphesiz Britanyalılar için anlaşmanın imzalanması hem stratejik çıkarlarına hem de benimsedikleri serbest ticaret prensibine hizmet ediyordu. Anlaşmanın sonuçları farklı şekillerde araştırıldı; pek çok tarihçi anlaşmanın Osmanlı endüstrisine yaptığı olumsuz etkiyi ve Osmanlı ekonomisinin Avrupa kapitalizmine bağlanmasını vurguladı. (Bkz. Oya Köymen, "The Advent and Consequences of Free Trade in the Ottoman Empire in the 19th Century", *Études Balkaniques* 2 (1971), 47-55. Salgar Kançal, "La conquête du marché interne Ottomane par le capitalisme industriel concurrentiel, 1838-1881", J.-L. Bacqué- Grammont / P. Dumont (der.), *Économie et Sociétés dans l'Empire Ottoman (fin du XVIIIe - début du XXe siècle)*, CNRS, Paris 1983, 355-410; Bülent Özdemir, Ottoman Reforms and Social Life: Reflections from Salonica, 1830-1850, Isis Press, İstanbul 2003, 97-112. Ancak başkaları 1838 anlaşmasının olumsuz sonuçlarına yapılan vurgunun abartılı olduğunu söylüyor: Bkz. Orhan Kurmuş, "The 1838 Treaty of commerce Re-examined", Bacqué-Grammont / Dummont, *Économie et Sociétés*, 411-418.

lanımları hızla görünür hale geldi. Serbest ticaretin girişi, yürürlükteki gümrük rejimi için ölümcül oldu ve bütün zanaat ve beslenme ürünlerini etkiledi. 1865'te Osmanlı Devleti, ekmek ve et dışındaki bütün ürünlerde gümrükleri kaldırdı ve böylece değerlerin serbest ticaretle beraber dalgalanmasını sağladı.[13]

Avrupa ürünlerinin girişi ve tüketimi söz konusu olduğunda, 1850'ler özellikle de İstanbul gibi ticarî merkezlerde bir dönüm noktasıydı. Théophile Gautier, 1850'lerin başında İstanbul'daki yürüyüşlerinde karşılaştığı Peralı ailelerin Avrupalı giyimlerinden etkilenmişti: "Gençler, Jill David gravürlerindeki gibi en son modaya uygun giyinmişler. Onları süslenmiş Parislilerden ancak daha üstün zevkleriyle ayırabilirsiniz. Modayı takip etmiyorlar, ona öncülük ediyorlar."[14] Tüketimin genişlemesi Fransız ve İngiliz askerlerinin uzun süre boyunca şehirde bulunması ve onları takip eden büyük sayıda ithalatın sonucu olarak, özellikle Kırım Savaşı sırasında hissedildi. Bu dönemde, hem tüketimde hem de ithalattan elde edilen gelirde bir yükselme gözlendi. Andreas Singros'un da dediği gibi: "Şişeler halinde İngiliz birası geldi ve tüketiciler tarafından yağmalandı ya da Belçika'dan yığınla çivi geldi derken abartı yapmıyorum. Ayakkabı parlatmak için gelen boyalar asıl değerinin iki katı gelir getirdi [...] Komik olan, büyük masraflı, kilden yapılmış İngiliz pipoları [...] genelde ne kadar verilebiliyorsa o kadar kazandırıyordu."[15] Singros, aynı zamanda, Avrupa başkentlerinde gördüğü rahatlıkların onu, şehirdeki Rum tüccarlar arasında bir Viyana arabasını ilk defa kullanarak şehre getirmeye ittiğini ekliyor.[16]

Her açıdan muhteşem olan Kırım Savaşı dönemi kentli toplulukların tüketim biçimlerindeki büyük çaplı değişimin genelleşmesinde geciken bir döneme işaret ediyordu.[17] Bir açıdan bu dönem sadece, Avrupa giyim

---

13 İlber Ortaylı, *O pio makris eonas tis aftokratorias* [İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı], Papazisis, Atina 2004, 356-357.

14 Teofilos Gotie, *Konstantinupoli*, Kastaniotis, Atina 1998, 91-92.

15 Andreas Singros, *Apomnimonevmata* [Hatıralar], Atina 1908, c. 1, 253-254.

16 *Age*, v. 2, 24-25.

17 Örneğin, Manastır'da 20. yüzyılın başında kentli aileler kıyafetleri ve ayakkabıları evde tamir etme pratiğine devam edip, isteklerinin çoğunu şehir pazarından karşıladılar. Bkz. Vasilis Gunaris, *Stis ohtes tu İdragora: İkogenia,*

tarzı seçeneğini kışkırtıcı bir gösteriş olarak daha rahat takip edebilen üst katmanları ilgilendiriyordu. Ahmet Cevdet Paşa'nın da dediği gibi, Kırım Savaşı sırasında İstanbul'a yerleşen Mısırlı üst sınıf ailelerin kıyafet seçimlerindeki Batı tipi lüks, Osmanlı sarayındaki pek çok kişiyi bu örneği takviye etmeye itti ve bunun bir sonucu olarak halk katmanlarında kızgınlığa sebep oldu.[18] Kentli sınıfların ve bürokratların Batı tipi kıyafetler giymesi ve geri kalan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin "geleneksel" kıyafetleri kullanmaya devam etmesiyle, iki grup arasındaki kıyafet ayrımcılığının genelleştiği savunulabilir. "Alaturka" kıyafetler "alafranga" kıyafetlerle ilişkilerinde anlam kazandılar. Bu ikilik, özellikle kentsel merkezlerde Avrupalı kıyafetin ve bunun sahip olduğu pazar payının şekillendirdiği dinamiğin üzerine kuruldu. Özellikle buralarda, kıyafet seçimlerinin değişen sınırlarının oluşturduğu kendine has bir çatışmanın görünür olduğundan bahsedilebilir. Kentli-Avrupaî ve taşralı-yerel seçimler yan yana var oldular ve gittikçe yakınlaşmalarına rağmen birbirleriyle her geçen gün daha yoğun biçimde çatıştılar.

Avrupaî üniformaların yaygınlaşması, sistematik olarak reklamlarının yapılmasından bağımsız değildi. İşin bu boyutunu, yazılı basındaki reklamlarla artarak özendirilen diğer kategorilerdeki Avrupa ürünlerini de işin içine katarak vurgulamak mümkün. 1860'lardan itibaren basının hızlıca yayılması, gazetelerin son sayfalarının reklamlara ayrılmasının da gösterdiği üzere kıyafetlerden ilaçlara ve firmalara kadar bir dizi ürünün reklamının yapılmasını kolaylaştırdı. Tüketimin yayılmasının hangi iş kolları vasıtasıyla yapıldığını bilmiyoruz; ithal edilen ürünler büyük ticarî limanlarda alınıyor ve oradan değişik yönlere dağıtılıyorlardı. Ancak bu ürünlerin büyük kısmının büyük kent merkezlerinde tüketildiğini ve bu tüketime bir noktadan sonra, daha geniş halk topluluklarının katıldığını öne sürebiliriz.

Kıyafetlerdeki çeşitlilik Avrupalı ziyaretçileri etkiliyordu, ancak onların gözleri daha çok Avrupaî kıyafetlere ve bunlar arasındaki çeşitliliğe

---

ikonomia ke astiki kinonia sto Monastiri 1897-1911 [İdragora'nın Kıyılarında: Manastır'da aile, ekonomi ve kentsel toplum, 1897-1911], Stahi, Atina 2000, 158-162.

18 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir* 13-20, Ankara 1960, Mardin "Super westernization"dan alıntı, 417.

yoğunlaşıyordu. Kırım Savaşı sırasında İzmir hakkındaki raporunda, Britanyalı görevli George Rolleston, şehrin üst sınıf Osmanlıların kafalarına fes takılı bir Avrupaî giyimi benimsediklerini, ancak Müslüman alt tabakaların sarık takmaya devam edip dizin altından bağlanan şalvarlar giyerek geleneksel kıyafetlerini koruduklarını söylüyordu. İzmir'deki Rumların alt ve üst sınıfları arasındaki kıyafet farklılıklarından bahsederken de aşağı yukarı aynı açıklamaları kullanıyordu.[19]

20. yüzyılın başında Manuel Gedeon, giyimdeki değişimleri loncalardaki çalışma biçiminin dağılmasının getirdiği sonuçlarla ilişkilendirerek özetledi. Gedeon, kıyafetteki değişimi (onun deyimiyle "yeniliği") Osmanlı Devleti'nin yeni politikası ve Osmanlı tebaası arasındaki ayrımların kaldırılmasıyla ilişkilendirdi. "1830'a kadar 'dar' ve 'Frenk işi' elbiseler reayaya, yani devletin sakinlerine yasaklanmıştı [...] o zamandan beri üniformada ve kafa örtüsünde yenilikler oldu. Merhum Skarlatos Vizantios yetmiş farklı kafa örtüsü sayıyor [...] 'eski' kalpak üretiminden binlerce kişi geçimini sağlıyordu. Bunlar yok oldu, her işçi ve zanaatkâr sınıfının kullandığı başlık çeşitleri ve şekilleri de yok oldu [...] bunlarla beraber onları üretenler de yok oldu [...]. Kafa örtüsü bütün kıyafetlerle birleştirildi. Entariyi, şakşırı, şalvarı ve pek çok vilayette hâlâ hâkimiyetini sürdüren yaka tipini unutmayın [...] Avrupalıların hiçbir zaman alt edemediği zanaatların ne kazandığını düşünmeyi size bırakıyorum."[20]

Bu görüş, I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden biraz önce yazılan Britanya raporunun anonim yazarı tarafından da onaylanıyor gibi görünüyor:

> "İstanbul'un sakinleri, şalvar ya da her yerde görülen fes gibi, doğulu detaylara sahip bir yarı Avrupaî kıyafeti benimsemiş durumdalar. Eski kıyafetler eski-kafalı Türkler ve taşradan gelenler arasında görülebiliyor [...]. Ancak köylülerin kıyafeti de geleneksel ve modern Avrupaî kıyafetlerin belirsiz bir birleşimine kayıyor [...]."[21]

---

19 George Rolleston, *Report on Smyrna*, Londra 1856, 21, 29.

20 "Gnomodotisis ti ikonomiki epitropia tu İeratiku Sinedriu ipovlitesia ipo M. Gedeon" [M.I. Gedeon tarafından sunulan Kutsal Meclis'in finansal korunması hakkında görüşler], *Eklisiastiki Alitia*, 15 Şubat 1914.

21 *A Handbook of Turkey in Europe*, Admiralty, War Staff Intelligence Division, Londra 1917, 122.

19. yüzyılda tüketimdeki değişimler, özellikle kentsel alanlardaki değişimlerle aynı anda oldu. Kentlere yapılan göç hareketi kent nüfuslarını yükseltti ve tüketime olan eğilimi artırdı. Artan sadece kent sakinlerinin sayısı değildi, artık daha fazla da tüketiyorlardı. Çalışma alanları yaşam alanlarından ayrıldı, Paspatis'in İstanbul'un mahalleleri hakkında savunduğu şekilde ayrılmamış olsa da. İhtiyaçlarının tamamını pazardan karşılayan ailelerin sayısı gittikçe arttı. Ticaretin ve hizmet sektörünün yaygınlaşması özellikle büyük limanlarda ve kent merkezlerinde, ekonominin parasallaşmasına dayanıyordu. Osmanlı parasına ya da alışverişte kabul edilen başka para birimlerine sahip olmak, yeni toplumsal sınıflandırmanın ve gelir farklılıklarının farklı tüketim biçimleri yarattığı bir sırada, bütün toplumsal grupların tüketime ulaşım imkânlarını yaygınlaştırdı. Kentsel sınıflar, yeni tüketim biçimi yoluyla, kişisel tatmin ve toplumsal itibar oluşturabildiler. Giyim, beslenme, ev tasarımı, boş zaman, gezi gibi yeni ihtiyaçlar, yeni talep alanları oluşturdu. Son olarak ve en azından diğerleri kadar önemli bir biçimde, tüketim o zamana kadar bilinmeyen bir şekilde bir zevk ve kimlik oluşturma kaynağı haline geldi. Moda, sıklıkla belirtildiği üzere, kentsel alana nüfuz eden kişisel zevk ve bireysel davranışlar oluşturarak alt tabakalar üzerinde de direkt etki sahibi oluyordu.

Bu alan direkt olarak Batı kaynaklı ekonomik ve kültürel etkilerle ilişkilidir; Batı ürünlerinin kitlesel olarak Osmanlı'ya girmesinin loncalarda organize edilmiş işlere bir tehdit oluşturduğu literatürde daha önceden not edildi.[22] Örneğin, yünlü kumaş girişinin artmasının, Osmanlı ev

---

22 Avrupa rekabetinin Osmanlı Devleti'ndeki loncalar üzerindeki olumsuz etkileri hem ithalat hem de ihracat ürünlerini ilgilendiriyordu. İkincisinin, örneğin Ambelaki ve Aya loncalarında olduğu gibi, üretimlerinin tamamını yaptıkları Avrupa pazarlarını kaybetmeleri sonucunda yok olma noktasına geldikleri biliniyor. (Bkz. Maria Stamatoyannopulu, "Eksagogiko emporio ke viotehniki ergasia kata to telos tu 18u eona: İ "sineterismi" stis noties ipories tu Kisavu" [18. yüzyılın sonunda ihracat ve zanaat çalışması: Kisavos'un güney eteklerindeki "kooperatifler"], *Elliniki Kinonia, Epetris tu Kentru Erevnis tis Akadimias Atinon* 1987, 143-155). Benzer şekilde yerel pazarlar için üretim yapan pek çok lonca Osmanlı Devleti'ne özellikle 19. yüzyılda girmeye başlayan Avrupa ürünlerinden olumsuz etkilendiler. Bu konu hakkında bkz. Orhan Kurmuş, "Some aspects of handicraft and industrial production in Ottoman

atölyelerinin ve bu alandaki endüstriyel üretimin çökmesinden sorumlu olduğu düşünülüyor. Şevket Pamuk, 1870'lerde pamuklu kumaş tüketiminin %80'inin başta Britanya olmak üzere ithal edilmiş ürünlerden oluştuğunu söylüyor. Dahası özellikle tüketim ürünlerini içeren ve sermaye gereçlerini dışlayan ithalatlardaki artış 1832-1911 yılları arasında yedi katına çıktı.[23] Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'da ulus devletlerin kuruluşu ile beraber önemli toprak kayıplarından sonra hissedilir derecede sınırlandığını belirtmeliyiz. Ancak 1838 serbest ticaret anlaşmasıyla beraber gelen ithalatın Osmanlı lonca üretimindeki kötü etkileri, endüstriyel üretimin toptan çöküşüne sebep olmadı. 1860'lardan itibaren talebin önemli bir kısmını karşılayan endüstriyel üretim yeniden düzenlendi. Kumaş, yiyecek, ayakkabı ve ev eşyası üretiminde hafif sanayinin kurulması pazara yönelik Osmanlı üretiminin imkânlarına bağlıydı ve İmparatorluğun sonuna kadar Avrupa rekabetine karşı ayakta kalmayı başardı.[24]

Bu ayakta kalmanın istatistikî kayıtları, özellikle İstanbul ve İzmir gibi Avrupa rekabetinin direkt sonuçlarını yaşayan şehirlerde ürünlerinin ve yeteneklerinin geçersiz hale gelmesini tecrübe eden zanaatkârların yaşadıklarından farklı bir hikâyedir. Lonca üyelerinin dile getirdiği şikâyetler arasında, ticaretin, taşımacılığın ve bankacılığın dinamikliğiyle karşılaştığımızdan Osmanlı ekonomisinin toptan bir krize girdiğinden kesinlikle söz edemeyecek olsak bile, üreticilerin kentsel alanlarda Osmanlı tüketiminin ithal Batılı tüketim modeline doğru yön değiştirmesiyle ilgili endişeleriyle karşılaşabiliyoruz. Yerel ürünler daha düşük fiyattaki ve daha kaliteli Avrupaî ürünlerle yarışabilecek seviyede değillerdi. Dahası,

---

Anatolia, 1800-1915", *Asian and African Studies* 15 (1981), 85-101; Halil İnalcık / Suraiya Faroqhi / Bruce McGowan / Donal Quataert / Şevket Pamuk, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, c. 2, Cambridge University Press 1994, 890-898. Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, Methuen, Londra 1993, 93-94; Ortayli, O pio makris conas, 355-358.

23 Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913*, Cambridge University Press 1987, 118.

24 Owen, *The Middle East, 91-95, 209-213;* İnalcik vd., *An Economic and Social History*, 898-928

yeniden düzenlenen ev içi üretim, Batı ile gitgide artan ilişkilerin ve yeni tüketim modelinin getirdiği sorunları karşılayabilecek seviyede değildi.

Yeni ilişkilerin sonuçları daha 1860'larda belli olmaya başladı. Aleksandros Paspatis, İstanbul'da terziler, abacılar, kunduracılar ve doğramacılar gibi pek çok mesleğin, bu rekabetin sonuçlarını direkt olarak yaşadıklarını belirtiyor ve pek çoğunun işlerini bırakmak zorunda kaldıklarını söylüyordu. Örneğin çuha kumaşlar, yerlerini Avrupaî kıyafetlere bıraktılar; abalardan hiçbiri yeni tekniklere uymuyorlardı ve Avrupaî kıyafetlerin girişiyle mağazalardaki yerlerini kaybettiler.[25] Etkilenen meslekler durumlarına rağmen genellikle pasif olsalar da, enerjik tepkiler verdikleri de görülüyordu. İzmir'de, Kasım 1867'de, "terzilikle yaşayan birçok insanın" ithal kumaşlar ve kıyafetlerle dolu iki depoyu kuşatıp tüccarlardan ya gitmelerini ya da siparişlerini yerli terzilere vermelerini istediklerini görüyoruz.[26] Bu "harekete" konsolosluklar karşılık verdiler, depolara boyutlarına bakılmaksızın korumalar gönderdiler, ancak bu ithalatın çalışma alanında sebep olduğu krizin boyutlarını gösteriyordu. Fakat özellikle liman bölgelerinde kurulu Osmanlı loncalarında, lonca düzenlemelerine bağlı olmayan madencilik ve demiryolları gibi sektörlerde ve Osmanlı İmparatorluğu'nda faaliyet gösteren Avrupalı şirketlerde pek çok kez bu durumun tam tersi görülüyordu.[27]

Avrupa'dan ithalatın toplumsal sonuçları, Osmanlı pazarını istilaya devam eden Batı ürünlerini ve Batı tipi tüketimi gölgede bırakmadı. Bu noktada bir paradoks bulunuyor: Yaygınlıklarına rağmen, yeni tüketim tipi toplumsal söylemde bir destekle karşılanmadı. Bir açıdan William Reddy'nin devrim öncesi ve sonrası Fransa'da kumaş ticaretinin düzen-

---

25 Aleksandros Paspatis, *İpomnima peri tu Grekiku Nosokomiu ton Epta Pirgon* [Yedikule Rum Hastanesi hakkında notlar], Atina 1862, 260.

26 *Amaltia*, 24 Kasım 1867.

27 Donal Quataert, *Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1914*, New York University Press, 1983. Ayrıca bkz. Vangelis Kechriotis, "The Greeks of Izmir at the end of the Empire. A non-Muslim ottoman community between autonomy and patriotism", yayınlanmamış doktora tezi, Leiden Üniversitesi 2005, 186. Jön Türk dönemi Osmanlı İmparatorluğu'ndaki grevler için bkz. Yavuz Selim Karakışla, "The 1908 strike wave in the Ottoman Empire", *The Turkish Studies Association Bulletin* 16 (1992), 155-177.

lenmesindeki değişiklikleri incelediği çalışmasındakine benzer sorularla uğraşıyoruz. Reddy, insanların yaşam biçimleriyle gittikçe daha uyumsuz hale gelen dil ve kurumsal geleneklere ne sebeple bağlı kalmayı sürdürdüklerini sorguluyordu.[28] Ona göre, bu boyut, yeninin getirdiği kafa karışıklığına bağlıydı, çünkü yeni olan bugüne kadar denenmemişti, tersine eskiye dayanan eylemsizlik deneyime dayanıyordu. Eskinin yerini yeninin alması her zaman bilinç seviyesinde de, yeniye dönüşümü kesin olarak meşrulaştıran pratikler seviyesinde de olmuyordu. Üstelik (toplumsal) bilinç yokluğunda başarılan bir değişimden söz ediyoruz. Ancak pratikleri bu kadar kolay bir şekilde bilinçten ayırabilir miyiz? Ya da, belki de yeniye karşı yaklaşımın, açıkça belirtmeden kabul etmenin, en nihayetinde denenmiş olması dolayısıyla eskiye verilen açık destekte olduğu gibi, eşit derecede kültürel bir aracıyla yapıldığını mı savunmalıyız? Belki de, yeni bir pratiğin üretimi, onu o âna kadar değersiz görülen bir tartışmanın ortasına koyacak yeni anlamlar yüklenmesini mi gerektiriyor? 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda tüketimi çalışırken karşı karşıya olduğumuz sorun işte budur.

İlgilendiğimiz durumda, yeni tüketim biçiminin eleştirilmesi, tüketimi bütünüyle ilgilendirmiyor, ancak "lüks" ve "lüks hayat" olarak adlandırılan, değişik anlamlı anahtar kelimeleri içine alan bir şeye yapılan saldırıyı içeriyor. Lüks, tüketimle eşlenmese de, her zaman onu içeriyor. Batı'da lüksün söylemsel ilişkilerinin kullanımı 19. yüzyıla özgün bir şey değildi. Aziz Augustinus ve Kilise Babalarından 18. yüzyıla kadar lüksün eleştirisi, bütün Hıristiyanların uymaya çalışmak durumunda oldukları mümin modelinin kişiliğinde bir zaman ötesi sapmayı temsil ettiği ölçüde hep ön plandaydı.[29] Bu yaklaşım, 18. yüzyılla beraber görünür şekilde geriye çekildi, ancak lüksün ahlâkî olarak kınanması ortadan kalkmadı. Bu dönemden itibaren, lüksün söylemsel şekli maddi çevrenin değişimi ve Avrupa toplumlarının maruz kaldığı dönüşümler üzerinde belirlendi;

---

28 William Reddy, "The structure of a cultural crisis. Thinking about cloth in France before and after the Revolution", Arjun Appadurai (der.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press 1990, 261-289.

29 John Sekora, *Luxury: The Concept in Western Thought, Eden to Smollett*, Baltimore 1977.

bu gelişim, terimin belirsizliğini de, mecazî kullanımının sınırlarını da genişletti.

Lüksün kullanımı genç Avrupa'nın toplumsal ve kültürel rekabetlerinde sistematik olarak görülebiliyordu. Örneğin, Britanya'da aristokrasi başka grupların politik güce erişim için yaptıkları baskılar karşısında, erkeklik sembolünü politik hegemonyanın koşulu olarak sundu ve aristokratlar kaliteyi ve giyimlerindeki karmaşık tasarımları lüks kategorisine karşı gelmek için kullandılar.[30] Batı'da israf ve ahlâkî sonuçları üzerinden yapılan lüks karşıtı şikâyetler, 17. yüzyıldan itibaren hem dinî hem de laik çevrelerde gayet sık görülebiliyordu. Örneğin Britanya'da, lüksün artışı, Hıristiyan geleneğinin tutumluluğundan bir uzaklaşma olarak görülüyordu;[31] bu kritik, problemi parasal alışverişle belirlenen bir toplumsal çevrede yeni bir ahlâk sorunu olarak gören aydınlanmacı düşünürler tarafından büyük ölçüde benimsendi. Dış görünüşe ve gerçek karakterin gizlenebileceği yollara karşı şüpheci yaklaşım, lüksün tanımı etrafında örgütlendi.[32] Ancak aynı dönemde, lüks üzerindeki söylemde meydana gelen israf vurgusu teolojik tartışmalardan uzaklaştı ve politik ekonomi alanının ilgisine girdi. 18. yüzyılda Fransa'da lüks eleştirisi basmakalıp bir referanstı. Üç sınıflı sistemin yarattığı ayrımcılıkları ortadan kaldıran ve tüketime ulaşım imkânı veren paranın dengeleyici işleyişi ile ilişkili korku ve kafa karışıklığı, dönemin eğitimli çevresini sürekli olarak meşgul etti. Zaten bu rahatsızlıklar, özellikle giyim ve bunun etrafında meydana gelen değişimlere yoğunlaşan tüketim devrimiyle ilişkiliydi.[33]

---

30 David Kuchta, "The making of the self-made man: Class, clothing and English masculinity, 1688-1832", V. De Grazia / E. Furlough (der.), *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*, University of California Press 1996, 54-78

31 Joyce Appleby, "Consumption in early modern social thought", John Brewer / Roy Porter (der.), *Consumption and the World of Goods*, Routledge, Londra 1994, 162-175.

32 E. J. Hundert, "The European Enlightenment and the History of the Self", Roy Porter (der.), *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, Routledge, Londra 1997, 74-75.

33 Sarah C. Maza, "Luxury, morality, and social change: Why there was no middle-class consciousness in pre-revolutionary France", *The Journal of Modern History* 69 (1997), 216-221; Colin Jones, "The great chain of buying: Medical

Bu durum, israfa verilen önemin de vurgulanmasını sağlıyor. Daniel Roche, lükse verilen tepkinin, haneler için gerekli ve gereksiz olan şeylerin toplumsal karmaşaya yol açmadan belli kıyafet kurallarının dayatılmasına yardım edecek şekilde minimum ihtiyaçlarla beraber belirlenmeye çalışıldığı, 18. yüzyıl Fransa'sının karakteristik özelliği olduğunu söylüyor. Henüz kıtlık ekonomisinden kurtulamamış bir toplumda tüketimin varlığı karşısındaki kafa karışıklığı, kaçınılmaz olarak dinî söylem tarafından seslendirilen toplumsal sorumluluk çıkmazını ortaya çıkardı. Toplumun tam olarak aynı şekilde yeniden üretilmesi ihtiyacı, zenginliğin dağıtımı, lüksün üst katmanlarla sınırlandırılması ve bu meseleye öncelik verilmesi, basit metodlarla çalışamayacağımız iki farklı lükse yaklaşım "ekolü" yaratan ve 19. yüzyıla kadar genişleyen bir tartışmanın başlangıç noktasını oluşturdu.[34]

Lüksün Batı Avrupa'da mecazî kullanımı 18. yüzyılın sonunda ve özellikle de 19. yüzyılda yoğunlaştı. Sanayileşme ve kentleşme ile beraber gelen toplumsal sıkıntılar, sıklıkla tüketim pratikleri üzerinden konuşuluyordu ve aynı anda bu pratikler toplumsal değişimi anlaşılabilir kılmak için uygun olarak kabul ediliyorlardı. Örneğin, Sarah Maza, 18. yüzyıl Fransa'sında tüketim devrimini temsil eden kıyafet tüketiminin Devrim Fransa'sının yaşadığı değişimin anlaşılmasında etkili olduğunu söylüyor.[35] Warren Breckman, Alman kentlilerin İmparatorluk döneminde tüketim ve tüketicilik üzerindeki belirsiz etkisini gösteriyor. Lüks yoluyla, kentsel sınıfların yeni birleşmiş ülkelerindeki toplumsal ve politik akışkanlıkla ilgili sıkıntıları, büyük satıcıların perakende ticaretinin getirdiği değişikliklerin yarattığı günlük tecrübelerini boyun eğme ve şüphe ile karşılayan daha geniş bir kitleye duyurulabiliyordu. Almanya'da tüketicilik, çalışmanın ve verimliliğin ihtiyaçlarına bağımlı bir çalışma etiğinin savunulmasıyla kontrol edilmeye çalışıldı.[36]

---

advertisement, the bourgeois public sphere and the origins of the French Revolution", *American Historical Review* 101 (1996), 13-40.

34 Daniel Roche, *A History of Everyday Things: The Birth of Consumption in France, 1600-1800*, Cambridge University Press 2000, 72-78.

35 Maza, *Luxury, morality, and social change*, 216.

36 Warren Breckman, "Disciplining consumption: The debate about luxury in Wilhelmine Germany, 1890-1914", *Journal of Social History* 24 (1991), 485-505.

Dolayısıyla, lüksün kullanımının Batılı toplumlarda yeni bir çerçevede tartışıldığını ve yeni anlamlar ve çağrışımlar kazandığını söyleyebiliriz. Lüksle ilgili söylem, kontrol edilmeye ve anlaşılmaya çalışılan bir çevre içerisinde, nesnesi olan tüketimi öneriyordu. "Lüks" teriminin yeni olmaması, sadece başka terimlerin kullanımını etkisiz kılmadı; aynı zamanda, yapılan eleştirilerin şeklini de daha anlaşılır kılarak bu etkisizliği güçlendirdi. Ancak bu terimin önemi, sadece lükse yapılan atıfların 19. yüzyılda eski kullanımlarına göre tamamen farklı bağlamlara yerleştirilmiş olması değildir. Bu atıfların, geniş çaplı değişimlerin kişilik ve toplumu ilgilendiren her bütüncül ikonda çatlaklara sebep olduğu bir dönemde güçlü bir ahlâkî temeli desteklediği ölçüde yeniden kullanabilecek hali hazırda var olan bir dil içerisinde yapılmış olması da önemlidir. Kurtuluş endişelerinden tamamen arınmış olan lüks söylemi kullanımları, değişen bir çevrede ortak sıkıntı ve beklentilerin seslendirilmesine imkân sağladı.

Bu iddiayı, Osmanlı ülkesinin değişen kent çevrelerinde en azından kentli sınıflarda yeni tüketim pratiklerinin oluşması ile ilişkilendirerek inceleyebileceğimize inanıyorum. Bu pratikler Batı Avrupa'dan yazılı basın, Osmanlı tebaasının Avrupa şehirlerine yaptıkları gezi tecrübeleri ve Doğu'ya sıklıkla giden ya da bu bölgede uzun süreler yaşayan Avrupalılar vasıtasıyla Osmanlı topraklarına girdi. Bu pratikler, kamusal söylemde tüketimin bireylere sağladığı özgürleşme ihtimalleri ile ilişkilendirilebilirdi. Tersine, her şeyden önce bireylere ve topluma karşı toplumsal bir tehlike çeşidi ile ilişkilendirildiler.

Osmanlı Devleti'nde "lüksün" eleştirisi, değişik yönlerde ilerlemeye başladığı 19. yüzyıla kadar biçimini koruyan dinî bir retorikle sıklıkla iç içeydi. Bu dönemdeki yeni tüketim pratikleri, lüksü toplumsal sürtüşmenin kaynağı ilan eden eğitimli kentsel kesim arasında pek çok farklı tepki doğurdu. Bu kesimin meydana getirdiği lüks hakkındaki söylem, yeni tüketim pratiklerini, topluma ve toplumun geçirdiği değişikliklere duyulan daha geniş bir ilgiyle beraber konumlandırdı. Bu görüşle beraber, değişen toplumu tüketim yoluyla anlamak isteyen belli bir kentsel görüş, bu yeni anlam üretimi alanında düzenlendi. Bu çevrede hareket eden ve konuşan bireysel aktörler için, kişinin döneminin sorunlarıyla ilgilenebileceği bir başlangıç noktası olarak bu ulaşılabilirlik, aynı zamanda hem üretici hem de sınırlandırıcıydı.

Lüks Nedir?

19. yüzyılda lüks hayatın toplumsal eleştirisine yapılan vurgunun, lüksün tanımının açıklığına tamamen zıt şekilde, üstü kapalı olması gariptir. Bu açıklık, bu dönemde lüksün ne olduğuna ilişkin değişik vurguların hareketlendirdiği karmaşık bir söylem alanıyla ilişkilidir. Buradaki sorun sadece kimin konuştuğu değil, aynı zamanda nasıl konuştuğudur. Lüks hakkındaki kilise söyleminin kaygıları, dünyevî terimlerle lükse karşı koymaya çalışan söylemlerin kaygılarından farklıydı; zaten dünyevî söylemler de tek tipli değildi. Ancak, bu çok biçimliliğe rağmen, lüks hakkındaki söylemler, sadece toplumsal retorik ve konularda değil, "apaçık ortadaki gerçek" üzerine temellenmiş bir güç biçimini anlaşılabilir kılmaktaki yeterliliği ile de ayrılan bir söylem seviyesini paylaşıyorlardı. Lüks, "ahlâkî durum" eğilimi içerisine yerleştirilmesinden dolayı kaçınılmaz olarak küçük şemalara sıkıştırılmış değişik çağrışımlar edindi. Bu sebeple, bu söylem alanından tekil olarak lüks hakkındaki söylem olarak bahsetmeyi tercih ediyorum. Benim görüşüme göre, bu alandan, "lüks hakkındaki söylemler" diye çoğul olarak bahsetmek tartışmayı takip edemememize sebep olacaktır.

İlgilendiğimiz dönemde lüks manevi ve dünyevî çevrelerde eşit biçimde yayılmasına rağmen, 19. yüzyılda lüksün tasvirinin, onu gösterişle ve dolayısıyla Hıristiyan toplumunun çözülmesiyle ilişkilendiren dinî bir temelden başladığını vurgulamalıyız. Kilise söyleminde lüks göz alıcı bir hayat gibi gösteriliyor ve inananları topluma karşı görevlerini yerine getirmekten alıkoyan, onları rezil eden ve bencilliklerini beslemesinden dolayı ruhlarını kurtarmaktan uzaklaştıran zamanın ötesinde değişmez bir ahlâkî çöküş olarak tanımlanıyordu. Lüksün eleştirisi de, inananların "bu fani dünyadaki" davranışlarının sınırlarını belirleyerek öldükten sonra kurtuluşlarıyla alâkalı olduğu ölçüde toplumsal ve uhrevî bozulmayı içeriyordu. Kilise söylemi, birey olma hissini tamamen bastırmasa da, bunu öldükten sonra kurtuluşa hizmet edecek belli sınavlara tabi tutuyordu. "Zenginler" uzak durulması gereken bir örnek olarak kullanılıyorlardı; çünkü lüks pratikleri onların egoizminin ve fakirlere karşı umursamazlıklarının, dolayısıyla da ruhlarını kurtaramayacaklarının kanıtıydı.[37] Tabii

37 Bkz. Megalu Vasiliu, *Pros tu plutuntas* [Zenginler Hakkında], Lihnos (Dizi: "İ sofia ton pateron"), Atina 2003.

ki dinî inanış, sıklıkla lüks gösteriş pratikleriyle ilişkilendirilen toplumsal yaşam gereklerinden ve toplumsal ilişkilerin yapılandırılmasının gerektirdiklerinden ayrılamaz. Örneğin, Bizans aristokrasisinin, ruhanî kişilere ya da Tanrı'ya lüks hediyeler vererek, ellerindeki malların Tanrı'nın lütfu olduğuna inandıklarını göstermek ve bu lütfu lüks hediyeleri sayesinde devam ettirmek istedikleri biliniyor.[38]

Osmanlı Devleti döneminde Ortodoks kilise liderleri, toplumsal yaşamın gerekliliklerini tamamen göz ardı etmeden lüks hayat olarak düşünülen şeye karşı güçlü bir kınamayı barındıran bu karmaşık yaklaşımı devam ettirdiler. Yani ahireti öne almaya devam ederken, bir yandan da topluluklarının toplumsal "bütünlüğünü" ilgilendiren pratikler hakkında yorumlarını eksik etmediler. Manuel Gedeon, 18. yüzyılın başında Kilise'nin Ortodoks halkını çeyiz, drahoma[39] ve kadınların süslenmesiyle ilişkili birer Patriklik ve Sinod aforozu ile "ödüllendirdiğinden" bahsediyor.[40] Bu pratikler, ahlâkî skandallara yol açan, tartışmalara ve kıskançlıklara sebep olarak ahlâkı sarsan para israfları olarak hüküm giymişlerdi. Bu iki pratik arasındaki ilişki ilginçtir: İlk doğan kızların yüksek çeyizleri, küçük kızların çeyizlerinin büyük ablalarına aktarılmasına sebep oluyordu, bu da Ortodoks toplumunda eşitsizlik ve düzensizliğe yol açarak, kadınların süslenmesinin yarattığı skandallara paralel sorunlara yol açıyordu. Gedeon, Yanyalıların, ilk doğan kızın, diğer kızların çeyiz haklarına girmeden daha değerli çeyiz alabileceği bir önlem aldıklarından bahsediyor.

---

38 Titos Papamastorakis, "The display of accumulated wealth in luxury icons: Gift-giving from the Byzantine aristocracy to god in the twelfth century", Maria Vaskali (der.), *Praktika Dietnus Simposiu "Vizantines İkones, Tehni, Tehniki ke Tehnologia"*, Panepistimiakes Ekdosis Kritis, 2002, 35-47.

39 Çeyiz ve trahoma, yani evlilik öncesi verilen hediye arasındaki fark için bkz. Nikolaos Pantazopulos, *Eklisia ke Dikeon is tin Hersonison tu Emu epi Turkokratias* [Türk Yönetimi altında Balkan Yarımadasında Kilise ve Hukuk], Selanik, 1960-1963, 727. Pantzapulos 1700 ile 1844 arasında trahomanın ortadan kaldırılmasını amaç edinen farklı Patriklerin önlemlerine rağmen, trahoma geleneksel bir hak olarak var olmaya devam etti.

40 Manuel Gedeon, "E kata tis politelias ke ton prikon etnike energie kata tus telefteus tessaras eonas" [Son dört yüzyılda lüks ve çeyiz karşıtı millî düzenlemeler], *Peridikon Elliniku Filologiku Sillogu Konstantinupoleos*, v. 21 (1887-1889), 49-55.

Ancak, kadınların süslenmesi ve eşit çeyizle ilgili önlemlerin toplumsal uyumu sağlamaya yönelik olduğu açıktır. Bu durumun fiziksel boyutu anlaşılabilir, ancak aynı anda hem yerel durumu hem de uhrevî durumu etkilemektedir. Benzer bir durum 1789'da Sırbistan ve Kozani metropolitinin genelgesinde de görülüyor. Kadınların dışarıda "para, inci, altın ve diğer süs eşyalarıyla süslenmeleri" konusunda, sadece yeni evlenen gelinlere düğünleri sırasında ve sonrasında sadece bir hafta boyunca izin veriliyordu, diğer kadınlara ise süslenmek tamamen yasaklanmıştı.[41] Kadın giyimi, taşıdığı lüks çağrışımları sebebiyle sosyal skandal kaynağı olarak gösteriliyordu.

Ancak, kıtlığın ve hayatı sürdürme ekonomisinin ürün pazarlarının sınırlı olduğu yıllar boyunca baskın olduğu bir dönemden bahsediyoruz. Daniel Moshopolis, eseri "Üç Dilli Sözlük"te giyime ayrı bir bölüm ayırıyor, Hıristiyanları kendi kıyafetlerini dikmeye davet ediyor ve geniş elbiselerin kolay kolay parçalanmadığını vurguluyor. Daniel, kendi kıyafetlerini pazardan almak yerine kendisi diken bir topluma sesleniyordu, kumaşı kesmek üzere makas kullanımı hakkında verdiği tavsiyeler de bunu gösteriyor. Aynı anda, Moshopolis'in kıyafet dikimi konusundaki önerileri, gösterişten uzak durulması endişesini de taşıyor.[42]

Bu gelenek, Ortodoks Kilisesi'nin lüks karşıtı eleştirilere 19. yüzyılda da öncülük etmesini açıklar. Tepki sadece lükse retorik karşıtlıkla sınırlı değildi. 1867'de İzmir metropoliti Hrisantos, şehrin Hıristiyanlarını lüks hayattan uzak durmaya çağıran bir bildiri yayınladı. Hrisantos'a göre bu pratikler onların görevlerini ihmal etmelerine sebep olan "yıkıcı, ölümcül hastalıklardı" ve şehirlerin, halkların, devletlerin ve milletlerin yıkılmasından sorumluydu.[43] Patrik VI. Grigorios 1869'da okul yönetimlerini gece kutlamalarına izin vermemeye teşvik ediyordu, çünkü bu kutlamalar müminleri bilinmeyen bir gösterişe itiyordu. Okul alanları "kutsal yerler" olarak düşünülüyordu ve toplu danslar ve kutlamalar için kullanılmaları "öteden beri var olan gelenek ve göreneklere" zarar vere-

---

41 Paratitete sto Matteu, "Katimerini agora...", 539-540.

42 Angeliki Konstantakopulu, *İ Elliniki glossa sta Valkania (1750-1850): To tetraglosso Leksiko tu Daniil Moshopoliti* [Balkanlarda Yunan Dili (1750-1850): Daniel Moshopolitis'in Üç Dilli Sözlüğü], Dodoni, Yanya 1988, 79-81

43 *Amaltia*, 8 Eylül 1867.

rek ahlâkî değerlerini düşürüyordu. Kilise'nin öngördüğü ceza, bu kuralı ihlal eden yönetimlerin görevden alınmasıydı, ancak bunu hiç uyguladı mı bilmiyoruz.[44]

Bu adımların yankısı ne oldu bilmiyoruz, ancak tüketici harcamalarında en ufak bir değişikliğe sebep olduğundan şüpheliyim. Yine de, güçsüzlüğüne rağmen, Kilise yeni tüketim pratiklerini yaftalamaya devam etti. Örneğin, İzmir metropoliti Vasilios, insanların para ve zenginlik yoluyla mümkün olan en fazla refaha ulaşmaya doğal eğilimleri olduğunu kabul ediyordu, ancak hiç kimsenin elindeki zenginlikle mutlu olmadığını ve bunu düşüncesizce "lüks ve renkli kıyafetlere" harcadıklarını ekliyordu, çünkü karşılaştırma ölçüsü zenginliğin kendisi değil, başkalarının zenginliğiydi. Zenginliği sahip olandan başka herkes yüceltirken, zengin "doymak bilmez isteklerini" kovalamaya devam ediyordu. Vasilios'un söylediğine göre, bu durum bir yanılsamaydı; zengin, bir saadet görüntüsü oluşturabiliyordu, ancak ona hiçbir zaman ulaşamıyordu. Dünyevî mallar, bu hayattaki diğer her şey gibi, saadet isteğini doyuramıyordu. Saadet ancak ahirette bulunabilirdi.[45]

Şüphesiz Kilise söyleminin kurtuluşçu yaklaşımıyla uyum halinde olan bu inanış, giderek daha fazla genişleyen bir para ekonomisinde varlık elde etme, malların kullanılması ve lüks hayat sorunlarını göz ardı edemezdi. Ancak, bu durum Tanrı Kelamı'nın gerektirdiklerinden uzaklaşma ile ilişkilendirebilir ve Kilise'yi artık kontrol edemediği bir durumun yargılayıcısı haline getirebilirdi. Bunun karakteristik bir örneği, "Ekklisiastiki Alitia" (*Kilise Gerçeği*) gazetesindeki imzasız bir makaledir. Bu makale dünyevî zenginliği 19. yüzyılın toplumsal çatışmalarının temeline koyarak inceliyor.[46] Yazar, Roma İmparatorluğu zamanlarını (Hıristiyanlığın ilk kabul edildiği zamanları), 19. yüzyılla karşılaştırıp iki dönemde de her şeyin ölçüsünün dünyevî zenginlik ve bunun elde edilmesi olduğunu savunuyor. "Toplumun bütün sınıflarına bulaşan" bu maddi bakış, mülkiyet ve zenginliğin gerçek anlamını saptırdı ve en sonunda insanlara Tanrı

---

44 *Anatolikos Astir*, 15 Şubat 1869.

45 Vasiliu Arhiepiskopu Smirnis, *Logi Eklisiastiki*, c. 1, İzmir 1886, 406-409.

46 "Peri tis alitus aksias tu epigiu plutu" [Dünyevî zenginliğin gerçek değeri hakkında], *Eklisiastiki Alitia*, 12. Yıl (1892), 288, 293-294, 401-402; 13. Yıl (1893), 52-53, 92-95.

tarafından verilen bir sınav halini aldı. Sonuç olarak malların ve zenginliğin kendi başlarına bir değerleri yok; ancak insanın Tanrı'nın isteğine hizmet etmek için kullandığı ve dağıttığı, Tanrı tarafından verilen bir hediye olarak görüldüklerinde değer kazanıyorlar: "Kendisi ve komşusu için kullanan bunlardaki gerçek değere hizmet edecektir."[47]

Lüksün eleştirisi kilise çevreleriyle sınırlı değildi, dünyevî söylemlerde de sık sık yer alıyordu. Bu çevrelerde lüks hakkındaki söylem yeni dünyevî öncelikleri öne çıkardığı ölçüde özellikle kabul görüyordu. Sonuç olarak, kilise söyleminin öne sürdüğü lüks anlamı, yeni yönlere doğru kaydı. Önemli bir konu olarak lüks, direkt olarak ve merkezî biçimde gazetelerin ve dergilerin yayınlarını, cemiyet ve kulüplerin konuşmalarını meşgul etti. Yayınlar hakkında bütüncül bir çalışma iddiasında bulunmadan, lükse duyulan ilginin 1850'lerde görülmeye başlanıp, sonraki yirmi yılda giderek daha yoğunlaştığına inanıyorum. Daha sonra, yüzyılın sonuna doğru, lükse atıfta bulunan yazılar hissedilir derecede azalıyor; ancak bu ilgi hiçbir zaman tam olarak durmuyor. Bu yazılar, takip eden tartışmayı ilgilendiren çok ilginç materyaller sunuyorlar.

Bu metinler yoluyla oluşturulan lüks söylemi ortak bir araştırma başlattı. Lüks, hem onu yaşayan kişiye hem de bütün olarak topluma zararlı bir pratik olarak görülüyordu. Bu rahatsızlığı gösteren kullanılabilecek pek çok örnek arasında, *Amaltia* gazetesindeki bir yazı özellikle karakteristiktir: İzmir'de koleranın ölümcül "ziyaretinden" bir sene sonra, gazetenin yazarları lüksü tanımlarken "ikinci ölümcül kolera, [ancak] eskisinden daha üstün çünkü hem bedensel hem ruhsal bozulmaya sebep oluyor" diyorlardı.[48] Gazetenin eleştirisi Fransa'dan bir haber de içeriyordu. Bu habere göre genç bir kız, kocası ona yeni kıyafetler almayı reddedince kuyuya atlayıp yaralanmıştı. Ancak bu travma yetmemişti çünkü daha sonra kocasından aynı şeyi tekrar isteyip tekrar reddedilince, kuyuya bir daha atlamış ve bu sefer hayatını kaybetmişti. Lüks hastalığı –gazete devam ediyor– zavallı kadına hâkim olmuştu ve bu herkese bir ders olmalıydı. Aynı dönemden başka bir metin lüks hakkında benzer terimler kullanarak konuşuyor: "Topluma cezalandırılamaz biçimde işkence eden

---

47 *Agc*, 94.

48 *Amaltia*, 18 Şubat 1866.

ve insanlığı yutan daha vahşi bir canavar yok. Bu canavara Lüks deniyor [...]. Canavarlar insanlar tarafından evcilleştirilebiliyorlar, lüks ise insanı vahşileştiriyor. Lüks muhatap alınarak, övülerek, arsız ve hırslı bir fahişeye dönüşüyor ve erdem ile dürüstlüğü boğuyor."[49]

Bu alıntılar, lüksün söylemsel şeklinde öne çıkan bazı çağrışımları çok güzel biçimde ortaya koyuyorlar: mal elde etmenin birey için sonuçlarındaki belirsizlik, lükse yüklenen cinsiyetçi içerik ve aynı zamanda toplumsal ve ahlâkî istikrara duyulan ihtiyaç. Çoğu zaman bu belirsizlikler ve endişeler eski dinî model üzerinden seslendirildi. Bunların yazarlarının meselenin dinî boyutunu hiç bilmediklerini iddia etmek anlamsız olacaktır. Ancak ortak noktalar hızla kayboluyorlar, kurtuluş temelli bakış açısı hissedilebilir biçimde geri çekiliyor ve sıklıkla sorunun dünyevîleştirilmesi karşısında tamamen yok oluyor. Lüksle ilgili söylem dinî bir dili kullanıyor, ancak tüketimi ve onun toplumsal çağrışımlarını dünyevî karakteri olan ve zaten bu yüzden mücadele edilmesi gereken modern sorunlar olarak ele alıyor ve konuyla ilgili dinî boyutları bir kenara bırakıyor. Bu durum 19. yüzyıl ve sonrasında, yani yükselen kentli sınıfların ve İmparatorluğun kent merkezlerinde giyim, yiyecek, mobilya ve mutfak gereçleri, binaların mimarisi, iç mimari, ulaşım araçları ile yabancı dil öğrenme, piyano ve dans kursları gibi hizmetlerin tüketilmesi gibi alanlarda yeni tüketim biçimlerinin daha fazla görünür olduğu bir dönemde ortaya çıktı.

Ancak tüketilen ürünler ve hizmetler sadece özel alanla sınırlı değildi. Tersine, yeni tüketim biçimleri aynı derecede toplumsal alanı da etkiledi. 1850'den sonraki dönem bütün topluma açık olması zorunlu olmayan yeni toplumsallaşma biçimlerinin ve yeni toplumsal arz ihtiyaçlarının şekillendiği bir dönemdi. Kulüpler ve cemiyetler eğlence yerleri ve kafeler kamusal alanın yeni sembolleri oldular. Buralar eğitimli, zengin ya da sadece toplumsal olarak hırslı hedef kitlelerin arasındaki yeni ilişkilerin ortakça şekillenmesi için yaygın ve sistematik bir hizmet sunuyorlardı. Eleştirel yaklaşımlar ve incelemeler öğrenim performansının nihai yargıcı olarak düşünülen topluma yöneltildi. Gerçekten de, toplumun bu yerler-

---

49 Poten i metaksi imon politelia" [Bizim Aramızdaki Lüks], *Mentor*, Cilt I (Ocak 1870), 269.

deki varlığı o kadar yoğundu ki, çoğu zaman aşırı kalabalık oluyorlardı. Kentli ailelerin düğünleri sıklıkla birinci sınıf toplumsal olaylara dönüşüyor, davetli danslar ve suareler düzenlemek gittikçe daha yaygın bir pratik haline geliyordu. Toplumsallaşmanın yeni biçimleri, daha sonra spor müsabakalarını da içermeye başladı. Kent alanının bu toplantıların yapıldığı yerler göz önüne alınarak yeniden düzenlenmesi, kamusal alanın oluşmasında temel bir kaygı haline geldi. Okul, kulüp ve cemiyet binaları, oteller ve kafeler, İzmir sahilinin, Pera'nın, Heybeliada'nın ve Büyükada'nın büyük caddeleri bu yeni toplumsallaşma biçimlerinin oynandığı alanlar oldular.

Yeni tüketim biçimlerinin kullanımı, başka şeylerle beraber kamusal alana ulaşımı gerektiriyordu. Uygun kıyafet geceleyin kulüplere, balolara, tiyatroya ya da yürüyüşe gidebilmek için gerekliydi. Mobilyalar ve ev eşyaları evde uygun misafir ağırlamak için vazgeçilemez maddelerdi. Giyimde, yiyecekte, okumada ve mobilyada modayı takip etmek, yeni bir iletişim ve toplumsal etkileşim alanı oluşturdu. Dahası, kentsel sınıflarda tüketimin kişisel boyutu, pratikte kamusal alanın oluşumuyla üst üste geldi.

Bu bağlantının lüks "fenomeni" etrafındaki kınamayı hafifleteceğini bekleyebilirsiniz, ancak olan bunun tam tersiydi. Yeni toplumsallaşma biçimleri genellikle eleştirilere hedef oldular: Örneğin, bir mektup Girit'te isyan sürecinde Beyoğlu Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti üyelerinin insanî yardım için bir dans organize etmesinden şikâyet ediyordu. Mektubun sahibi, böyle olaylar varken bir dans düzenlemenin nasıl mümkün olabileceğini merak ediyordu. "Bizden birkaç saat uzakta savaş bu kadar canlıyı yok ederken bizi balolar ve eğlenceler düzenler halde gören [yabancılar] ne diyecekler? Bizi maskeler takıp eğlenceli müzik eşliğinde biraz sarhoş halde zıplarken gören çıplak anneler, dullar ve yetimler ne diyecekler?"[50] Cenaze törenleri bile dışlayıcı bir karaktere bürünmüş ve "aramızdaki pek çok kişinin durumuyla ve kamusal güvence kalıntılarının değeriyle" tamamen orantısızca "gösteriş için" yapılır hale gelmiştir.[51] Yeni tüketim biçiminin reddedilmesi, yüzyılın sonunda

---

50 *Amaltia*, 30 Aralık 1866.

51 "O,ti kidie politelis asotia esti kenodoksos" [Lüks israf züppeliktir], *Neologos*, 14/26 Ekim 1874.

baskın hale gelene kadar yavaş yavaş hafifledi. Cemiyet hareketlerinin zirveye ulaştığı 1870'lerde, kulüplerdeki, cemiyetlerdeki, okullardaki vb. konuşmalar, kentsel sınıflarda 20. yüzyılda zirve noktasına varacak yeni kıyafetlerin baskınlaşmasını gösterir şekilde, kadınların zarif giysilerine yapılan ufak atıflar içeriyordu.

Daha önce belirtildiği gibi, lüks ile ilgili kamusal söylem, neredeyse kalıp şeklinde tekrar edilen ve gittikçe daha sık görülen çok sayıda olumsuz formül içeriyordu. Araştırmayı lüksün kınanmasının sadece bir kamusal söylemin yan etkisi, kolayca üstesinden gelebileceğimiz retorik bir abartı olduğunu söyleyerek sınırlandırmamız hatalı olacaktır. Tersine, kınanmasını karakterize eden retorik abartılara rağmen, lüksün sık sık kullanımını araştırmamız gerekiyor. Bu durum, öncelikle lüksün söylemsel biçiminin yeni sorunlarla uğraşmaya çalışırken dönüşmekte olan belli bir toplumsal kitleye hitap ettiğinin farkında olmayı gerektiriyor. Fakirlik üzerindeki söylemde olduğu gibi, söylemsel biçim ile hedef edindiği eğitimli kentli kitle arasında karşılıklı bir üretim ilişkisi bulunuyor. Bu karşılıklılığın fark edilmesi, bu kitlenin tam olarak hangi tartışmalarla meşgul olduğunu ve lüksün söylemsel biçimi ile ilişki içerisinde anlayışlarını nasıl şekillendirdiklerini anlamamıza izin veriyor. Bu açıdan, lüksün kullanımı, 19. yüzyılın değişen çevresinde insanın kendisi ve toplumu hakkında konuşabilmesi için bir başlangıç noktasıydı.

Lüks etrafındaki kınama tek biçimli değildi ve teorik açıklığıyla da meşhur değildi, ancak ortak bir payda sağlıyordu. Ona yüklenen anlam, dönemin kaynaklarında "toplumsal gösteriş" ve onun sonucu olan "moda" gibi pratikler arasında kurulan sıkı ilişkiden kaynaklanıyordu. Bu çağrışımlar sınırlı açıklamalar gerektirdi. Toplumsal gösterişin lüksle ilişkisi söz konusu olduğunda, değişik tartışmalardaki lüks kritiğiyle kesişen yorumları ayırt edebiliyoruz. Lüks yoluyla gösteriş bireysel karakterin uyumluluğunun güçlü bir öncelik olarak düşünüldüğü bir dönemde bireyin bozulmasıyla ilişkilendirildi. Dahası, toplumsal gösterişin kınanması toplumsal bütünlüğün bozulmasının ve zenginlerin geri kalan toplumsal sınıflardan uzaklaşmasının yarattığı bir endişenin dile getirilmesinden tamamen bağımsız değildi. Ancak aynı zamanda, lüksün, onu kullanmayı seçen bireylerin toplumsal konumunu belirsizleştirerek maskeleyebileceği varsayılan sınıfsal farklılıkların korunması ihtiyacından da bağımsız değildi.

Lüks hakkındaki ikinci en güçlü söylem, yani moda söz konusu olduğunda, gösterişle iç içe geçtiğini, ancak aynı zamanda hızlı değişime ve yüksek masraflarla değil de, cinsiyetçi çağrışımlarla ilişkili olan taklitten daha fazla bahsedildiği ölçüde ondan farklı olduğunu görüyoruz. Bu boyut, lüks hakkındaki söylemin, değişimin hızı ile ilgili sorunu dile getirmek için modayı kullanabilmesini sağladı. Daha önceki sorunla arasında bulunan alâkaya rağmen, moda abartılı tüketimle ilişkili farklı bir boyutu ön plana çıkardı. Kıyafetlerin, ayakkabıların vb. hızlı değişimi, modayı takip edebilecek ve yeni ürünler sunabilecek yeni bir üretim rejiminin varlığını gösteriyor. Tersine, abartılı tüketim, hızlı değişimi dışlamasa da, onu gerektirmiyor. Dolayısıyla, Batılı kaynakları olan yeni bir etkilenme rejimini gösteriyor.

Ancak gösteriş ve moda özellikle zenginlerin sayısının arttığı bir dönemde neden toplumsal birer sorun oldular ki? Eğer, zenginliğin gösterişinin nadir bir olgu olmadığı görüşünü benimsersek bu sorunun önemini kavrayabiliriz. Bu pratik geçmişte politik ve dinî gücün gösterişi olarak vuku bulmuşsa da, 19. yüzyılda, en azından Thorstein Veblen'in görüşüne göre, mülkiyetin büyüklüğü görünür şekilde tüketimden kaynaklanan bir estetiği gerektiriyordu. İsrafla ilişkilendirilen abartılı tüketim, büyük mal varlığını yansıtıyordu ve saygınlığı giderek daha fazla zenginlikle tanımlanan bir dünyada bu durumun toplumsal olarak kınanması mümkün değildi.[52] Veblen'in yorumları gelişmiş kapitalist toplumlarla alâkalı olsa da, incelediğimiz durumda en azından karşılaştırma için önemlidir. Acaba bizim durumumuzda, ekonomik gücün yüksek seviyede abartılı tüketimle kendini belli etmeye çalıştığı tezi geçerli değil midir? İlk bakışta, İstanbul ve İzmir toplumlarında ekonomik güç ve gösteriş arasındaki bağlantı reddedilemez. Ancak, modanın ve abartılı tüketimin sembolik anlamı sadece tek bir boyuttan ele alınıp tek bir anlama sıkıştırılamaz. Tersine, lüks ve moda, imparatorluğun şehirlerinde yaşanan ekonomik ve toplumsal değişimler ve bunların sonuçlarının kontrol edilmesi endişesiyle güçlü mecaz anlamlar olarak kullanıldılar. Sonuç olarak, lüksün söylemsel biçiminin kullanımı etrafındaki avantajları anlamamıza izin veren, lüksün birebir değil, mecazi çağrışımlarıdır.

---

52 Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Unwin Books, Londra 1970, 70.

Lüks Söylemi, Kişilik Söylemi midir?

Bu iddia bağlamında, lüks söylemindeki mecazî çağrışımların tam olarak hangileri olduğunu sormamız gerekiyor. Bu sorun çağrışımların birden fazla olması ve dildeki temsillerinin sıklıkla gerilim yaratarak üst üste binmeleri dolayısıyla epey karmaşıktır. Bu çağrışımları belli raporlar üzerinden çözmeye çalışalım. 1857 yazında, Osmanlı başkentinde Kırım Savaşı'nın hatıraları ve sonuçları hâlâ tazeyken, *Vizantis* gazetesi, lüksün toplumsal düzene etkileri hakkındaki endişeleri gösteren bir dizi eleştiri yayınladı. Bunlardan birinin dediğine göre, geçmişte lükse yönelme toplumların çöküşünün temel göstergelerinden birisi olmuştu ve İstanbul toplumunun lükse bugünkü eğilimi de farklı bir şeye işaret etmiyordu.

Eleştirinin temeli lüks ile kültür arasındaki ilişkiye yöneltilmişti. "Lüks pek çok kişi tarafından medeniyetin bir gereği olarak görülüyor [...]. Ancak medeniyet, gerçek medeniyet, neyden oluşur? Tabii ki sürekli değiştirilen zarif kıyafetlerden ya da gizlenen bir esastan değil." Bu bir "yozlaşmış kültür" biçimi, "toplumu uçuruma götüren zararlı bir alışkanlıktı." Gazetenin belirttiğine göre "saadet", "sadelik ve başkalarını sevmekle" elde edilebilirdi, lüks kıyafetlerle ve eğlencelerle israf edilecek hazineler biriktirip yasaklı kişisel zevkleri tatmin etmekle ya da başkalarından daha üstün olduğunu gösterme yarışına girmekle değil.[53] Metin, harcamaya yapılan vurguyu göz ardı etmeden, Batı etkisinin güçlü varlığı ya da en azından Batı etkisi olarak görülen olgu üzerine yoğunlaşıyordu. Şüphesiz Batı'nın varlığı Osmanlı İmparatorluğu'nda, Doğu ile hem kilise/teoloji çatışmaları ve hem de politik çatışmalar alanlarında uzun bir tarihe sahiptir. Bu varlık, Avrupa Aydınlanmasından sonra Batı'nın güçlü ve kendini dayatabilecek tek kültür olarak görüldüğü 18. yüzyıldan itibaren zenginleşmiştir. Osmanlı bölgelerinden giden Hıristiyan tüccar ve ilim adamlarının Avusturya, Fransa, Britanya ve diğer ülkelerde uzun süre bulunmaları, onları Batı kültürel formlarına aşina kılıp, bunu Doğu'ya "aktarılma" konusunda teşvik etti. Ancak *Vizantidos*'un Batı etkisini hissedilir derecede artıran beklenmedik bir olay olan Kırım Savaşı'nın ve hemen sonrasında gelen eleştirisinin, illa ki olumlu içeriği olmak zorunda olmayan sosyal değişimlerin başlangıç noktası olarak

---

53 *Vizantis ke Tilegrafos tu Vosporu*, 6 Temmuz 1857.

Batı'nın yeni bir anlamını karakterize ettiğini düşünüyorum. Batı'nın aynı anda bir maddi ve manevi kültürü temsil ettiği hakkında hiçbir şüphe olmasa da, "Doğu" karşısında Batı'nın meydan okuması kültürünün maddi yanıyla ilişkili görünüyordu. Batı'nın gücü, kültürünün maddiliğine dayanıyordu ve etkisi de onun ürettiği maddi ürünlerin kabul edilmesi yoluyla ilerliyordu.

Aynı gazete, birkaç ay sonra İstanbul'u etkileyen ticaret krizinden şikâyet ederken, lükse olan eğilimi ticarî durgunluğun sebepleri arasında gösteriyordu.[54] Konuyla ilişkili yayınlar, ticaretin düzeltilmesi için kullanılabilecek sermayenin yurtdışına gitmesinden yüksek tüketimi suçlu buluyordu: "Lükse engelsiz yönelim elimizdeki sermayeyi emiyor; bize, pahalı ve lüks hayat yüzünden para ihtiyacı, zarif sözler ve moda isimler bırakıyor." Bu görüş, İstanbul'daki *Amaltia* gazetesinin yazarının görüşünü paylaşıyor: "İstanbullular boş bir mutluluk, aptalca lüks ve çocukça gösteriş peşinde yabancı taklidi için bir sürü para harcadılar."[55]

Vizantidos'un yayınları yine de lüksü eğilimini değişik devletler arasındaki karmaşık ekonomik ilişkiler düzlemine oturtuyordu. Bu ilişkiler de teknoloji ve ticarette "insanlığın büyük ilerlemesini" sağlıyorlardı. Bu faktörlerin sebep olduğu "rekabet" toplumsal hayatın "mutluluklarına" engel olan durumları şekillendiriyordu. Hayat aynı anda hem daha kolay hem de daha karmaşık oluyordu, ancak bu değişimin toplumsal sonuçları hem maddi hem de manevi alanda çok büyüktü. "Bizde" görülen "Avrupaî hevesler", gerçekte kültürü bozuyor ve onun "iğrenç bir şekilde düşüşüne" sebep oluyordu. Sonuç olarak lüks, sapkın karakterli Batılı kültürel etki alanına yerleştirildi ve Osmanlı Hıristiyan ve Müslümanlarının aşina oldukları Batılı ürünlerin varlığıyla ilişkilendirilip kullanımlarının bir kültürel biçim oluşturduğu savunuldu. Çarpıklık tüketimin maddi sonuçları ve ahlâkî sapkınlıklarındaydı ve manevi kültürü kötü etkilediği düşünülüyordu. Gerçekte, başkalarının savunduğu şekliyle İstanbul toplumu, "oluşmakta olan bir varlık" olarak Batı etkisinin sonuçlarıyla baş edebilecek bir olgunlukta değildi. Çünkü "gelişmiş toplumlardaki topluma yönelik karşılıklı yardımın, halen gelişmekte olan toplumlardakiyle

---

54 *Vizantis ke Tilegrafos tu Vosporu*, 25 Nisan 1858.

55 *Amaltia*, 13 Kasım 1858.

aynı olmasını beklemek mümkün değildi." Bunlardan ikincisi, kendisini korumaya kâdir olmayan bir çocuğa benzetiliyor ve olgunluğa erişmesine izin vermeyen "göz boyayıcı ve suni pırıltılar" etrafında dönüyordu.[56]

Bu söylemsel biçimde, lükse yöneltilen eleştiri, Batı ile olan ilişkilerin getirdiği değişimlerin yarattığı belirsizliklerle ilişkiliydi ve "gerçek", yani maddi olmayan kültürde güvenlik arıyordu. Ancak sonuçta bu istekler, lüks hayattan şikâyet eden gerçek insanların tecrübeleri ve pratikleriyle ilgiliydi. Dolayısıyla, lüksün sonuçlarıyla ilgili endişe sadece toplumsal seviyede değil, aynı zamanda kişisel davranışlar seviyesinde de seslendiriliyordu. Bu ilişki göz ardı edilmemelidir. Bireyselliğin oluşumu yeni maddi ve kültürel çevrenin gerektirdiklerinden birisi, toplumsal değişimin bir değişkeni ve bu değişimin henüz görülmemiş sonuçlarının bir belirtisiydi.

Bu bağlamda, lüksle ilgili söylemin kişi ve bireyselliğin oluşumu hakkındaki söylemle nasıl ilişkiye girdiğini inceleyebiliriz. Bu iddia, bireylerin oluşumunun dönemin önemli meselelerinden birisi olduğu izlenimini yaratıyor. Bu oluşum süreci, aynı anda modern öncesi toplumdan modern topluma doğru bir gelişim rotası ile ilişkiliydi. Bu rota içerisinde "bağımsız bireyler" vurgusu, Rönesans'tan beri yeni dönemin sembolü oldu.[57] Bireyselliğin bu Avrupa merkezli anlatısı ciddi eleştirilerle karşılaştı. Bu eleştiriler, ya "bağımsız bireylerin" göstergelerinin bariz güçsüzlüklerini vurguladılar ki bu göstergeler hem daha önceki dönemlerde de vardı, hem de Batılı olmayan toplumlarda da görülüyordu;[58] ya da böyle bir bireyin oluşmasının imkânını sorguladılar.[59] Bu tartışmayı daha

---

56 *Vizantis ke Tilegrafos tu Vosporu*, 25 Nisan 185

57 Bkz. Jacob Burckhardt, *O politismos tis Anagennisis stin Italia* [İtalya'da Rönesans Kültürü], Atina 1977

58 Bkz. Roy Porter (der.), *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, Routledge, Londra 1997.

59 Burada hümanizmin temel eleştirisi Michel Foucault gibi düşünürlerin yaptıkları ve bugün sık sık bireyin reddi olarak okunan eleştiridir. Foucault'nun yorumları tarihsel bağlamı içerisinde, her biri farklı amaçlar için kasti davranışın sınırlarının altını çizen Nietzsche, Marx ve Freud'a dayanan, zamanından tamamen bağımsız bir birey düşüncesinin eleştirisi olarak ele alınmalıdır. Stuart Hall, "Ethnicity: Identity and Difference", G. Elley / R. G. Suny (der.), *Becoming National: A Reader*, Oxford University Press 1996, 339-349.

fazla uzatmayacağım. Ancak benliğin oluşması insanın kendisine yaklaşımını baştan belirleyen bir dile bağlıysa, lüks hakkındaki söylemin de bu yönde çalışıp çalışmadığını incelememiz gerekir.

"Lüks" kategorisinin dinî başlangıç noktasını ve dinî eleştirinin uhrevî ve toplumsal endişeleri bir araya getirdiğini gördük. Gözlemlediğimiz şey, 19. yüzyılda kilise çevrelerinden çıkan lüks eleştirisinin, şimdiki zamandaki imkânları ve ihtiyaçları öne çıkaran bir benlik tasviriyle, yani açıkça dünyevî olan çağrışımlarla eşlenmesidir. Bireysellik, benlik, artık sadece normalleşmesi için sıkıştırılması gereken, bireylerin bunlar vasıtasıyla topluma hizmet edebilecekleri, "gerçek" çıkarlarına hizmet eden pratikler arasına yerleştirilen bir özellik olarak görülmüyor. Tersine, lüks benliğin zorbalığı ve saptırılmasının kaynağı ve gerçek halinin saklanmasını sağlayan bir ihtimal olarak, yani "sağlıklı" bir bireyselliğin oluşturulmasının karşısında bir engel olarak ele alınıyor. Saptırma ve saklanma arasındaki sınır açıkça çizilmemişti ve sıklıkla lüksün bu iki sonucu aynı anda kullanılıyordu. Tüketim alanında görülen değişiklikler, tüketimin bireysellik üzerinde yarattığı olumsuz sonuçlar hakkındaki inanç gereğince, bireyselliğin oluşumu alanında konuşuluyordu. Lüks ile ilgili söylemin sadece bireyselliğin oluşumu koşullarını tasvir etmek için kullanılan bir söylemsel biçim olduğunu iddia etmiyorum. Ancak, daha önce belirtildiği üzere, bu oluşum hem tıbbî hem de fukaraperver söylemin nesnesiydi. Hastalıkların kontrolü, kişisel özgürlük, saygınlık ve çalışkanlık, Osmanlı kentsel merkezlerinde karşılaştığımız bireysellik modelinin ana etmenleriydi. Milliyetçi söylem de, bireyleri ailenin, sınıfın ya da yerelliğin aracılığı olmadan direkt olarak milletin üyesi olarak kabul ediyor, dolayısıyla bir bireyselleşme görüşünü düzenliyordu. Daha önce de belirtildiği gibi, bu yolla milliyetçilik bireyin bedeni üzerine yazılmış gibi görünüyordu.[60] Ancak, lüks hakkındaki söylem, lüks harcamaların bireysellik üzerinde oluşturduğu tehlikeleri vurgulayarak "sağlıklı" bireyselliğin üretiminin ne kadar önemli ve ne kadar dengesiz görüldüğünü anlamamıza izin veriyor.

Bu mesele, bu dönemde pek çok kişiyi meşgul etti. Sapfo Leontias "Lüks Hakkında" (*Peri Politelias*, 1865) isimli makalesinde lüksün bi-

---

60 Craig Calhoun, *Nationalism*, Minnesota University Press 1997, 44-45.

reysellik üzerindeki etkilerinin eleştirisi hakkında standartları belirledi. Bu eleştirinin temelini "ahlâkî ve entelektüel donanımın", yani oluşması için "kıyafetler, mücevherler ve makyaj" gibi "dış eklentilere" ihtiyaç duymayan kişiliğin savunulması oluşturuyordu. Meşhur eğitmen lüksü "ailelerin can yakıcı belası, düzenbaz toplumsal şeytan" ve "refahın zorba düşmanı" olarak gösteriyordu.[61] Leontias'ın temel hedeflerinden birisi "lüks" ve "medeniyet" arasındaki, lüksün maddi boyutunu "gerçek medeniyetin" ahlâkî boyutuyla birleştiren bağlantıyı kesmekti. Kendisinin de söylediği üzere, "Gerçek medeniyetle lüks arasındaki aralık büyüktür. Gerçekten de, eğer yakından incelersek, lüksün abartılması ve bazen lükse delice bağlanılması bir barbarlık ve gerçek insan medeniyeti olan ahlâkî ve zihinsel gelişimin eksikliğidir. Aramızdan bunun barbarlık ve içsel gelişim eksikliği olduğunu göz ardı edenler, değerli ve sürekli yenilenen bedensel süslemelerle gösteriş yapmaya çalışırlar [...] Belli ahlâkî özelliklere sahiplik ne kadar gelişmişse, yenilenler o kadar daha basit olacak ve insan kıyafetlerinin sadeliği ve davranışlarının nezaketiyle ayrılacaktır."[62]

Leontias'ın eleştirisi, lüksü "inançlı insanları gereksiz şeylere harcamaya ve bu içerisinde huzur ve gerçek ihtişam bulamadan maddi neticesi boş bir tüketime sebep olan büyük ve iğrenç kötülükler"[63] ile tanımlayarak kişisel pratikler seviyesine çekiyor. Lüksün sonuçları kişiyi "bedensel istekleri ve iştahı" istismar etmeye itiyordu. Bu yolla, Leontias lüksün geçmişte olmayan yeni zevk ve konfor imkânları ile bağlı olduğunu, özellikle de hedef kitlesi olan yükselişteki kentli sınıflar arasında kabul görmesi dolayısıyla, kabul ediyordu. Ancak, bu zevklerin (gerçek) medeniyete ulaştırmak yerine, bir saadet yanılsaması olduğunu savunuyordu. Kişi temel bir kazancı olmadan boş yere harcıyordu, çünkü "müptela, mutluluğu için icat edilen her yeni nesneyi giyer ve bunların tasarrufu için sonsuz kaynaklar peşine düşer" idi. Sonuç olarak, kaybedilen hem ahlâkî hem de ekonomikti, çünkü lüksün getirdiği yanılsama "insanın kendisine ve başkalarına karşı zorbalık ve yıkım" isteğini ve eğilimini des-

---

61 Sapfo Leontias, *Peri Politelias* [Lüks Üzerine], İzmir 1865, 7, 1.

62 *Age*, 13.

63 *Age*, 16.

tekliyordu. Ayrıca Aristo'nun "orta yol iki kez övülmeli" sözünü alıntılayarak aşırı harcamanın insanı "ahlâksızlık ve kötülüğe" sürükleyerek "bu ahlâksızlık ve çirkinliği etrafına da bulaştırdığını",[64] başkalarını düşünme yerine bencilliği desteklediğini ve toplumun geri kalanına karşı sorumluluklardan ve mecburiyetlerden kişiyi uzaklaştırdığını söylüyordu.

Sapfo Leontias, her "kibirlinin" kıyafetinin zarafetini, evinin muhteşemliğini ve masasındaki yemeklerin nadirliğini gösterebildiği lüks maddelerin listesini sunuyordu. Bütün bunlar medeniyetin gereği olmamakla kalmayıp, tam tersine hedef gösterilen lüks hayatı temsil ediyordu. Leontias bu bağlamda zenginler ve fakirler arasında, birincilerin ikincilerin acısına kayıtsız kalmamasını ve böylece ruhlarının kurtuluşunu sağlamasını isteyen dinî söylemden ödünç alıyormuş gibi görünüyor. Ancak, zenginliğin kişinin medenî olmasını göstermesinin anlamını; fakirlere karşı sorumluluğunu kabullenip, topluma faydalı olmaya çalışmasına bağlıyordu. Sonuç olarak, tüketim ve [medenî] birey arasında sıkı bir bağıntı bulunuyor, gösteriş eğilimi kibirle tanımlanıyor ve medeniyetin özünün inkârı anlamına geliyordu. Özgün olmak için "[kurnaz] Batılı medeniyetleri" taklit etmemek gerekiyordu.[65] Lüks en nihayetinde, zamanın ihtiyaçlarıyla baş edemeyen kişiliğin kendisinin bozulmasıydı.[66]

Aşağı yukarı aynı dönemde yazan Miltiadis Hurmuzis, lüksün benliği maskelemesi ve başkalarına karşı oluşturduğu sahte yüzü, yani lüksün üretici karakteri hakkında daha kesin yargılarda bulundu. Beyoğlu Kadınlar Fukaraperver Cemiyeti'nde yaptığı konuşmasında[67] modadan bedendeki eksiklikleri saklayan ve bedenin kıymetlerini öne çıkaran bir şey olarak bahsediyordu. Hurmuzis, modanın onu takip edenlerin toplumsal konumları dolayısıyla kabul görmüş rastgele kişisel pratikler olduğunu söylüyordu. Uzun eteği, "ayaklarının eğriliğini" saklamak isteyen bir prenses üretmişti, dekolteyi güzel göğüsleri olan bir düşes, geceliği

64 *Age*, 16.

65 *Age*, 9-10.

66 *Age*, 21-22.

67 Konuşma ayrıca *Armonia* gazetesinde "Moda, ya da lüks hakkında sözler" başlığıyla yayınlandı. Yayınlanan metin imzasız. Ancak Hurmuzis'in gazetesinde çıkması, onun lükse gösterdiği ilgi (basındaki diğer yayınlarına da bakılırsa) ve metnin tarzı, yazarının o olduğunu çıkarmamıza izin veriyor.

onun üşengeç bir kuzeni ve eldivenleri de parmaklarında nasır olan bir baron. Hurmuzis'in örnekleri hep Batı Avrupa'dan alınmıştı. Batı Avrupa, modayı, takipçilerinin gerçek hallerini değiştirerek dışarıdan saklayan bir göz boyaması olmak üzere icat etmişti. Burada vurgu elbiselerdeki, giyenlerin görünümlerini sürekli değiştirebilmelerini sağlayarak göz yanılmasına sebep olan küçük değişikliklerdeydi. Ancak bu medeniyet miydi? Hurmuzis'e göre açıkça hayır. Sadece lüksün gösterişiydi. Toplumda sadece ve sadece bedensel kusurların örtülmesine imkân sağladığı için hoş görülüyordu. Büyük bir yük altında olsalar da, kent haneleri sonunda "yıkıcıyı, lüksü" hoş görmüşlerdi, çünkü kendilerine sahtekâr çehreler oluşturup bunları seyredebilme imkânı veriyordu, yeni bir Kirke gibi onlar büyülüyordu, ancak mitolojidekinin aksine insanları domuzlara değil, "Avrupa'nın çeşitli ve giyinilmiş paçavraları yoluyla, zenginleri dilencilere ve varlıklıları ihtiyaç sahiplerine çeviriyordu [...]. Kaç aile bu uğursuz lüks yüzünden yıkıldı, kaç aile reisi Avrupa'nın modacıları ve ipek satıcıları için hamal gibi çalıştılar!"[68]

Ekonomi eğitimi almış meşhur yazar Atanasios Vernardakis, bu eleştirinin bazı kısımlarına katılıyor, ancak onun söylemi lüksün ekonomik boyutlarına daha fazla önem vererek farklılaşıyor. Lüks hakkındaki tartışma ekonomik verileri içine almadan tartışılamaz; lüks eşyalar birileri tarafından üretilip başkaları tarafından tüketilen mallardı. Vernardakis için lüks pek çok pratiği içeriyordu: sigara içmek, alkollü içecekler, şans oyunları ve hatta tahviller üzerinden oynanan oyunlardan giyim, evlerin donatılması ve araba alımına kadar toplumun her kesimine aynı faydayı getirmeyen her şey. Vernardakis lüksü düzenli ve faydalı sonuçlar hedeflemeyen gereksiz harcamalar olarak tanımladı.[69] Ancak lüks eşyasının üretimini kınamadı, çünkü bu eşyaların kaçınılmaz olarak "toplumun bozulmasına" götürdüğüne inanmıyordu. Ne Plato ne Rousseau'nun uyarıları, ne de bu eşyalar üzerine konulacak aşırı vergiler sorunu çözecekti. Lüks eşyaların yokluğu tek başına "ahlâkın temizliğini" garanti etmezdi, bu temizliğin kaynağı "insanın doğasındaki iyiye eğilim" idi.[70]

---

68 "İ moda", 8.

69 Atanasios Vernardakis, *Peri Politelias* [Lüks Üzerine], İstanbul, 1872, 14-16.

70 *Age*, 28.

Vernardakis, lüks ve sonuçlarını açıkça Batı ile olan ilişkiler içerisinde değerlendiriyordu. Kendisinin söylediği üzere "Biz Frenkleşmeyi istedikten, yani yaşam tarzımızı, kıyafetlerimizi vb. değiştirmek istedikten sonra, Avrupalılar buradaki büyük mal tüketimini gördüler ve üretimden yaptıkları kârlarla yetinmeyip mümkün olan diğer her şeyden de kâr etmek istediler."[71] Bu boyut başka durumları da etkiliyordu. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik durumu hakkındaki bir yazı dizisinde Batı kültürünün faydalı etkisinin "Doğu'yu" elli yıl öncesine kadar Avrupalı ürünlerden haberi de, onlara ihtiyacı da olmayan "çiftçinin" –ki İmparatorluğun bütün etnik-dinî gruplarından mecazî olarak böyle bahsediliyordu– bugüne kadar kendilerinin yaptıkları ya da evlerde üretilen şeyleri, başkalarından daha ucuza alma şansı bulmaları dolayısıyla "incittiği" savunuluyordu. Üretimdeki teknoloji, masraflarda azalmaya sebep olmuş ve çiftçiye bu malların pazarına ulaşması imkânı vermiş, ancak tüketimin artışı üretimdeki paralel bir artışla dengelenmemişti.[72]

Vernardakis lüksün olumsuz sonuçları hakkında genel konuşmuyordu, onu "tüketim toplumunun buhranı" olarak adlandırdığı olguyu açıklamak için kullanıyordu. Bunu Avrupa kültürünün zihinsel, maddi ve kurumsal durumuna ulaşamadan tüketim seviyesinde "taklit" edilmesine bağlıyordu. "Kültüre olan açlığımızdan dolayı bunu Avrupa'dan almak için acele ettik [ancak] sadece alabildiğimizi aldık ve her şeyin ötesinde en kötü ahlâkî içeriğe sahip olan maddi ve görünür kültürü benimsedik."[73] Batı kültürünün "istismarı" aşırı lüks eşyası talebiyle ve yüksek harcama seviyelerini gerektiren toplumsal biçimler ve pratiklerin normalleşmesiyle alâkalıydı. İstanbul'u Paris ve Londra ile de karşılaştırarak bu iki şehirdeki hayatın Osmanlı başkentine göre daha ucuz olduğu sonucuna vardı. Bu durum, dengesiz bir talebin sonucuydu ve "gelişmiş toplumumuzda bozulmaya, uyuşmaya ve cesaretsizliğe" sebep oluyordu. Leontias gibi o da, "gerçek medeniyet" dilini kullanarak Avrupa ile ekonomik ve kültürel ilişkilerin sebep olduğu olumsuz sonuçlara mecazî bir gönderme olarak tüketim alanındaki değişimlere dikkat çekiyordu.

---

71 *Agc*, 23.

72 "İ ikonomiki katastasis tis Turkias" [Türkiye'nin Ekonomik Durumu], *Mellon*, 23, 27, 30 Mart 1870; 15 Nisan 1874.

73 Vernardakis, *Peri Politelias*, 23.

Ancak Vernardakis aynı zamanda, lüks "olgusunun" "bizim gücümüzü ve imkânlarımızı" aştığında sebep olduğu harcama istismarı ile ilişkisi üzerinde eleştirel olarak duruyordu. Vernardakis bireysel sorumluluk meselesine geri dönüyor ve ilgisini bireysel tüketim pratikleri ve bunların kişi, hane ve toplum üzerindeki etkileri meselesine yoğunlaştırıyor. Lüks eşyalar için yapılan harcama, gerçek ekonomik imkânlarını aştığı durumda ve mülkiyetinin istismarına sebep olduğunda, bireyin kişiliğini bozan bir gaddarlık oluyordu.

Lüksün ekonomik kullanılışı üzerine daha sonra yazan, Konstantinos Zappas'ın yeğeni hukukçu Hristos Zappas, lüksün her zaman suçlu olmadığını, ancak toplumsal gelişim ve bireyin hayatını geliştirme isteğini göstermesi açısından bir zekâ göstergesi olduğunu savundu.[74] Lüksün olumlu sonuçları hakkındaki kanıt, hâlâ ihtiyaçları ile yetinen toplumların, sanat, teknoloji ve kültür alanlarında geri kalmış olmalarıydı. Zappas'a göre lüks Antik Yunanlılar için yaratıcı bir kaynak olmuştu ve bu olmadan kendi dönemindeki Rum toplumu böbürlenemezdi: "Eğer bizim ölümsüz atalarımız Tanrılarını kendilerine verdikleri kırsal mülkiyetin tembelliği içinde övmekle yetinselerdi bir Partenon asla olmayacaktı ve biz de övünçten ve [...] bizim için karlı bir sektör olan antik eser ticaretinden yoksun olacaktık." Zappas sadece lüksün kişiye getirdiği zevki değil, aynı zamanda lüks eşya talebinin ekonomiye getirdiği olumlu etkiyi de kabul ediyordu. Ancak lüks eşyaların istismarını yeriyor ve bundan bireyleri sorumlu tutuyordu: "Erkekler ve özellikle de onların karıları bunların istismarından ve kötüye gidişten sorumlu tutulmalıdır." Böylece bireysel sorumluluk, mülkiyetin istismarına yol açan aşırı harcama seçimiyle ilişkilendiriliyordu. Zappas burada, Vernardakis'in daha önce bahsettiği gibi, lüksün mülkiyete karşı bir tehdit olduğu düşüncesine geri dönüyordu.

Yukarıdaki örneklerden hareketle lüks söyleminin bireyselliğin oluşmasındaki tereddütleri, kişinin kendi yarattığı bir şey olduğu; aynı zamanda özgür irade, kişinin kendisinin ve atalarının hareketlerinin sonucu olduğu düşünülen mülkiyetteki belirsizliği dile getirdiğini söyleyebiliriz. Lüksün üretime sunduğu imkânlar bireye kendisini başka şekillerde

---

74 "İ politelia" [Lüks], *Neologos*, 5 Temmuz 1891.

görmesine izin verirken, yıkıcı özellikleri sürekli kişinin yarattıklarını ve mirasını yok etmeye doğru giden bir tehdit biçimiydi.

Bu tereddütler, kent hanelerinin parasal gelirlerinin, bunun birden yok olabileceği inancıyla birlikte arttığı bir dönemde ortaya çıktılar. Özellikle Kırım Savaşı ve Osmanlı reformlarından sonra, kentsel sınıfların ve mülkiyetlerinin büyümesi büyük riskler barındıran parasal ve finansal değişimlerle ticaretin bir sonucuydu. 1856-1875 yılları ticaretin, bankacılığın ve anonim şirketlerin altın çağı oldu. 1861 ve 1873 krizlerine, meşhur bankerlerin iflasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve Mısır'daki şehirler, Osmanlı başkentinin öncülüğünde yeni El Doradolara dönüştüler. Ticaretin ötesinde, bu dinamizmin büyük bir kısmı, Osmanlı kısa vadeli borcuna ve Osmanlı kamusal tahvillerine dayanıyordu. Bu ortamda Georgios Zarifis, Petros Stefanovik-Skilitsis, Andreas Singros, Cammondolar, Alfred Barker gibi yeni nesil iş adamları ve bankacılar ortaya çıktı. Onların başarıları başka küçük finansçıları senet ve bonolara yatırım yapmaya itti. Osmanlı tahvillerinin değerinin büyük bir kısmı, Osmanlı devleti 1875'te dış borcunu ödeyemeyeceğini bildirince, pek çok yatırımcının sermayesiyle birlikte ortadan kayboldu. Bunu takip eden Osmanlı-Rus Savaşı, 1881'de Osmanlı borcunun düzenlenmesi ve ülkedeki tefeciler üzerinde ekonomik kontrol oluşturulmasına kadar yatırımcıların sıkıntılarını devam ettirdi.[75]

Bu zirve dönemi Batı ile ekonomik ilişkilerin getirdiği görüşleri destekledi, ancak aynı zamanda yatırım risklerini de gözler önüne serdi. Bu ortamda borsada spekülatif sermaye hareketleri katlandı ve 1860'larda da, 1870'lerde de küçük finansçılar için olumsuz sonuçlar doğurdu. Dönemin İstanbul toplumunda, her şey tersini gösteriyorken Vernardakis'in bir kriz dönemi yaşandığını söylemesi bir bakıma paradokstur.[76] Ancak

---

75 Dönemin finansal aktiviteleri için bkz. Haris Exertzoglou, *Prosarmostikotita ke politiki omogeniakon kefaleon: Ellines trapezites stin Konstantinupoli: To katastima Zarifis-Zafiropulos 1871-1881* [Uyumluluk ve politik diaspora sermayesi, İstanbul'daki Yunan bankacılar: Zarifis-Zafiropulos Şirketi 1871-1881], İdrima Erevnas ke Pedias tis Emporikis Trapezas tis Ellados, Atina 1990; Jacques Thobie, *Intérêts et impérialisme français dans l'empire Ottoman, 1895-1914*, Paris 1980; Christopher Clay, *Gold for the Sultan. Western Bankers and Ottoman Finance, 1856-1881*, I.B Tauris, Londra 2001.

76 Eksertzoglou, *Prosarmostikotita,* 25-31.

Vernardakis'in anlatımının, yüksek riskler barındıran İstanbul Borsası ve devlet tahvilleri pazarı benzeri finansal işlemler gibi yeni ticaret pratiklerinin yarattığı mülkiyetin istikrarsızlığı etrafında, dönemin tereddütlerini yansıttığını görmemiz önemlidir. Vernardakis bu sebeple, kentli hanelerin mülkiyeti üzerinde yapabileceği etkiyi göz önünde bulundurarak, "tahviller üzerinden oynanan oyunları" da lüks pratikler arasında sayıyordu. Dahası, 1873 İstanbul finans krizi ve Atina'daki Lavreon krizinin patlak vermesi sırasında özel önem alan bu mesele, dönemin ekonomi basınını özellikle meşgul etmişti.[77]

Mülkiyet etrafındaki tereddütler, yeni ticaret biçimleri, Borsa ve tahvil-bono pazarları ile olduğu kadar mülkiyet üretimi ve bunun yok olmasıyla da ilişkiliydi. Bu, kentli sınıflar arasında, insanların finansal mülkiyet üreterek toplumsal olarak yükselmeye çalıştıkları akışkan bir sosyal hareketlilikle ilgili bir durumdu. Hem gerçek anlamıyla hem de mecazî olarak bu durum şiddetli gerilimler yaratabilirdi. Lüks hakkındaki söylem, direkt olarak orta ya da düşük gelirli ama yüksek sosyal hedefleri olan ve bu sebeple sosyal "maskelerini", yani "sahte" sosyal pozisyonlarını ödünç almaya hevesli kişilere ve ailelere yöneltiliyordu. Bu söylem bir yere kadar, aileleri gelirlerini aşan tüketim harcamalarını karşılamak için borç almaktan kaçınmaya teşvik ediyordu. Örneğin, *Amaltia* gazetesi İzmir metropoliti Hrisantos'un lüks karşıtı piskopos bildirisini yayınladığında açıkça abartarak çok az ailenin gelirine göre harcadığını, çoğunluğun "gereksiz kıyafetler ve modaya, beden ve ev süslemelerine"[78] yaptıkları gereksiz harcamalar yüzünden yok olduğunu söylüyordu. Başka bir örnekte, borçlar kişilerin isteği dışındaki durumlardan doğanlar ve "lüksle ve aptalca bir gösterişle zenginmiş gibi" gözükebilme ihtiyacından kaynaklandığı için "tedbirsizliğe son çare" olarak kullanılanlar olarak ikiye ayrılıyordu.[79]

---

77 Bkz. Dimitrios Vernardakis, "İkonomologike melete peri tu en Konstantinupoli hrimatistiriu ke ton hreografon" [İstanbul borsası ve hisse senetleri hakkında iktisadi çalışmalar], *Theatis* (İstanbul), 228-230, 232, 234; *Eptalofos* (İstanbul), Kasım 1870.

78 *Amaltia*, 8 Eylül 1867.

79 "Peri tu mi din danizeste kata Plutarhon" [Plutarkos'a göre borç almamak üzerine], *Neologos* 22/5 Mart 1872.

Bu toplumsal dürtüleri, bu dönemde yaşanan sosyal yükselme isteği ve gerçekte var olan sosyal değişmezlik ile ilişkilendirmek yararlı olacaktır. Kişinin bozulması ve kişisel mülkiyetin felaketi olarak lüks söylemi direkt olarak ailelerin korunmasıyla bağlantılıydı. Eğer kişi sadece mülkiyet değil, aile de yaratıyorsa, gösterişin evlilik stratejisi olarak kullanılmasını içeren her türlü toplumsal yükseliş çabası, kişinin bütün yarattıklarını da tehlikeye atıyordu. Bu iddia kentli hanelerin açık sıkıntılarıyla ilgiliydi. Kızlarının "münasip bir koca" ile evlendirilmesi, koca adayının toplumsal konumunun korunması ya da yükselmesine bağlıydı. Bu sorun evlendirilmesi gereken kız sayısıyla beraber daha da karmaşık hale geliyordu. Kentli ailelerin evlilik stratejileri daha büyük çeyizler için yarışlara dönüşüyordu ve bu da mülkiyetlerinin harcanması demekti. Kızlarının evlenmesini dert eden aileler, sıklıkla çeyiz büyüklüğünü de yüksek sosyal konumu da kanıtlayabilecek bir "gösterişli" tüketime yöneliyorlardı. Eleni Varika, 19. yüzyılda Atinalı kentlilerin bir evlilik stratejisi olarak kızlarına "gösteriş eğitimi" verdiğini söylüyor. Kadınların çalışmadığını gösteren Fransızca, piyano ve dans dersleri, pahalı giysiler ve ayakkabılar almak çeyizi zenginleştirerek, mutlu bir evlilik olarak görülen şeyi destekliyordu. İstanbul'da ve İzmir'de durum farklı değildi, buralarda da müstakbel gelin, değerini uygun giysiler ve doğru zaman ve yerdeki becerileriyle göstermeliydi. Bu beceriler İmparatorluğun şehirlerinde kızlara verilen eğitimin içeriğindeki yabancı diller, el işleri, ev ekonomisi ve müzik dersleri ile vurgulanarak destekleniyordu.

Kaçınılmaz olarak "gösteriş eğitiminin" masrafları lüksle ve bunun hanelerin mal varlığı, gelirleri ve "toplumsal düzen" için yarattığı tehlikeyle ilişkilendirildi. Miltiadis Hurmuzis, iyi ticarî işleri ve 8000 lira mal varlığı olan üç kızlı bir ailenin kızlarının evlenebilmeleri için aşırı tüketime epey para harcadıkları örneğini veriyordu.[80] Hurmuzis'in bu mal varlığının İstanbul'daki zengin aileler için örnek teşkil ettiğini düşünüp düşünmediğini ya da bu örneği onu okuyanları böyle bir mal varlığının çok çabuk yok olabileceği konusunda uyarmak için yazıp yazmadığını bilmiyoruz. Ancak bu örneği, evlilik stratejilerinin gereksiz tüketime

80 Milityadis Hurmuzis, "Peri tis apo ton patroon parektropis imon ke ton oletrion apotelesmaton tis diten evropaikis proodu" [Aşiretçi ayrılıklarımız ve sözde Avrupaî ilerlemenin korkunç sonuçları üzerine], *Hronos*, 1871, 148-149.

sebep olduğunu ve bunun ancak ailenin gücünün ötesinde borçlanarak karşılanabileceğini ve bu borcun sonuçlarının da aşikâr olduğunu savunmak için kullanıyordu. Aynı yazar başka durumlarda lüksün, gelecek çeyizin şimdiden kıyafetlere ve parfümlere harcanarak müstakbel kocaları kandırmak için kullanılan tüketim biçimi olarak müstakbel gelinleri bağımlı hale getirdiğini söylüyordu. Bu durumun sonucu olarak, evlendiklerinde ellerindeki o kadar azalmış oluyordu ki, çiftin tüketim alışkanlıklarını karşılamaya yetmiyordu.[81]

Lüksün ailelerin ekonomik sağlığına tehlike oluşturduğunu iddia eden bu şema, zamanın ötesinde olmasıyla karakterize ediliyordu: 20. yüzyılın başında kadın dergisi *Vosporis*'in yazarı Kornilia Preveziotu, lüks ürünlerin, özellikle de kadın giysilerinin, üretiminin "yoğun ticari ve endüstriyel hareketi" desteklediğini savunduğunda tartışmaların ekonomik boyutundan da haberdardı. İşçilere istihdam sağlanmasındaki olumlu etkileri de kabul ediyordu, ancak gelirlerin "sermaye sahibinin kesesini taşırdığını" da fark ediyordu. Ekonomi alanındaki bu olumlu etkileri, hanelerin en fakirinin bile aile huzuru için katlanması gereken [kadınlardaki] lüks yüzünden "kan kaybetmesi" gibi olumsuz etkilerle karşılaştırıyordu.[82] Üretimin lüksü teşvik eden baskısı, zevk için gözden çıkarılan masrafın abartılmasını dengeleyecek konumda değildi.

Bu tartışma lüks hakkındaki söylemin kınanan tüketimi kadınlarla ilişkilendirmesini gözler önüne seriyor. Bu konuyu aşağıda detaylıca ele alacağız.

Lüks ve Toplumsal Ayrımın Düzenlenmesi

Lüksün yaratıcı boyutundan, yani abartılı tüketimle kişilerin gerçek konumlarının maskelenmesi ihtimalinden bahseden lüks hakkındaki söylem bireyselliğin oluşumu tartışmasına göndermede bulunuyordu. Modern bireysellik oluşumu koşullarını sözde dengesiz gösteren, Batı ile ekonomik ve kültürel ilişkilerin yarattığı yeni maddi çevrenin sonuçlarını vurgulayan, "manevi" kültüre duyulan ihtiyacı ve onun "maddi" kültüre üstünlüğünü gösteren, harcamaların abartılmasının sonuçlarını vurgula-

---

81 "İ politelia" [Lüks], *Neologos*, 11/25 Temmuz 1875.

82 "İ ginekia filareskia" [Kadın Cilvesi], *İ Vosporis*, 10 Haziran 1901, 62.

yan bu söylem aynı zamanda toplumsal hiyerarşinin korunması isteğini ve dönemin belirsizlikleriyle başa çıkabilecek bir toplumsal düzen kurulması ihtiyacını da dile getiriyordu. "Sağlıklı" bir bireyselliğin oluşturulması bu isteğin alanını oluşturuyordu. İhtiyaç duyulan harcamanın israf ve gereksiz ile zıtlığı ve borcun mal varlığının çokluğuyla ilişkisi bu isteği anlaşılabilir kılmak için kullanılan uygun bir mecazî taşıyıcıydı. Kişinin harcaması ve mülkiyeti arasındaki simetri, bu simetri bozulduğunda tersine dönen toplumsal düzenin mecazî eşitiydi ve toplum için olumsuz sonuçlara sahipti.[83]

Bu alanda, lüksün söylemsel biçimi aynı anda, değişen bir toplumsal düzen ve onu çevreleyen toplumsal ayrımcılıkla ilişkili belirsizlikleri temsil etmeye çalıştığı ölçüde esnek bir araç oldu. Kavramsal ve düzenlemeci bileşenlere yoğunlaşan bu söylem, hem belli sıkıntıların ve belirsizliklerin dilini düzenleyebilecek konumdaydı, hem de bireylerin toplumsal konumunun ve yükselme ihtimallerinin kontrolü için temel teşkil ediyordu. "Geçirmezlik" ve "önlem eksikliği" değişkenleri, alt katmanlardan kişilerin tüketim yoluyla yüksek sosyal konumlar "edinmelerinin" yaratacağı bozulma ve riski uyumlu bir şekilde birleştirerek vurguladılar. Lüks hakkındaki şikâyetler, retorik abartıya rağmen, toplumsal ve ahlâkî olarak kabul edilemez olduğu düşünülen bir davranışla ilgili bir protesto izlenimi uyandırdı. Sonuçta bu abartı, tüketimin sınıfsal çizgilerle ayrılması ihtiyacının kabul edildiği daha istikrarlı bir topluma duyulan özlemin dile getirilmesiydi.

Sapfo Leontias, harcamaları abartmanın toplumsal sınır gözetmediğini söylese de, farklı toplumsal konumların giyimde, yiyecekte, mobilyada vb. farklı harcamalar gerektireceğini savunuyordu.[84] Atanasios Vernardakis, tüketimin abartılması ve gelirle orantısız harcamayı aptallık olarak tanımlasa da, o da tüketimde toplumsal farklılığı kabul ediyordu. Tüccarların karıları örneğini kullanarak, onlardan hiçbirinin "sınıflarına ve gelirlerine göre temiz ve düzgün giyinmelerinden" dolayı eleştirilemeyeceğini, sadece bundan fazla harcarlarsa eleştirilebileceklerini belirtiyordu.[85]

---

83 "Ta apotelesmata tis politelias" [Lüksün Sonuçları], *Evridiki*, 15 Haziran 1871.

84 Leontias, *Peri politelias* [Lüks Üzerine], 15-16.

85 Vernardakis, *Peri politelias* [Lüks Üzerine], 19, 25.

Gelir/harcama ilişkisi düzenleyici olarak çalışıyordu ve harcamaların toplumsal farklılaşmasını kabul eden, haneleri sadece gelirleriyle orantılı olarak ve hiçbir zaman onu aşmayarak harcamaya teşvik eden, direkt ahlâkî ve ekonomik çağrışımları olan bir toplumsal davranışı düzenliyordu. Toplumsal uyum beklentisini şekillendiren ve toplumsal konumun şeffaflığına dayanan bu durumun anlaşılması kentli katmanların kendileriyle yüzleştikleri bir sınıf söylemi oluşturdu. Değişik toplumsal katmanlar farklı şekillerde harcamalıydılar, böylece bu yolla onların toplumsal konumları, yani toplumsal farklılıkları saydam ve görünür olurdu. O uygunsuz davranış, yani lüks, masrafın kesin yüksekliğiyle değil, her hanenin gelirinin ve tüketim masraflarının bölüşülmesiyle alâkalıydı. Bütün toplumsal gruplar, kendilerine "toplumsal olarak yakışmayan" tüketim pratiklerinden uzak durmalıydı, çünkü bu, hepsini içeren sınıf sistemine karşı bir tehlike oluştururdu. Özellikle de orta sınıf bu çeşit pratiklerden uzak durmalıydı, çünkü bu mal varlıklarının istismarı demekti, böylece toplumsal konumlarının temelini sarsmış olurlardı. Bu mesele elle tutulur bir karakteristikti ve lüks hakkındaki söylemin yaygın düzenleyici karakterini azaltmıyordu.

Bu simetrinin üst toplumsal gruplar tarafından korunması toplumsal bir görevdi, bunun bozulması alt toplumsal sınıfların kendilerine uygun olmayan bir tüketim seviyesini "taklit etmesine" sebep olurdu. "Çünkü bildiğimiz üzere" diyor bir örnek, "örnekler yukarıdan verilir. Zenginin yaptığı her şeyi, fakir hayranlıkla seyredecek ve onu kıskanıp onu isteyecektir."[86] Abartılı harcamanın alt sınıflar tarafından taklidi onların toplumsal yanılsamalarını tatmin edebilir, ancak bu onların ekonomik durumlarına zarar verecektir. Vernardakis'in söylediği üzere "istedikleri gibi giyinseler de, maalesef geriye kalan sınıflar aptalca bir özenmeyle hem kültürde hem de kıyafetlerde gördükleri mutlulukta onları taklit etmeyi istiyorlar."[87]

Bu konuyu, Midilli İşçi Cemiyeti'nin üyelerine verdiği konuşmada Doktor Prokopis Lefkias da ele aldı.[88] İşçilerin kıyafetleri hakkındaki

---

86 "Peri politelias" [Lüks Üzerine], *Neologos*, 10/22 Temmuz 1875.

87 Vernardakis, *Peri politelias*, 24.

88 Prokopis Lefkias, *Diatrivi peri ergasias ke ergatu* [Çalışma ve İşçiler Üzerine Notlar], Atina 1888.

görüşlerini sunarken dayanıklı, temiz ve basit kıyafetlerin kullanımı ihtiyacını vurguluyordu. "Yakalı elbiseler, yüksek yakalı ve uzun kollu" lüks kıyafetler işçiler için israftı, çünkü onları komik gösteriyordu ve toplumsal konumlarına uygun değildi. Gerekliyi gereksizle karıştırmalarına ve ihtiyaç olmadığı halde harcamalarına sebep oluyordu ki bu Lefkias'ın gözünde lüksün tanımıydı. İşçileri lüks kıyafetler giymeye iten nedir diye soruyordu. Sonra da şu cevap veriyordu: kötü alışkanlıklar, kibir ve gösteriş. "Farklı zevklerimiz, sefil tutkularımız bizi lükse götürür. Şehvet, şehvetin kızlarının ahlâksızlığı, açgözlülük, ayyaşlık ve fuhuş bizi lükse iter. Kibir, gösteriş bizi daha zenginmişiz gibi görünmeyi istemeye ya da lükse götürür."[89] Lefkias bu yolla, lükse olan eğilimi bir doktor olarak kendisinin ilgilenmek istediği bir hastalıklı karakter olarak tanımladı. Lüksün insanın doğasından gelen insani bir hastalığa indirgenmesi, onu aynı zamanda ulaşılabilir ve anlaşılabilir kılıyordu. Lefkias, lüksü işçilerin toplumsal sınırlarını ve üretici görevlerini vurgulamak için kullandı. Lüks hastalığı, aynı zamanda, toplumsal bir karaktere de sahipti. Lefkias'ın vurgu yaptığı tüketimin sınıfsal sınırları, işçilerin eğitimine güçlü bir teşvikle ilişkiliydi. Bu eğitim, onların tutkularını kontrol altına alabilecek tek araçtı.[90] Ancak Hristos Zappas'ın da özel bir vurguyla altını çizdiği gibi, tüketimde farklılaşma ihtiyacı gelir ve mülkiyet miktarını direkt olarak tüketime bağlıyordu. Yazarın eklediği üzere, "mantığın büyük kuralı, insanın mal varlığına ve işine uygun yaşamasıdır. Bu sınırlar içerisindeki herkes aynı derecede dürüsttür, ancak bunları aşanlar [...] komik duruma düşerler ve yok olurlar. Zenginin evini ya da kendisini kusursuzca süsleyen bu eşyalar, kapıcıyı, terziyi, fakir işçiyi vs. komik duruma düşürürler."[91]

Geriye kalan katmanlar hakkındaki alaycı tavır burada önem kazanıyor. Lüks hakkındaki söylem orta sınıflara ve onların endişelerine yönlendirilmiş olsa da, alt sınıfların kullanılması söylemin kullanışlılığını, istismarın mecazî kullanımını, Avrupa'daki işçi hareketinin öne sürdüğü "dengeleyici teorilerin" eleştirisi içerisine yerleştirilen tüketim boyutun-

---

89 *Agc*, 50-51.
90 *Agc*, 51-52.
91 "İ politelia" [Lüks], *Neologos*, 5 Temmuz 1891.

dan uzaklaştırdığı ölçüde artırıyordu. "Orta sınıfı" tanımlayan ölçü ve ihtiyatın karşısına "toplumcular", herkesin eşitlenmesi adına yapılan, ama "doğal olarak" eşitsizlik barındıran, eşyanın tabiatına aykırı olan bir abartıyı koydular. Tersine, ilerleme çağının getirdiği bozukluklar ve toplumsal gerilimler için tek gerçek çıkış, üretimin her tür yeni teknolojik araç ile artırılmasıydı. Diğerlerinin aksine Zappas lüksü, eğer istismarından kaçınılırsa refah ile uyumlu üretici bir çıkış yolu olarak görüyordu. Bireysellik ve girişimcilik, sundukları konfor sayesinde yüksek fiyatlarına rağmen talep edilen lüks ürünleri üzerinden aynı derecede gelişebilirdi. Ancak, yüksek ve istikrarlı talebe sahip olan kitle tüketim ürünlerinin aksine lüks ürünlerinin üretim temeli istikrarsızdı, çünkü talep sınırlıydı. Bu durumun getirdiği üretim artışı, Zappas'ın savunduğuna göre, tek elle tutulabilir yaklaşımdı: "Halk sözlerle de, yapısal ya da toplumsal teorilerle de yaşamaz, böyle halk eğiticileri hem kendileri vakit kaybediyorlar hem de halkta geri döndürülemez hasarlara sebep oluyorlar."

Bu boyut, daha önceden Atanasios Vernardakis tarafından vurgulanarak geliştirilmişti, ancak onun teorisi direkt olarak lüksü "toplumcu teorilerin" karşısına çıkarmaya çalışıyordu. Vernardakis toplumun iki ucunun, yani zenginler ve fakirlerin, toplumun küçük bir azınlığını oluşturduğunu ve geriye kalan çoğunluğun "makûl şartlarda" yaşadığını kabul etmiyordu. Kanuni ve siyasi eşitliğin hükmettiği bir toplumda bireyler ancak, her bir insanın gerçek yeteneklerini gösterdiği ve kişinin gelişime eğiliminin tek çıkış yolu olması dolayısıyla, zenginliğin tek sağlıklı kaynağı olan kişisel istekleriyle yükselebilirlerdi. Tersine, Vernardakis'in savunduğu üzere, "eşyanın ortak mülkiyeti", yani herkes tarafından "ortaklaşılması" Tanrı'nın da, doğanın da kanunlarına aykırı olan bir gerilemeydi. Toplumsal eşitsizlik, toplumsal düzenin özünde vardı ve insan kültürüne ve çoğunluğun refahına dayanıyordu.[92] Lükse eğilim, olumsuz sonuçlarına rağmen, bir refah varsayımıydı; lüksün sınırlandırılması da yozlaşma belirtisiydi. Vernardakis'in polemiği Paris Komünü sırasında Avrupa'nın kentli sınıfları arasında görülen belirsizlikler ve gerginlikler üzerinden okunursa daha kolay anlaşılabilir. Uygun biçimde gözlemlendiği üzere, Komün gerçeği İstanbul'un Yunanca basınında açıkça olum-

92 Vernardakis, *Peri politelias*, 35-39.

suz biçimde sunuluyordu; bu da orta sınıfların işçi ayaklanması konusundaki endişelerini gösterir.[93]

Lüks söylemi, toplumsal "şeffaflık" sorununu başka bir yolla da ele alıyordu. Bir düzen, ihtiyaç olarak sunulduğu sürece, topluma önderlik etmeleri gereken grupları da ilgilendirir. Dahası, arzu edileni verili hale getirerek toplumsal hiyerarşiyi ve mülkiyet yoluyla buna ulaşmayı doğallaştırır. Bu gruplar, bencil kişisel isteklerini gerçekleştirmek için lükse harcayıp, konumlarının ve zenginliklerinin gerektirdiği önderlik sorumluluğunu yerine getirmediklerinden eleştirildi. Bir kez daha, lüks söyleminin hedef edindiği kitlenin kim olduğu sorunuyla karşı karşıyayız. Lider grupların sorumluluklarını yerine getirmedikleri iddiası belirli bir doğal hedefe sahip değildi. Bütün zenginler bu gruba girdiklerini düşünebilirlerdi. Ancak burada ilgi çekici olan daha geniş toplumsal ihtiyaçların karşılanabilmesi için yeterli harcamayı garanti etmek adına hareket eden, liderlik sorumluluğunun teşvik edilmesi hareketidir. Hem kentlerde hem de taşrada yaygın bir eğitim ağının kurulduğu bir dönemde, bu ağın finanse edilmesi ihtiyacını "gerekli" harcamaları "gereksiz" lüksten ayıran lüks söylemi düzenledi. Aynı vurgu kulüpler, cemiyetler, müzeler, fukaraperver kurumlar kurulmasını da öne çıkardı. Bütün bunlar para gerektiriyordu, bu paranın toplanması da neredeyse hiç devlet desteği olmayan bir ortamda bu toplulukların kendilerine düştü.

Bu ortamda, lüksün kişisel zevklerin tatmini için gereksiz harcama olarak, toplumun eğitim ya da kurumlar için olan ihtiyaçlarıyla karşı karşıya konulması anlaşılırdı. Bu söylemi üreten Sapfo Leontias gibi kişilerin bu girişimlerle direkt olarak alâkalı olması, bu söylemi böyle girişimleri güçlendirmek için kullandıklarını iddia etmemizi sağlıyor. Bu kişilerin çoğu, kendilerini bu bilincin ve toplumsal çıkarların taşıyıcıları olarak sunarak, bu eğitim projesine katıldılar ve lüks hakkındaki söylem yoluyla kendilerinin de hizmet ettikleri eğitimin ve hayırseverliğin finanse edilmesi ihtiyacını dile getirdiler.

Bu durum, eğitim ihtiyaçlarının karşılanması sorumluluğunu üstüne alması ve finanse edilmesini sağlaması gereken toplumsal liderlik meselesini öne çıkarıyor. Tabii ki liderlik meselesi, özellikle de toplumsal

---

93 Kanner, "Afrones enantion fornimon".

temsilin kurumsallaştığı bir dönemde sadece bu konuyla sınırlı kalmadı. Ortodoks-Hıristiyan toplumunun Genel Nizamnameleri, dinî hiyerarşi dışındakilerin toplumun işleyişine müdahil olabilmeleri için yeni bir kurumsal ortam şekillendirdi. Bu durumda, Hıristiyan toplulukların toplumsal nizamnameleri bu katılımı güçlendirdi ve Osmanlı vilayetler nizamnamesi de bu çerçeveyi tamamladı. Şüphesiz, daha önce pek çok araştırmacının da savunduğu üzere, bu yeni çerçeve tamamen farklı ya da görülmemiş değildi ve hiçbir örnekte –özellikle de Ortodoks milleti örneğinde– din adamları ve bu sınıftan olmayanlar arasında ideolojik ayrışmalara/çatışmalara sebep olmadı.[94] Başka bir açıdan, liderlik meselesi hayırseverliğin aldığı şekilden bağımsız değildi. Başka bir yerde, toplumsal liderlik konumu iddialarının yönetici kadrolarıyla sınırlı olmadığını, tersine topluma yapılan bağışlara bağlı olduğunu savunmuştum.[95] Başka

---

94 Rum Milleti Nizamnamesi, onu hazırlayan millî meclisteki karmaşık ilişkilerin bir ürünüydü ve dolayısıyla basitleştirici bir laik-din adamı ayrımıyla ele alınamaz. Laikler ve din adamları arasındaki istikrarsız denge ve ittifaklar gelecekte de devam etti. (bkz. Dimitris Stamatopulos, *Metarritmisi ke ekkosmikefsi: Pros mia anasintesi tis istorias tu İkumeniku Patriarhiu ton 19o cona* [Reform ve Dünyevileşme: 19. yüzyılda Ekümenik Patrikhanenin tarihinin yeniden inşasına doğru], Aleksandria, Atina 2003). Millî meclisin daimî bir kurum haline gelmesini öngören Ermeni Milleti Nizamnamesinin aksine, Rum Milleti Nizamnamesi, millî meclisin toplanmasını sadece yeni bir patriğin seçilmesine bağladı ve laik üyeleri İstanbul'un kilise bölgelerinden seçilen Karma Meclise pek çok yetki verdi. (Bkz. "Geniki Kanonismi peri dietetiseos ton eklisiastikon ke etnikon pragmaton ton ipo ton İkumenikon Tronon diatelunton ortodokson hristianon ipikoon tis A. Megaliotitos tu Sultanu" [Zat-ı Alileri Sultanın Ortodoks Hıristiyan tebası ekümenik tahtı altında çözülecek dinî ve millî meselelerin genel nizamnamesi] Haralambos Paspatis, *İ Kanonismi ton ortodokson ellinikon kinotiton tu otomanikn kratus ke tis diasporas* [Osmanlı Devleti ve diasporadaki Ortodoks Helen toplumların nizamnameleri], Selanik, 1985. Ermeni nizamnamesi *Neologos*'ta yayınlandı (7/19 – 9/21 Aralık 1872). Ayrıca bkz. Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", Benjamin Braude / Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Holmes & Meier, New York 1982, c. I, 185-207.

95 Haris Eksetzoglou, "Meta Megalis Paratakseos: Simbolikes praktikes ke kinotiki sinkrotisi stis astikes ortodokses kinotites tis isteris otomanikis periodu" [Büyük

pratikler gibi, bağış da özellikle 19. yüzyılın başından itibaren ciddi derecede değişmiş, eski anonim şeklin yerini bağışçının isminin daha geniş bir toplumsal kitle tarafından bilinmesini sağlayan açık bağışlar almıştı. Açıktan yapılan bağışlar hakkındaki toplumsal duruşun değişiminin takip ettiği ritmi bilmiyoruz, ancak 1860'lardan sonra gerçekleştiğini iddia edebiliriz. İstanbullu öğretmen D. Hristidis, bağışçılar adına bayramların kutlanmasını savunarak, 1860'larda açık bağışların hâlâ sınırlı olduğunu ve kilise liderlerinin kiliselerde bağışçıların isimlerini göstermeleri gerektiğini söylüyordu. Bağışların açık olması, bağışçıların gururunu okşayacaktı, çünkü "Tanrı zengin insanların cesur hareketlerini bilir [...], ancak insanların da bunları bilmesi gerekiyor."[96] Daha sonra, bağışçı isimlerinin duyurulması cemiyetlerde bir gelenek halini aldı. Dersaadet Rum Cemiyet-i Ebediyesi'nin yıllık seremonilerini detaylıca anlatan bir gözlemci, bağışçı isimlerinin cemiyet başkanı S. Aristarhis tarafından "sanki dinleyicilerin kalplerine kazımak istiyormuşçasına" yavaşça ve açıkça sayılmasından bahsediyor.[97] Burada ifade edilen basit ve banal anlama bir şey katmadan daha pek çok benzer alıntı yapılabilir. Eğer lüks gereksiz ve kişisel bir harcama şekliyse, toplumsal ihtiyaçlar için yapılan bağışlar, onlar sayesinde belli bir toplumsal hiyerarşinin oluşturulduğu kullanışlı toplumsal harcamalardı. Muhtemelen, İstanbul, İzmir, Bükreş, İskenderiye vb. yerlerdeki ailelerin bu model etrafında hareket eden okullara ve Osmanlı Devleti'ndeki ve Yunan Krallığı'ndaki diğer kurumlara yaptıkları bağışların çokluğunu hatırlamamız yerinde olacaktır.[98] Bağış, lüksün

---

Gösterişten Sonra: Geç Osmanlı Döneminin Kentli Ortodoks Toplumlarında Sembolik Pratikler ve Toplumsal Oluşum], *Ta İstorika* 31 (1999), 349-380.

96 D. Hristidis, *Ta sholia tis Konstantinupoleos, iti ektesis peri tis cuestotis katastaseos ton ellinikon sholion tis Konstantinupoleos* [İstanbul okulları, yani Helen okullarının gerçek durumları hakkında rapor], İstanbul 1865, 86-88.

97 "İ gini ke i epetios yorti tu Elliniku filologiku Sillogu" [Kadın ve Rum Cemiyet-i Edebiyesinin Yıldönümü], *Evridiki*, 15 Mayıs 1871.

98 Bağışlar Osmanlı topraklarında ve Yunan devletinde eğitim altyapısının oluşturulmasında temel öneme sahipti. Dahası, İstanbul ve İzmir gibi yerlerdeki cemiyet aktiviteleri parasal bağışlara dayanıyordu. Hayırseverlik konusu hakkında bkz. Tsukalas, *Eksartisi ke anaparagogi*, 483-495; Vaso Teodoru, "Evergetismos ke opsis tis kinonikis ensomatosis stis parikies (1870-1920)"

karşıtıydı, lider gruplara ulaşma imkânının temeli olan toplumsal olarak kullanışlı ve yararlı bir pratik olarak onun karşıtı olarak anlamlandırıldı.

Lüks üzerindeki söylemde yaptığımız bu kısa tur, bu söylemin daha geniş kullanımını ve eğitim, kanun, tıp söylemlerini de içerdiği ölçüde gördüğü toplumsal kabulü vurgulamak içindi. Ayrıca, bu döneme ait belli endişeler ve belirsizlikler hakkında konuşmak için nasıl kullanıldığını da gösterdi. Bu alanda manevi/maddi, gerçek/suni, abartı/ölçü gibi ikilikler de dile getirildi. Lüks hakkındaki söylem bu ikilikleri dinî gelenekten almış, ancak onları "toplumsal gösteriş" ve "moda" gibi pratiklerin temsil ettiği bozulmalar tarafından tehdit edildikleri bir dönemde kişinin "şeffaflığını" vurgulamak adına farklı çerçevelerde ve farklı amaçlarla kullanarak değiştirmiştir. Şeffaflığın korunması sadece ruhun kurtarılması ile değil, bireyselliğin oluşturulması, mülkiyetin istikrarsızlığı, evlilik stratejileri, toplumsal hiyerarşi ve sınıfsal farklılıklarla da alâkalıydı. Kişilere gelirlerini istismar etmemeleri ve mülklerini tehlikeye atmamaları yönünde yapılan telkinler, direkt olarak bireyin oluşumu ve insan doğasının "aceleciliğinden" uzaklaşma ihtiyacı ile alâkalıydı. Mülkiyetin korunması ve ailelerin savunulması sadece ahlâkî bütünlüğü ile hizmet edebilecek olan bireyi öne çıkarıyordu. Kişisel zorbalık biçimi olarak lüks, maddi ve kültürel çevrenin değişiminin farkında olarak bireyin oluşumu meselesi hakkında konuşmak için uygun bir aracıydı.

Lükse verilen biçim yoluyla yeni tüketim pratiklerini Helen-Ortodoks kent toplumunda görülen değişimlerle ilişkilendirmek mümkün hale geldi. Lüksün maddiliği, gerçek kültürün maneviliğiyle hem toplumdaki hem de bireydeki yozlaştırıcı bir kuvvete bağlanarak karşı karşıya getirildi. Sunî olanla gerçek olan arasındaki fark, toplumsal konumun şeffaflığı, değişen toplumsal hiyerarşi ve sınıfsal farklılıklar meselelerini

---

[Mahallelerde hayırseverlik ve toplumsal katılım (1870-1920)], *Ta İstorika* 7 (1987), 119-154; Eksertzoglu, "Meta Megalis Parataksees", Maria Hristina Haciyoannu, "Etniki evergetes: Ta protipa ke i istoria tus: Apo tus adelfus Zosima ston Andrea Singro" [Millî Hayırseverler: Öncüler ve Hikayeleri: Zosima Kardeşlerden Andreas Singros'a], *Mnimi Alki Angelu: Ta aftona shimata tu pareltontos: Zitisis tis politismikis istorias ke tis teorias tis logotehnias, Praktika I Epistimonikis Sinantisis*, University Studio Press, Selanik, 2004, 401-412.

daha ciddi hale getirdi. Ölçü arayışı bireysel pratiklerin değerini belirleyen bir davranış biçimleri alanı oluşturdu. Toplumsal şeffaflık endişesi, pek çok durumun kolayca kavramsallaştırılamadığı bir dönemde, yükselen kentli sınıfların bir talebi olarak ortaya çıktı. Ancak bu endişe, hızlıca değiştiği kabul edilen bir dünyada toplumsal hiyerarşinin sağlamlaşmasına çalışan bir sınıf düzeni beklentisi ve belli toplumsal pratikler ve değerler üzerinden sağlanması beklenen toplumsal uyum arayışına eşitlendi. Ayrımcılığın kullanımı toplumsal pratiklerde bir ölçü beklentisi gibi görünüyordu ve her şeyin yerini aldığı ve anlamlarının kesin olarak belirlendiği bir şimdi ya da gelecek beklentisini destekliyordu. Ancak tabii ki bu tarafsız bir beklenti değildi. Bu, eğitimli kentlilerin kendileri ve toplumsal konumları hakkında olduğu kadar çalışan toplumsal sınıflar hakkındaki görüşlerinin aldığı şekil üzerinden kurulan bir güç ilişkisinin oturtulmasına aracılık edecek bir toplumsal model arayışıydı.

Lüksün Cinsiyeti

Lüks hakkındaki söylemin son, ancak aynı derecede önemli tarafı, cinsiyetçi karakteriydi. Lüksün bir cinsiyeti vardı ve dişiydi; cinsiyetçi varlığında şeffaflığa ve ölçüye daha kesin olarak yoğunlaşıyordu. Kadınlar, onları direkt olarak cinsiyetçi "doğalarına" ve "karakterlerine" tüketici davranışlarıyla bağlayan ve onların bu eğilimlerinin kurbanı olarak sunulan erkeklerin aksine, bütün bir grup olarak lükse ve modaya güçlü eğilimlerini vurgulayan bir söylemin hedefi oldular. "Kadın doğasının" tüketim alanında gerçekleştirilmesi, çoğu erkeğin özellikle üst sınıf kentli ailelerin kadınlarının toplumsal davranışlarına karşı hissettikleri şaşkınlığın birincil ifadesi oldu. İkinci bir alanda "kadın doğası", kadınların toplumsal davranışları konusundaki erkek endişelerini körükleyen toplumsal değişimin olumsuz etkilerinin karmaşık bir sembolü oldu ve aynı zamanda karşıt bir kadın söyleminin temelini oluşturdu. Lüks hakkındaki söylem erkek şaşkınlığının da, cinsiyetlerinin toplumsal çerçevedeki hareket alanını yeniden tanımlamaya çalışan kadınların retoriğinin de aracı haline geldi.

Lüksün, kadın davranışlarının tasvirinde kullanımı sadece zamanda gösterdiği süreklilikle değil, geniş bir konu yelpazesinde görülmesiyle de

göze çarpıyor. Ancak "kadının" lüks ile ilişkisi belli maddi bir çehreye, yani kadınların toplumsal alana "çıkışlarının" güçlü bir sembolü olan ve yeni sosyalleşme biçimleriyle daha fazla görünür hale gelen kadın giyimine bağlıdır. Örneğin, İzmir'deki mason locası 1868'deki yıllık balo organizasyonuna gelecek olan kadınlardan "omuz ve göğüs çıplaklığı gibi durumlardan" kaçınmalarını ve bu hayırsever toplantıyı "sadece sadelikleri ve mutluluklarıyla" süslemelerini istediğinde,[99] kadın giyiminin işleyişi hakkında kabul görmüş bir modele başvuruyordu. Balonun gelirlerinin ihtiyaç sahiplerine gidecek olması, bu isteğe özel bir önem yüklüyordu. Ancak kadınların "kışkırtıcı" görüntüsü neden gecenin hayırsever tarafına zarar verecekti ki? Basitçe nedeni lüksün, yani "bencil yanılsamaları" destekleyen bir pratiğin kastedilmesi ve dolayısıyla bu davranışın toplumsal hayırsever bir buluşmanın ruhuna ters olmasıydı. Hurmuzis'in kendinden memnun bir şekilde Heybeliada ve Büyükada'daki sosyal danslara katılmaktan kaçındığını söylüyordu çünkü "kadınların dekolte ve çemberli etekler sergilemeleri" onu rahatsız ediyordu.[100] Ancak *Evridiki* dergisinin yayınladığı 14 yaşındaki bir öğrencinin konuşmasından okuduğumuz kadarıyla işveli olmak "Kadınların başkalarına cazibelerini gösterebilmek için her şeyi yapmakta gösterdikleri sürekli çaba[dır]. [İşveli kadın] her şey için yeni kıyafetler giymek ister ve en çok da Pazarları çok kıyafete sahip olduğunu göstermek için bunu dörde katlar [...] Kendisiyle hiçbir ilişkisi olmayan konuşmalara girerek etrafındakilere insana yakınlığını gösterir [...], [çünkü] ortamın tadı olmak istemektedir."[101]

Aynı derecede ilgi çekici bir durum, kadın lüksünün, mimari gibi konularla bağlantısıdır. Mimar Y. Katselidis lüks tasvirini, İstanbul'da 19. yüzyılın ikinci yarısında zengin ailelerin evlerinde görülen süslü cephe modasını eleştirmek için kullanıyordu. Bu cepheleri "süslenmiş ve abartılı kıyafetler giyen, farklı süslemeli şeritler, kaşlar, aksesuarlar, iki-üç kat uğraşılmış ince detaylar ve ince işlenmiş dantellerle boş yere daha saf ve daha asil güzelliğe sahip olan ve bunu zarif bir çiçek gibi zengin ama sade bir kıyafetle gösteren kadının saflığına ulaşmaya çalışan işveli

---

99 *Amaltia*, 2 Şubat 1868.

100 Hurmuzis, *İ moda* [Moda], 14.

101 "Filareskia" [Cilve], *Evridiki*, 22 Ocak 1871.

kadına"[102] benzetiyordu. Lüksün kullanımı, Katselidis'in takipçilerinin sadelik ile ince süslemeler arasındaki ayrımı anlayabilmeleri için vazgeçilmez görülmüştü.

Kadın giyiminin kışkırtıcılık ile ilişkilendirilmesi lüksün toplumsal anlayışını aynı derecede meşgul etmediği dönemlerde de "kadın" tasvirinin güçlü bir motifi olarak kaldı. Doktor Y. Vasiliadis'in 1907 yılında Maditos festivalini ziyareti sırasında karşılaştığı kadınlar hakkında dile getirdiği rahatsızlığı böyle anlayabiliriz. "Çoğunun Avrupa çizgisini bugün fanatiklikle takip etmesi sadece bir talihsizliktir [...] Antik perileri başlarını örttükleri örtüleri unuttular, alınlarını çevreleyen altından yapılmış alın bantlarını unuttular [...] Yazık! En azından büyük bayramlarımızda eski renkli kıyafetlerini göstermeleri gerekmez mi?"[103]

Bu örnekler lüksün taşıyıcısı olarak görünen kadın bedeni yoluyla "kadın" ile kurduğu ilişkiyi anlamamıza yardım ediyorlar. Kadınların lükse olan eğilimi kadın "doğasına" indirgeniyordu. İlk bakışta (kadın) bireyin tüketimle ilişkisinin tasviri bilindik bir çizgiyi takip ediyor: lüks, bireyin yaratılışına aykırı davranmasına sebep olan, bir yozlaşma kaynağıydı. Gerçekten de, lüks söylemi, lüks giysilerin tüketiminin kadınların şahsiyetlerinde yol açtığı yozlaşmayı vurguluyordu. Lüksün kadınlara sağladığı gerçek görünüşlerini maskeleme imkânı yanılsamalar yaratıyordu, bencilliklerini destekliyordu ve iç değerlerinin işlenmesini engelliyordu.

Dış görünüş ve iç değerler arasındaki ayrım daha geniş kabul gören bir tartışmanın temeliydi. Sapfo Leontias, genç kızların itibarlarının ve başkalarının hayranlıklarının düzgün davranışlardan kaynaklandığını ve lüks kıyafetlerle alâkası olmadığını üstüne basa basa söylüyor ve ekliyordu: "Güzellik biraz tehlikelidir [...] özellikle de bilgelik ve değerler tarafından yol gösterilmediğinde."[104] Başka bir örnekte "başkalarının hoşuna gitmemiz için" diye yazıyor, "soylu ve duyarlı davranışlar için, alçakgönüllülük için, karakter düzgünlüğü için ve genel olarak iyi

---

102 "Peri kalestisias en tes ikodomes tis Konstantinupoleos" [İstanbul Yapılarındaki Süslemeler Üzerine], *İmerologion tis Anatolis 1879, 341.*

103 "To panigiri tis Panayas is tin Maditon" [Maditos'ta Meryem Ana Kutlaması], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton 1907*, 232.

104 Leontias, *Peri politelias* [Lüks Üzerine], 26.

terbiyeye götüren güzel şeyler için, lüks ve giysilerin göz alıcılığı, kıyafetlerin sürekli değiştirilmesi ve modaya kör bir bağlılık gibi akıldışı heveslerden başka şey olmayan davranışları istememeliyiz" diyordu.[105] Miltiyadis Hurmuzis, kadınların lüks giyinerek kendilerine haksızlık etiklerini, çünkü giyimlerinin sadece bedensel güzelliklerini gölgelemekle kalmadığını aynı zamanda ahlâkî güzelliklerini de şüpheli hale getirdiğini iddia ediyordu.[106]

Kadınların dış görünümü, iç değerleriyle paralel olmalıydı ve abartılmamalıydı. Dolayısıyla, kadınların çehresini "değiştirmeyecek, yani şahsiyetlerinin ve konumlarının şeffaflığını bozmayacak basit ve sade görünüm" tembihleniyordu.[107] Kadın lüksüne yapılan eleştiri, kadınların dış görünüşünden bağımsız değildi, ancak bunu onların iç dünyalarına kaydırdı. Sapfo Leontias, kadınların mutluluğunu görünümlerinin bir bileşeni olarak kabul ederken bu yaklaşımı benimsiyordu. Ancak kadın mutluluğunun dış görünüşün değil iç değerlerin işlenmesinde olduğuna inanıyordu.[108] Bu görüş idealizmi içerisinde inandırıcı olmak zorunda değildi, zarafetin daha geniş bir kullanımı, Leontias'ın hedef edindiği toplumsal grupların Batı usûlü giyimleri gibi zaten var olan bir durumdan bahsediyordu. Tersine, lüksün diğer kritikleri daha büyük bir elastikliğe sahipti. Kornilya Preveziotu sorunu tersine çevirdi ve kadının kendisinin kıyafeti öne çıkardığını ve tersinin yanlış olduğunu savundu.[109] Bu yaklaşım, "kadın cilvesi" meselesini, meşhur ölçü ve abartı ikiliğini kullanarak ele almasına izin veriyordu. Preveziotu, kadın cilvesi eleştirisinden hareket etmiyordu, ancak ortaya çıktığı çevreyi teyit ediyordu. Lüks

---

105 Sapfo Leontias, *Peri anatrofis korasion* [Kız Çocuklarının Eğitimi Üzerine], İzmir 1860, 27

106 Hurmuzis, *İ moda*, 12.

107 Bu noktada kozmetik endüstrisi ve modern pazarlamacılığın bu değişimi hızlandırmadaki etkisini belirtmeliyiz. Özellikle 20. yüzyılın başından itibaren, Batı ülkelerinde makyaj kadının kişiliğini değiştiren değil, ona katkıda bulunan bir şey olarak görülüyordu. Bkz. Kathy Peiss, "Making up, making over: Cosmetics, consumer culture and women's identity", Victoria de Grazia / Ellen Furlough (der.), *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*, 311-336.

108 "Peri tis ginekos" [Kadın Üzerine], *Amaltia*, 28 Nisan 1871.

109 "İ ginekia flareskia" [Kadın Cilvesi], *İ Vosporis*, 10 Haziran 1901, 63.

dükkânlarının kapanmasını, zarif olmayan ve renksiz bir kadın kıyafetini istemediğini söylüyor ve kadının şahsiyetini abartıya kaçmadan öne çıkaran, zarif, ancak çok pahalı olmayan kıyafetleri savunuyordu. "Kocanın cebine uygun olmayan pahalı ve gereksiz" kıyafetler "bu kişinin üzerinde ne kadar zengin gözükse de ruhun, maneviyatın, erdemin ve onurun zenginliğini açıkça lekeler." Benzer bir şekilde, *Vosporidos* yazarı Yoannis Hacopulos şunları söylüyordu: "Ancak sonuçta, bu ufak bir mesele değildir ve haliyle pek çok insan soracaktır: Kadınların modanın dayattıklarına göre giyinmek için gereksiz masraflara girdiklerini düşünüyorsanız, giyinmemizden ne kastediyorsunuz beyler? Tabii ki moda sistemine karşı isyan bayrağını kaldırmayı düşünmüyoruz [...] başarısız olacağı baştan belli olan bir savaşı ilan edecek cesarete sahip değiliz."[110] Kadınlara önerilen, bütün "tedavisiz hastalıklarda" olduğu gibi belirtilerin tedavisiydi: "modanın abartılmasından" kaçınmak, "moda düşkünlüğüne" tabi olmayan "daha az abartılı ve daha az masraflı kıyafetlerin" kabulü gibi.[111]

Durum her zaman Veblen'in kadın giyimindeki lüksün gösteriminin kocanın ekonomik durumunun göstergesi olduğu tezini desteklemiyor.[112] Burada kadın bedeni gösteriş ve moda gibi kınanan pratikleri uygulayarak toplumun isteklerinin üstünde bir bağımsızlık kazanıyor. Kadın bedeninin örtünme yolu, aynı "kadının" bedenini kontrol edememesinin bir mecazı haline geliyor. Bu durum her türlü ilişkinin ve konumun desteklemesi gereken şeffaflığın altını kazıyor, çünkü kadınlara giyim yoluyla görünüşlerini değiştirme imkânı sunuyor. Bu tasvire yapılan vurgu, bu dönemde yaygınca kabul gören "kadın doğasının" kamusal alanın "sert gerçekleri" ile mücadele edebilecek zihnî donanıma sahip olmamasından ötürü lükse yöneldiği konusundaki inanıştan tamamen bağımsız değildi.[113] Skarlatos Vizantios kadın cilvesine yöneltilen eleştiriyi kadınların toplumsal hareketliliğini reddetmek için kullanıyordu: "Burada alt sınıf özenti kadınları hakkında konuşmuyoruz [...] onlar mutlu haletleri içerisinde komediye malzeme olduklarını bile bilmezler. Burada yüksek sosyetenin özenti kadınları, salonların özenti kadınları hakkında

---

110 "İ ikonomia ke i moda" [Ekonomi ve Moda], *İ Vosporis*, 20 Ekim 1900, 494.

111 "İ politelia" [Lüks], *İ Vosporis*, 5 Kasım 1900, 506.

112 Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, 69.

113 Vizantios, *Konstantinupolis*, 347-348.

konuşuyoruz. Onlar ki, özenli bir eğitim aldıklarını söylerler, öğrenciyken okullarının birincilik ödüllerini almışlardır, imlaya öğretmenlerinden daha hâkimdirler, moda olan gazeteye kesinlikle abone olmuşlardır, kız öğrenci birliklerinde başkan olmuşlardır. İşte bunlar hakkında konuşuyor ve onlara dikkatli olmalarını tavsiye ediyoruz."

Skarlatos'un "özenti kadınlar" gibi davranan eğitimli kadınlar hakkındaki alaycı tonu, kadın eğitimi ve kadınların toplumsal aktiviteleri hakkında daha yaygın bir belirsizliği ortaya koyuyor. Eğitim, söylediğine göre, onlarda herhangi bir değişiklik yaratmıyor, onları lüks pratikleriyle gösterdikleri taklitçilikten de alıkoymuyordu. Bu eksiklik, kadınları cilveye ve yağcılığa karşı savunmasız yapıyor ve bunları doyurmak için kadınları modaya ve lükse itiyordu. Sonuçta, toplumsal kabul ihtiyacından doğan cilve tutkusu kadınların ahlâkî "boşluğu" ve zihinsel "yüzeyselliğinde" yer buluyordu. Preveziotu'un da dediği gibi: "Kendisini sadece aynasına hapsederek ve görünüşüne ve bedenine tapmaya başlayarak günden güne ahlâkî yönleriyle sevilmeyi unutan kadın, daha da boş, materyalist, kendisi dışında kimseyi sevmeyen; aile, görev, toplum, anavatan, din gibi kavramlara duyarsız bir kişi haline gelir ve sadece tek bir şeyin [...] bedeninin zarafetinin ve güzelliğinin muzafferiyetinin peşine düşer."[114]

Bu yolla, lüks söylemi "kadın bireyselliğini" ve "kadın istikametini birbirini dışlayan durumlar olarak gösteriyor ve lüksü kadınların toplumsal rolünü yozlaştıran bir kaynak olarak ilan ediyordu. Lüks kadınlarda yanılsamalar yaratıyor ve onları evde yapmaları gereken "gerçek görevlerinden" uzaklaştırıyordu. Lüks eşyaların tüketimi sadece içerisinde kadın "yanılsamalarının" saklandığı mat bir örtü olarak değil; hanelerin ve toplumun ekonomik çöküşüne götüren bir aracı olarak çalışıyordu.[115] "Kadın doğasının" bir parçası olarak lükse "kadın eğilimi" kadınların aile içindeki gelecekleri için bir tehdit oluşturuyordu.

---

114 Kornilia Prevezioti, "İ ginekia filareskia" [Kadın Cilvesi], *İ Vosporis*, 20 Matıs 1901, 38.

115 Alâkalı bir tartışma için bkz. Erika Rappaport, "A husband and his wife's dresses: Consumer credit and the debtor family in England, 1864-1914", de Grazia / Furlough (der.), *The Sex of Things*, 163-187; Leora Auslander, "The gendering of consumer practices in nineteenth-century France", *age*, 79-113.

Ancak, bu çerçeve içerisinde karşılaştığımız kadın öznelliğinin reddedilmesi değil, bunun aile alanında gerçekleştirilmesinin yer değiştirmesidir. Kadın bireyselliği en nihayetinde sadece ailevî görevler ve aile yoluyla gerçekleştirilebilirdi, bu ikisinin birbirine bağlılığı "kadının" gerçek yaratılışıydı. Dahası, sağlıklı bireyselliğin, yukarıda incelediğimiz üzere, mülkiyetin korunması ile bağlanması, bu noktada cinsiyetçi boyutunu kazanıyordu. Benliğe duyulan ilgi ve lüks hakkındaki söylemin desteklediği bireysellik kişinin cinsiyetine göre değişiyordu. "Erkeğin" bireyselliği mülkiyet yaratımı ve bunun korunması etrafında dile getirilirken, "kadının" bireyselliği ailedeki uyumun korunmasıyla ilişkilendiriliyordu.

Bu bağlamda orta sınıfların ekonomik çöküş endişelerinin sadece kadınlarla ilişkilendirilen müsrif ve lüks hayatla açıklanması şans eseri değildir. *Mentor* dergisinde kadın lüksünün "eşleri bitirdiğini, aileleri yok ettiğini, çocukların eğitim ve büyütülme masraflarını çaldığını, aile mutluluğunu bozduğunu, bilgeleri yanlış yola, erdemlileri umutsuzluğa sürüklediğini" okuyoruz.[116] Makalenin yazarı, kadın tüketiminin kadınların, çeyizlerini harcayarak, "kadınlara rağmen yükümlülüklerini yerine getiren" erkekler üzerinde zorbalık kurmalarını sağlayarak ailedeki doğal dengeyi yok ettiğini üstüne basa basa söylüyor. Tabii ki, yazarımız devam ediyor, toplumu "erkeklerin erkek olduğu" ve "kadınların kadın olduğu" eski zamanlara döndürmek zordu, dolayısıyla ölçülü lüks kabul edilebilirdi, ancak erkeklerin ve kadınların felaketinin gerçek sorumlusu olan "itibar ve moda salgını" kabul edilemezdi. Kıyafetlerin sürekli yenilenmesi kadınların gösterişini körüklemekle kalmıyor, ailedeki cinsiyet rollerinin altını da kazıyordu. Miltiyadis Hurmuzis, kadınlarla, gayretlerini sadece fakir oldukları belli olanlara değil, aynı zamanda karılarının kıyafetleri yüzünden terzilere ve modacılara "veresiye" borçları olan, "borçlu ipek giyen" eşlere de yöneltmeleri gerektiğini söylerken kadınların hayırsever faaliyetleriyle dalga geçiyordu.[117] "Fakirlerin düşüşü", eşlerinin tüketici aşırılıklarını karşılamak zorunda olan kocaların düşüşü, kadınların gerçek endişeleri olmak zorundaydı.

---

116 "Poten i metaksi imon politelia" [Bizdeki Lüks Hakkında], *Mentor*, c. I, Ocak 1870.

117 *Moda, i Logos kata politelias*, 6-7.

Dolayısıyla, kadın tüketiminin kınanması, cinsiyetler arasında aile seviyesinde bulunduğu düşünülen doğal bir dengenin ve paranın erkek tarafından kontrol edilmesiyle ayırt edilen özel alanla kamusal alan arasındaki sınırların kaybolması endişesinin dile getirilmesine imkân verdi. Bu toplumsal alanda erkekler çözüm üretmeye, yani tekrardan aile reisi ve ailenin karar vericisi konumunu ele almaya davet edilerek erkek modelinin tekrar tanımlanması ihtiyacının konuşulması şans eseri değildir.[118]

Dahası, kadınların pazara "kontrolsüz" ulaşımı, bu durumun mağduru olan erkeğin kontrol ettiği hane mülkiyeti etrafındaki tehlikeyi şiddetlendiriyordu: "Her makûl harcama değeri bir hedefe yönelik olmalı [...], yoksa bön bir aptallık olur [...], tabii Rum kadınlar kocalarını Avrupalı modacıları zenginleştirmek için fakir düşürmeye karar vermedilerse."[119]

Kadınların pazara ulaşımı ve parayı yönetebilme, yani toplumsal aktivite imkânları, korumakla yükümlü oldukları hanelerin gücünün sınırlarını zorlayan, kişisel ihtiyaçların giderilmesini geçen aşırı bir güç kullanımı olarak görülüyordu. Bu, kadınların kendilerine verilmemiş hareket alanlarında güçlerini kullanmaları kapasitelerinin testiydi, bu test sonuçta onları aklamadı –tersine hanelerin felaketinin sembolü haline getirdi.

Lüks ve moda, kadın aktivitesinin toplumsal değişimin olumsuz sonuçlarıyla ilişkilendirilmesine imkân sağladı. Lüks söylemi sayesinde, dönemin belirsizliklerini kontrol etmek kadın aktivitesine yüklendi ve bu aktivitenin sınırları kaldırıldı. Kadın tüketimi, kadınların toplumsal düzen isteğiyle çatışan özel alandaki sorumluluklarından bir sapma olarak görünüyordu. Kadınların hanelerin ekonomik felaketinde oynadıkları sembolik rol bu temsili daha da güçlendirdi. *Vosporidos* editörü Aglaya Preveziotu'nun da söylediği gibi: "Kadınların temel derdinin

---

118 "*Poten i mataksi imon politelia*", 291. Eğitimci Dionisios Markopulos İzmir'in müziksever halkını Ksenofotas'taki İsomahos örneği ile uyarmak istedi. Bize, İsomahos'un karısından makyaj yapmasını ve "bugünkü topuklular gibi" kıyafetler giymesini engellemek için, ona göründüğünden daha zengin olduğunu söylese ya da sahte mücevherleri gerçekmiş gibi ona verse, o zaman onu "kalpten" sevip sevemeyeceğini sorup hayır cevabını aldığını anlatıyor. ("Peri diapediagogiseos tis ginekos ipo tu idiu aftis andros [Kadınların erkekler gibi eğitilmesi üzerine]", *Ksenofanis*, 1905, c. II, 299).

119 "İ politelia" [Lüks], *Neologos*, 10/22 Temmuz 1875.

kıyafet olması fenadır, zaten başka hiç kimse nasıl daha zengin ve zarif giyinebileceğini düşünmez [...]. Ben, değerli ve ince zevkli kıyafetlerin başkalarının saygısı için gerekli olduğu düşüncesini acıması buluyorum, çünkü böyle bir değeri hak etmek yerine insan makûl insan küçümsenir hale geliyor [...]. Birçok değerli mücevher parayla değil kanla alınıyor ve birçok aile ihtiyaç duydukları parayı bulabilmek için ekmeksiz kalıyor ya da ahlâkî eksikliğin bataklığına saplanıyor."[120]

Ancak, aynı yazar zarif kadın giyiminin, kendisinin ve dergisinin de hedef kitlesi olan kentli kadınların normal giyimleri olduğunu açıkça kabul ediyordu. Kadın lüksünün retorik açıdan abartılı eleştirisine paralel olarak Aglaya Preveziotu kadınlara görünüşlerini belirlemesi gereken kurallar hakkında da tavsiyeler veriyordu. Bu kurallara göre, bir kadın toplumsal konumuna, içinde bulunduğu duruma, yaşına uygun giyinmeli, "modayı gereğince" uygulamalı, çok canlı renklerden kaçınmalı ve saygın giyinmeliydi.[121] Bu kurallar kadınların giyimi meselesini, şimdiki durumu kabul ederek ele alıyordu. Sonuçta, kadın lüksüne yöneltilen eleştirinin yakıcılığını azaltıyor ve aynı zamanda anlamı etrafındaki belirsizliği güçlendiriyordu. Preveziotu'nun da "modanın gereklerinin" uygulanması konusunda söylediği gibi, "moda manyaklığı doğru olarak toplumların felaketi olarak görülüyor. Ancak modanın tamamen göz ardı edilmesi de komik görünüyor."

Ancak bu noktada, kentli ailelerde zarafetin, Batı tipi giyimin artık kabul gördüğü 20. yüzyılın başlarındayız. Kadın giyimi toplumsal farklılaşmaları gösteren bir sembol oluşturuyordu ve bununla ilişkili meselelere dâhil olmuştu. Daha önce gösterdiğimiz gibi, lüks hakkındaki söylem bütün toplumsal grupları akıntısıyla sürükleyen bir çatışmayı güçlendiren abartılı harcamanın sonuçlarını vurguluyordu. Bu boyutun kadın tüketiminin eleştirisi durumunda göz ardı edilmiş olması mümkün müdür? Yoannis Hacopulos modayı takip edenler sadece "büyük hanımlar" olsaydı, moda karşıtı itirazlarının bu kadar güçlü olmayacağını söylüyordu. Sorun, üst sınıfları taklit etmeye çalışarak, gerçek toplumsal konumlarını belirsizleştirmek ve toplumsal şeffaflıklarını bulandırmak için çok fazla

---

120 "Peri imatismu"[Giyim Üzerine], *İ Vosporis*, 30 Mart 1904.

121 *Age*, 10 Nisan 1904.

şey feda eden alt sınıflardaydı.[122] Başka bir kaynağın da eklediği gibi, "Gelirine ve toplumsal konumuna göre giyin. Bütün diğer masraflar gibi, giyim de gelirine ve toplumsal konumuna uygun olmalıdır. Her şeyde olduğu gibi giyimde de lüks gereksiz ve zararlıdır, ne gelir ne de toplumsal konum onu meşru kıldığında affedilemezdir, dolayısıyla halkın fakir kadını salonların büyük hanımı gibi giyindiğinde yıllık gelirinin büyük bir kısmını boşa harcamış ve ailenin temel ihtiyaçları için kullanması gereken parayı yok etmiş olacaktır."[123]

Kadın lüksünün eleştirisini kadınların toplumsal alana girişine karşı olanların da, bunun savunucularının da paylaştığını not etmek gerekiyor. İkincilerin çoğu, lüks giyimin kadınlarda toplumdaki rolleri hakkında yanılsamalara sebep olduğunu tekrarladı. Yani, kadınların iç "değerleri" benimsemek ve "ihtiyat", "aile sevgisi" ve "annelik" gibi "doğalarına" uyan davranışlar yerine, lüks yoluyla sadece dış giyimlerine dayanan bir benlik biçimi sunmaya çalıştıklarını ve gerçek değerlerini değiştirdiklerini söyleyen görüşe katılıyorlardı.

Kadınların toplumsal hareketlerinin destekçileri ve karşıtları arasında lüksün sonuçları hakkındaki açık fikir birliğine rağmen, kritik bir fark vardı. Sapfo Leontias ve çevresi gibi kadınlar, kadınları ilgilendiren bir söylemin basit tüketicileri değillerdi, bu söylemi kendi amaçlarına yönelik olarak kullanabilecek konumdaydılar. Kadın eğitiminin yayılmasına ve kadınların hayırseverlik ve eğitim gibi alanlarda aktivitesine verdiği öncelikle bu grup basitçe lüksün baskın şekilde ahlâkî eleştirisine katılmıyordu, bu eleştiri aynı zamanda lüks söylemine aşina olan erkek takipçilerine kadın eğitimi hakkındaki isteklerini inanılır kılmak için gerekli koşulları sağlıyordu. İddialarına göre kadınları görevlerini yerine getirmekten alıkoyan lüksün karşısındaki tek uygun engel kadın eğitimiydi. Bu kadınların bakış açısıyla lüks eleştirisi, önceki bölümde gördüğümüz üzere kendinden kabul edilmiş bir şey olmayan kadın eğitiminin yaygınlaşmasını savunuyordu.

Bu mesele hakkındaki kadın söylemi abartılmamalıdır, ancak göz ardı edilebilecek kadar önemsiz de değildir. Sapfo Leontias, Kalyopi Keha-

---

122 "İ ikonomia ke i moda" [Ekonomi ve Moda], *İ Vosporis*, 20 Kasım 1900, 494.
123 "Peri imatismu" [Giyim Üzerine], *İ Vosporis*, 10 Nisan 1904, 409.

ya vd., retoriklerinde lüks temsilini kullandılar, ancak bu tercihleri Osmanlı Devleti çerçevesi içerisinde ele alınmalıdır. Kullandıkları söylem, dönemin söyleminin kurduğu özel/kamusal arasındaki cinsiyetçi ayrımı dengesiz hale getirdi. Anneliğin ve aile idealinin, eğitim ve hayırseverlik alanlarında toplumsal varlıklarını belli etmeye çalışan kadınlar tarafından benimsenmesi, dönemin erkekleri tarafından, yeniliklerin getirdiği değişimlerin bir göstergesi olarak düşünülen özel/kamusal ayrımı içerisindeki bir çatışmayı gösteriyordu. Bu çerçevede özel-kamusal ilişkisi müzakerenin üstünde bulunuyordu. Lüks hakkındaki söylem bu alanda belirleyici bir varlığa sahipti, bu söylemi düzenleyen birleşenler farklı yönlere gidebilecek kullanımlar için gerekli alanı bırakıyordu.

Kadın giyimi hakkındaki tartışma sadece Rum-Ortodoks kentli sınıflarla sınırlı kalmadı. Müslüman örneğinde de görüldüğü gibi, benzer bir tartışma İmparatorluğun bütün dinî-etnik gruplarında görüldü. Müslüman kadınların giyimi, bunlara sembolik karakter yükleyen Müslüman yorumcular, devlet görevlileri ve din adamları arasında aynı derecede gergin tepkilere sebep oldu. Tartışmanın başlangıç noktası, Batı tipi giyimle uyumun kadın giyimine getirdiği giderek genişleyen kıyafet değişiklikleriydi. Bu değişim en başta saltanat üyelerini ve Osmanlı yüksek bürokrasisini ilgilendirse de, 1870'lerde (özellikle de Abdülhamid döneminde) daha da genişledi ve alt sınıfları da içine aldı. Osmanlı bürokrasisinin 19. yüzyılda genişlemesi ve sadece erkeklerle sınırlı olmayan dünyevî ağırlıklı bir eğitim çeşidinin yaygınlaşması, Batı tipi pratiklerin benimsenmesini sosyal gelişimle bağlayan toplumsal sınıfların büyümesini sağladı.

Bu alanda, İslâmî toplumun kendine has özelliklerine uyum sağlamış Avrupaî giyim, hem Müslüman erkekler hem de Müslüman kadınlar tarafından benimsendi. Ortodoks kadınların durumundan farklı olarak, Müslümanların giyim kuralları daha ciddiydi ve devlet geçmişte (İslâmî) ahlâka dayanan ölçüleri korumak için müdahale etmişti. Erkek bakışlarını engellemek için uygulanan tesettür pratiği ve bunun kadınlarda oluşturduğu utanma duygusu, devletin bizzat kendisinin Avrupalı dinî hoşgörü standartlarına uygunluk için bürokrasiye giysi değişiklikleri dayattığı reformlar döneminde bile kendi kendine yok olamayacak bir alan oluşturdu. Ancak, kadın giyiminde görülen değişiklikler sınırlı olsa da,

ona karşı tepkiler gittikçe şiddetlendi. Kadın giyiminin sembolik boyutu, onun etrafındaki çatışmanın yarattığı değişik çağrışımları takip edebilmemize izin veriyor. Kadın bedeni tekrardan, kadınların toplumdaki yeri ve aynı zamanda İmparatorluğun dünyadaki yeri hakkındaki bir tartışmanın nesnesi haline geldi. Hepsini sırasıyla inceleyelim.

Batı tipine dayanan kıyafetlerin kabulü kafa ve bedenle ilgili giysilerdeki değişimle alâkalıydı. Ferace ve yaşmak, yerini çarşafa ve bedeni tamamen kapatan kıyafetlere bıraktı. Aynı zamanda, evde giyilen şalvar, daha ince bir kumaşa sahip olan entariyle değişti, kadınların ayaklarına giydikleri en temel şey olan terlikler de Avrupa tasarımı ve üretimi olan ayakkabılara yerini kaptırdı.[124] Avrupa modası üst ve orta sınıf Müslüman hanelere, başlıkları değiştirmeden kıyafetlerde ufak değişiklikler halinde girmeye başladı. Büyük şehirlerin sokaklarında yeni kıyafetleri giyen kadınların görülmesi 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında giderek sıklaştı. Abdülhamid mutlakıyeti ve onu karakterize eden İslâm vurgusu ilginç bir şekilde bu sıklaşmayı azaltmadı. Basılı yayınlardaki reklamlar ve yeni ticaret merkezleri yoluyla herkesi hedef alan yeni bir tüketim kültürünün yayılması da Müslüman kadınların giyimindeki değişimi destekledi.[125]

Kısa sürede tartışma nesnesi ve dönemin Müslüman basınının dalga konusu haline gelen bu değişimler direkt olarak "kadın meselesi", yani kadınların toplumsal görünürlüğü meselesi ile ilişkilendirildi. Bu mesele reformlar döneminde toplumsal alan gündeminin bir parçası oldu ve o andan itibaren güncelliğini korudu.[126] Nora Şeni kadın giyiminin, lonca sisteminin ekonomik ve toplumsal krize girmesiyle ilgili riskli bir toplumsal karmaşa döneminde, İslâmî geleneğin takipçileri ile İmparatorluğun Batı'ya eğilimini destekleyenleri bir araya getiren sembolik bir

---

124 Nora Şeni, "Fashion and women's clothing in the satirical press of Istanbul at the end of the 19th century", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society: A Reader*, Londra 1995, 29-32.

125 Elizabeth Frierson, "Unimagined communities: State, press and gender in the Hamidian era", doktora tezi, Princeton University 1996, 245-248.

126 Deniz Kandiyoti, "End of empire: Islam, nationalism and women in Turkey", D. Kandiyoti (der.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, 1991, 24-28.

tartışma haline geldiğini savunuyor. Ülkenin Batılılaşmasına karşı çıkan muhafazakâr din adamları, Avrupa ürünlerinin ülkeye girişi ile önemini kaybeden lonca üyeleri arasında müttefikler buldular. Giyinme geleneğinin korunması bilindik ve güvenli bir geçmişle ilişkilendirildiği bir anda kadın giyimindeki değişimler lonca üyeleri için tehlikeli bir değişimin göstergesi haline geldi.[127] Osmanlı Devleti kadınların kamusal görünürlüklerini ve kıyafet biçimlerini belirleme hakkına sahip olduğunu iddia etmeye devam etti. Muhtemelen fermanların bu alanda çok etkinliği yoktu, çünkü emirler genelde onları göz ardı edebilecek olan üst sınıf kadınları ilgilendiriyordu. Ancak bu durum, Ortodoks toplumunda gördüğümüze benzer daha geniş bir şaşkınlığın belirtisidir. Ancak Ortodoks toplumundaki durumun aksine, Müslümanlar arasındaki kadın giyimi tartışması gösteriş ihtimali üzerinden de, Avrupa modasının tercih edilmesi üzerinden de ilerlemedi. Bu eksen, değişimin hızı ve yönü hakkındaki tartışmayı teşvik etmeyi kolaylaştırıyordu. Kadın giyimi hakkındaki yorumlar Batı kültürü, genel olarak kültür, gelenek, İslâm ve kadınların İslâmî toplumdaki kamusal yeri etrafında yaygınlaşan tavırlar için bir mecaz haline geldi. Batı tipi giyimin benimsenmesi Avrupa kültürüyle ilişkilendirildiği kadar Osmanlı karşıtı ve daha sonra vatanseverce olmayan bir eğilimin göstergesi olarak ele alındı. İmparatorluğun içinde bulunduğu politik kriz, Balkan Savaşları'ndaki hayal kırıklığı ve Büyük Savaş'ın sonunda patlak veren Batı karşıtı protesto, en azından Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve Batılı giyimin Kemal Atatürk tarafından resmî olarak benimsenmesine kadar, kadınların Avrupaî giyiminin vatan karşıtı bir eylem olarak ele alınmasını güçlendirdi. Jön Türk döneminin mizah basını Avrupa modasını takip eden kadın karikatürleriyle doluydu.[128]

---

127 Nora Şeni, "Ville ottomane et représentation du corps féminin", *Les Temps Modernes* (Temmuz-Ağustos 1984), 86-87.

128 Palmira Brummett, "Dressing for revolution: Mother, nation, citizen, and subversive in the Ottoman satirical press, 1908-1911", Zehra F. Arat (der.), *Deconstructing Images of the "Turkish Woman"*, St. Martin's Press, New York 1997, 37-63. Jön Türk döneminin politik mizahı için bkz. Palmira Brummet, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press*, SUNY Press 2000; Günhan Börekçi, "Framing the western images: Visual representation

Başka bir açıdan, kadın giyiminde Avrupa tipinin benimsenmesi ciddi bir mesele değildi, ancak kıyafet seçimlerinin anlamlarının kontrol edilmesiyle alâkalandırılan ince giyim ayrımlarına sebep oluyordu. Pek çok Müslüman kadın –özellikle de üst sınıflarda– Batı tasarımlarını tüketmiyordu, ancak moda ile bir diyaloğa girerek kıyafetlerinde direkt olarak tesettürle çatışmayacak değişiklikler yapıyorlardı. Ahlâk ve tevazuya karşı yapıldığı kabul edilen saldırılar karşısında, kışkırtmadan anonimliklerini ve sokaklarda rahatça yürümelerini korumalarına izin veren kıyafetlerle kamusal alanda bulunmalarına izin veren stratejiler geliştirdiler. Böylece kadınların kıyafeti kamusal alanda bir konumun korunmasını sağladı ve kadın özgürlüklerinin tamamen kısıtlanması haline gelmedi.[129] Elizabeth Frierson, Müslüman kadınların Batılı kıyafetleri daha serbestçe benimsedikleri nadir durumlarda bile, seçimlerinin Batılılaşmayı tamamen benimsedikleri anlamına gelmediğini savunuyor. Tersine, giysi seçimleri Batı tipini takip ettiğinde bile Batı'ya ve onun kültürüne karşı olduklarını söyleyebiliyorlardı.[130] Türkçe yayınlanan kadın dergileri okuyucularını Müslüman tüccarlardan alışveriş yapmaya teşvik ediyorlardı ve böylece tüketim kültürünü Müslüman ticaretinin ve Osmanlı hafif sanayiinin canlandırılmasıyla bağlıyorlardı. Böylece, Frierson'un dediğine göre, Müslüman kadın tüketiciler sadece kendilerinin toplumdaki konumunu belirleyen bir söylemin nesnesi olmuyorlar, kendi stratejilerini belirleyen aktörlere dönüşüyorlardı.

Sonuç olarak tüketim kültürünün yayılması, aktörlerin değişen bir dünyada konumlarını tasvir edebilecekleri, karmaşık toplumsal dönüşümü anlamlandırma alanını şekillendirdi. Bu süreç dönemin toplumsal ve kültürel gerilimlerine, kamusal alanın değişen sınırlarına ve yeni lider

---

and the French Revolution in the late Ottoman 'cartoon space'", Brown Üniversitesi'nde düzenlenen "Visions of the West and the construction of identities in the late Ottoman Empire and the Balkans ca. 1860-1900" konulu konferanstan, Nisan 2002.

129 Frierson, "Unimagined Communities", 259-264.

130 Elizabeth Frierson, "Cheap and easy: The creation of consumer culture in late Ottoman society", Donald Quataert (der.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An introduction*, SUNY Press 2000, 243-260.

grupların yükselişine aracılık etti. Lüksün ve modanın değişik kültürel kullanımları değişen bir geçiş döneminin yarattığı belirsizlikler seviyesinde okunmalıdır. Bu belirsizlikler, değişen çevrenin rasyonelleştirilmesi ve kontrol edilmesi hareketini koordine ettiler. Kişilerin ve bireyin toplumsal konumunun belirsizleşmesi ve bulanıklaşması sınıfsal ve cinsiyetçi ayrımlar alanında tüketimin mecazî kullanımının ortak paydasını oluşturdu. Tüketim yönelimleri ve bunlar arasındaki gerilim, İmparatorluğun yönelimiyle sıkı sıkıya ilişkiliydi.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞİMİN CİNSİYETÇİ TASVİRLERİ: KAMUSAL ALAN, ÖZEL ALAN VE DEĞİŞEN SINIRLARI

Giriş

Bu bölümde kadın tasvirlerinin ve cinsiyet ayrımının kullanımının kadınların kamusal hareketleri etrafında değişen kent çevresinin kontrolü ve anlaşılması ihtiyacına yönelik nasıl indirgendiğini göstermeye çalışacağım. 19. yüzyılda özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun kent merkezlerinde kadınların kamusal aktiviteleri artması, ona karşı tepkilerin yoğunlaşmasına da sebep oldu. Bu karmaşık durum iki farklı boyut içeriyordu: Bir boyutu belli kadınların belli alanlardaki aktivitelerini ilgilendiriyordu; diğer boyutunda bu aktivite, toplumsal düzen için tam olarak ne anlama geldiğini tartışan bir söylemin üretimine yol açacak şekilde mecazî olarak çalışıyordu. Bu iki boyut birbirlerinden bağımsız değillerdi, tersine birbirlerini besliyorlardı. Kadınların kamusal alanda bulunması, aktivite sayıları ve alanları bu durumun sembolik boyutunu bulanıklaştıramazdı. Bu sembolik boyut sayesinde, bu katılımın büyüklüğünden bağımsız olarak kadınların varlığı anlamlandırılıyor ve tasvir ediliyordu. Tersine, benim görüşüme göre asıl etkiye sahip olan sınırlı bile olsa bu aktivite alanı ile ona toplumsal söylemde atfedilen önem arasındaki orantısızlıktı. Osmanlı şehirlerinde artarak beliren "kadın meselesi" ancak bu çift taraflı okumayla anlaşılabilir. Bu meseleyi hem eğitimli kentli Ortodoks sınıfların ürettiği cinsiyetçi ilişki tasvirleri üzerinden hem de Müslüman çevredeki paralel tasvirler üzerinden incelemeye çalışacağım.

Bu mesele her şeyden önce, İmparatorluğun son döneminde "kadın meselesi" ile ilişkilendirilen belli aktiviteler arasına yerleştirilmelidir. Açıkça deneysel bir alanda, kadınların "görünürlüğü" onların kentsel çevrede eğitim ve hayırseverlik gibi belirli alanlarda varlığıyla ilgiliydi. Aynı dönemde genellikle genç kadınların eğitim ve ev hizmetlerinden (hizmetçi ya da bakıcı olarak), eğitim ve fabrikada çalışmaya kadar değişik alanlarda para kazandıran işler yapmalarında gözle görülür bir artış yaşandı.

Özellikle Rum Ortodoks kent nüfusuna baktığımızda, kızlar için bir eğitim ağının oluşturulması kadınların istihdamı için istikrarlı bir imkân oluşturuyordu. Bu ağın oluşumu geniş bir planlamanın ürünü olmaktan çok, yerel ve sıklıkla dağınık girişimlerin sonucu olsa da sürekli genişlediği şüphe götürmez. Burada bu ağın tarihi ile ilgilenmeyeceğiz, çünkü bu kitabın sınırları içerisine düşmüyor.[1] Ancak, kısa bir özet işimize yarayacaktır.

---

1 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Rum-Ortodoks eğitiminin tarihi cidden karmaşık bir konudur, okulların düzenlenmesi ve finanse edilmesine dönemin ayrılıkları damga vurmuştur. Eğitim sisteminin hızlıca geliştiği ve istikrar gösterdiği büyük kent merkezleri ile okulların işleyişinin yavaş, sorunlu ve istikrarsız olduğu taşra arasındaki farklılıklar şematik olarak kullanılabilir. Elimizdeki literatür dengeli değil, Rum-Ortodoks eğitimini bütüncül olarak ele alan bir çalışma hâlâ yok. Dolayısıyla bir bibliyografyadaki her not ancak sınırlı olabiliyor. İstanbul ve Trakya'da eğitim hakkında genel bilgi ve istatistik verileri için bkz. V. Paltis, *İ Traki ke i dinamis tu en afti elliniku stihiu: Statistike peri tu elliniku plitismu pliroforia* [Trakya ve buradaki Helenlerin Gücü: Helen nüfusu hakkında istatistik bilgileri], Atina 1919. İzmir için bkz. Hristos Solmonidis, *İ pedia sti Smirni* [İzmir'de Eğitim], Atina 1961; Hristos Soldatos, *İ Ekpedefsi ke pnevmatiki kinisi tu ellinismu tis Mikras Asias 1800-1922* [Küçük asya'da eğitim ve entelektüel Helenizm hareketi], üç cilt, Atina 1989-1991. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki eğitim hareketine eleştirel bir bakış için bkz. Konstantinos Tsukalas, *Eksartisi ke anaparagogi: O kinonikos rolos ton ekpedeftikon mihanismon sti Ellada, 1830-1922* [Bağımlılık ve Yeniden Üretimi: Yunanistan'da eğitim hareketlerinin toplumsal rolü, 1830-822], Temelio, Atina 1977, 449-477. Osmanlı İmparatorluğu'nda kadın eğitimi hakkında özet bir tarih için bkz. Sidirula Ziogu-Karastergiu, *İ mesi ekpedefsi ton koritsion stin Ellada, 1830-1893* [Yunanistan'da kız çocukları için orta öğretim, 1830-1893], IAEN, Atina 1986, 243-258.

19. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, kızların eğitiminin evde eğitimin yerini alması, İmparatorluğun kentli Yunanca konuşan Ortodoks katmanlarının yeni bir isteği olmuştur. Örneğin İstanbul'da bu ailelerin kızları okuma yazmayı evlerinde ya da akrabalarından öğreniyorlardı. 1840'larda İstanbul'da büyüyen Dimitrios Vikellas, yedi yaşında özel bir okula yazılmadan önce ilk eğitimini ona okuma ve yazmayı öğreten annesinden aldığını hatırlıyordu. Dahası, annesinin okuma yazmayı kardeşlerinden öğrendiğini iddia ediyordu.[2] 19. yüzyılda bu gayri-resmî eğitim biçimi, yabancı eğitimcilerin gözetiminde sunulan ve giderek yaygınlaşan özel resmî eğitim sisteminden yararlanmışa benziyor. Kızlarına evde eğitim sağlayan ailelerin sayısı hakkında ne bir tahmine ne de özel eğitim üzerine bilgiye sahibiz. 1830'larda eğitim sağlanmasına duyulan ilgi giderek artıyordu, bunu iki cinsiyet için açılan okulların, öğretmenlerin ve kitapların kontrolünü hedef alan ruhban komiteleri kuran Patriklik emirlerinden takip edebiliyoruz.[3]

Osmanlı İmparatorluğu'nda kızların okulda eğitiminin yayılması, Osmanlı reformları çerçevesinde erkek çocuklara sunulan eğitimi takip ediyordu. 1869'da, Osmanlı Devleti, Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ni yayınladı ve iki cinsiyetin eğitimi için de Osmanlı okulları hakkında genel düzenlemeler ortaya koydu.[4] Bu düzenlemeyle eğitim üç aşamaya bölünüyor ve özellikle ilk iki aşamayı ilgilendiren bir dizi mesele düzenleniyordu. İmparatorluğun bütün tebaasını ilgilendirse de, yeni kurumsal düzen gayrimüslimlerin ayrı bir okul ağı kurabilmesi için bolca alan bırakıyordu. Tanzimat'ın büyük çıkmazı, yani gayrimüslim nüfusun etnik-dinî "hususiyetlerine" hizmet edecek kurumları kabul ederken İmparatorluğun bütünü için tek bir sistem getirmeye çalışması, eğitim alanında da uygun bir alan buluyordu. Özellikle Ortodoks Hıristiyan topluluklar,

---

2 Dimirios Vikellas, *İ zoi mu* [Hayatım], Periplus, Atina, 66-69.

3 "İdopiisis peri sistaseos epitropis eklisiastikis te ke pnevmatikis (1836) [Kilise ve manevi komitenin durumu hakkında öneri (1836)], Sidirula Ziogu-Karasteryiu (der.), *To İkumeniko Patriarhio, i otomaniki diikisi ke i ekpedefsi tu Genus: Kimena-Piges, 1830-1914* [Ekümenik Patrikhane: Osmanlı Hukuku ve Milletin Eğitimi: Metinler-Kaynaklar 1830-1914], Kirakidis, Selanik, 1998.

4 İlber Ortaylı, *O pio makris conas tis aftokratorias* [İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı] (çeviren: Katerina Stathi), Papazisis, Atina 2004, 324-326.

iki cinsiyet için de eğitimin ilk iki seviyesinde yaygın bir okul ağı kurdular ve bunu finanse ettiler. Bu ağ daha sonra, İmparatorlukta etkisini yaymanın temel silahı olarak eğitimi gören Yunan Devleti tarafından da kendi amaçları için kullanıldı.

Yunan Devleti'nin bu alandaki hareketleri, özellikle de 1870'ten sonra, İmparatorluğun Ortodokslarının okul sistemine Yunan tecrübesinin taşınması eğilimini gösteriyor. Yunan Krallığı, Osmanlı Devleti'ndeki Ortodoks okulları için eğitimin düzenlenmesi adına bir örnek teşkil ediyordu. Bu durum İmparatorluğun Ortodokslarının eğitim meselelerinin Yunan eğitim hayatının bir uzantısı olduğu izlenimini doğurdu.[5] Yunan etkisinden şüphe edilemeyecekse de, Yunanistan'daki eğitimle İmparatorluğun Ortodoks topluluklarının eğitimi arasındaki ilişki çift yönlü oldu. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nda yetişmiş önemli sayıdaki öğretmen ve eğitimcilerle ilgili tartışmalarda ve Yunan Devleti'nden İmparatorluktaki okullara gelen öğrenci akımında görülebiliyor.

Bu çerçevede, kızların eğitimi özellikle 1860'lardan sonra gelişim gösterdi. Bu zamandan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun değişik bölgelerinde birinci ve ikinci seviye okullarla öğretmen akademileri kuruldu. Bu ağın sıklığı her yerde eşit değildi, çünkü eğitimin ikinci aşamasında hem daha fazla öğrenci hem de daha fazla ve daha kaliteli okullar kurulmuştu ve sistematik eğitim sağlayabilen kurumlar İzmir, İstanbul, Selanik, Trabzon gibi şehir merkezlerinde yoğunlaşmışlardı. İstanbul'da kızlara eğitim veren iki ikinci aşama okul kuruldu: Zapyon ve Pallada. Ayrıca Kadın Eğitimi için İstanbul Cemiyeti de, birinci ve ikinci aşama eğitimin vilayetlerdeki "kendi milletimizin" kızları için yaygınlaştırılması ve Zapyon'un açılması amacıyla kurulmuştu.[6] 1881'de sadece İstanbul'daki

---

5 Bu bakış açısı Yunan kadın eğitiminin tarihine yapılan katkıları yeniden üretiyor. Bkz. Ziogu-Karstergiu, *İ mesi ekpedefsi ton koritsion*; Aleksandra Bakalaki / Eleni Elegmitu, *İ ekpedefsi "is ta tu iku" kata ta ginekia katikonta: Apo tin idrisi tu elliniku kratus eos tin ekpedeftiki metarritmisi tu 1929* ["Evde Eğitim" ve Kadın Görevi: Yunanistan'ın kurulmasından 1929 Eğitim Reformuna kadar], IAEN, Atine 1987.

6 "Kanonismos tu en Konstantinupoli Sillogu iper tis ginekias pedefseos" [İstanbul Cemiyet-i Edebiyesinin kadın eğitimi nizamnamesi], *Traki*, 24 Temmuz 1875, *Neologos*, 29 Ekim 1875.

Ortodoks okullarının istatistiklerine göre, on beş birinci aşama kız okulunda 1.800 kız, toplamda ise 66.000 öğrenci okuyordu. İkinci aşama eğitimde 4 okul, 930 öğrenci içinde 480 kız öğrenci vardı.[7] 20. yüzyılın başında bu sayı hissedilir ölçüde arttı: İstanbul Başpiskoposluğunun sayılarına göre 1904'te 30 kız ilkokulu ve 4 kız lisesinde, İstanbul'daki 11.788 toplam öğrenci nüfusunun 5.000'i olan kız öğrenci okuyordu.[8] İzmir'de de Homer ve Aya Fotini Merkez Okullarının açılmasıyla hem birinci aşama hem ikinci aşama kız eğitiminin yaygınlaşması görüldü.[9]

Bu ağ içerisinde yazabilen ve okuyabilen bir kadın yaratıldı. Sistemin "açık" karakterini bir kenara not edelim. Bu okul sistemi, hem vilayetlerdeki hem de toplumun bütün sınıflarına mensup kızlara yönelikti ve okula ulaşımlarını burslar yoluyla garanti ediyorlardı. Kadın eğitimi toplumsal olarak tarafsız değildi, yani okul sistemi baskın değerleri aşılıyordu ve var olan toplumsal hiyerarşiyi yansıtıyordu. Buna rağmen kadın meselesi etrafında görüş ve aktiviteler üretebilme imkânına sahip eğitimli kadın grupları yarattı.

Erkek çocukların eğitiminden açıkça ayrıldığı ölçüde kızların eğitiminin kurumsallaşması, yeni bir iş alanının oluşturulmasını gerektirdi. Kadın öğretmen, toplumsal olarak kabul gören kadın işleri listesine eklendi ve pek çok eğitimli genç kadın çoğu zaman büyük başarılarla, okul eğitiminde ve evlerde öğretmenlik yaparak yeni bir çıkış buldu. Her ne kadar daha alt sınıfların kızları bu işe yönlendirilse de, toplumsal kabul kentli ailelerin kızları için de geçerliydi. Viyana'daki müzik eğitimi için para biriktirmeye çalışan Korinna Kanuta'nın, ailesini meşhur kentli aile Amisosların yanında eğitmen ve hemşire olarak çalışmasına izin vermeleri için ikna etmesi bu duruma bir örnektir.[10]

---

7 Chassiotis, L'instruction Publique chez les Grecques, Psaltis'de yayınlandı, *Traki*, 29.

8 "Ekpedeftiki ergasia Arhiepiskopis Konstantinupoleos" [İstanbul Başpsikoposunun Eğitim Çalışmaları], *İmerologion Etnikon Filantropikon Katastimaton*, 1905, 205.

9 Solomonidis, *İ pedia sti Smirni*, 224-280.

10 Korinna Kanuta, *Tria hronia sti Vienni: Apomnimonevmata ellinidas fititrias* [Viyana'da Üç Yıl: Bir Yunan Kadın Öğrencinin Hatıraları], Estia, Atina 2001, 13.

Hayırseverlik alanı, kadınların hareket edebildikleri ikinci bir çerçeveydi. Önceki bölümde bahsettiğimiz gibi, kentli Ortodoks katmanlarda hayırsever aktivitelerin düzenlenmesi büyük ölçüde kadınların gönüllü hareketlerine dayanıyordu. Hayırseverlik sadece bir kadın meselesi olmasa da, sistematik olarak hedef edindiği karmaşık bir kadın kitlesi yarattı. İstanbul'da bu hareketin modeli Beyoğlu Kadınlar Fukaraperver Cemiyeti'ydi. Zengin ailelerden gelen kadınlar tarafından kurulan bu cemiyet organize hayırseverlik alanında altmış seneden uzun bir süre merkezde kaldı. Heybeliada Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti (1862), Kadıköy Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti (1884), Yetimler için Kadın Cemiyeti (1900) vd. muhtaçlara şefkat ve yardım sağlayarak İstanbul'un mahallelerinde bir hayırseverlik ağı kurdular.[11] Onların sistematik hareketleri, yıllık toplantıları, çalışmalarını desteklemek için düzenledikleri yardım baloları ve kermesler, yayınladıkları nizamnameler ve aktiviteleri hakkında basına verdikleri bilgiler, kadınların toplumsal varlığının ön saflarını oluşturdu. Fakir kadınlara sunulan iş imkânları daha ilginç bir durumdur. Beyoğlu Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti'nin kurduğu üç atölyede 1875-1913 döneminde sene boyunca 188 kişi çalıştırılıyordu, bunların çoğu bekâr ya da duldu. Bu kadın çalışması dinamiğinin tazeliğini koruyup korumadığını bilemesek de, bu atölyeler bahsedilen dönemde toplamda 9.000'den fazla kişiye iş sağladı.[12] Bu hayırsever cemiyetlerin oluşturduğu ağ öncelikle zengin kentli ailelere dayanıyordu, ancak daha az başarıyla da olsa alt sınıf mahallelerde de bir model olarak yayıldı. Pek çok hayırsever cemiyet örneğinde, hayırseverlik çalışmalarının fakir öğrencilere burs vermenin ya da eğitimi desteklemenin ötesine geçmediğini de belirtmeliyiz.[13]

---

11 Kiriaki Mamoni / Lida İstikopulu, *Ginekii sillogi stin Konstantinupoli (1861-1922)* [İstanbul'da Kadın Cemiyetleri (1861-1922)], Estia, Atina 2002, 112-163.

12 Sayılar 48 senelik bir dönemin 23 senesiyle ilgili. Bkz. Mamoni / İstikopulu, *Ginekii sillogi*, 72; Efi Kanner, *Ftohia ke filantropia stin ortodoksi kinotita tis Konstantinupolis, 1753-1912* | İstanbul'un Ortodoks Toplumunda Fakirlik ve Hayırseverlik, 1752-1912], Katarti, Atina 2004, 265.

13 Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 207-253.

Sadece belli bir kadın grubunu ilgilendiren hayırsever faaliyetlerin yanında, alt sınıf kadınların geçimlerini sağlamak için çalışması kadınların toplumsal aktivitelerinin üçüncü ayağını oluşturdu. Osmanlı Devleti'nde kadınların çalışması meselesi, 19. yüzyıl boyunca ev-çalışma alanı ayrımının tam olarak yapılmaması dolayısıyla ileri derecede karmaşık bir konuydu. Elimizdeki bilgiler çok sınırlı ve dağınık. Çoğu zaman aile alanı dışında kadınların çalışmalarının boyutlarını tahmin etmemiz bile imkânsız. Ancak şurası kesin ki, önceki dönemlere göre kadın istihdamının yayılmaya başladığı 19. yüzyılın ortasından, kadın istihdamının erkeklerin askere alınması dolayısıyla açılan boşlukları doldurmak için devlet tarafından resmî olarak teşvik edildiği Birinci Dünya Savaşı arasındaki dönemde ciddi bir değişim gözlenebiliyordu: kadınların geçimlerini sağlamak için çalışmaları gittikçe daha görünür hale geldi.

Bu araştırmayı iki farklı çalışma alanı üzerinden ayrıntılandırabiliriz. Birincisi, Avrupa rekabetinin İmparatorluğun büyük kentlerinin üretim yapısında yol açtığı yeniden yapılanmayla ilişkili olan, kadınların atölyelerdeki maaşlı çalışmalarıdır. Osmanlı Devleti'nde çalışmanın loncalar tarafından düzenlenmesi hep eril karaktere sahip olmuştur ve kadınları çalışma "pazarının" dışında tutmuştur. Ancak 19. yüzyıl boyunca, üretimdeki değişiklikler kadınların ev dışındaki çalışmaya ulaşımlarını mümkün kılan çatlaklar oluşturdu. 1838'de serbest ticaretin sebep olduğu lonca üretimi krizi, erkek üreticilerin ve ailelerinin gelirlerini düşürerek, ancak ailenin kadınları ve çocuklarının çalışmasıyla gelebilecek ek gelir ihtiyacını doğurdu. Osmanlı ithalat endüstrisinin dokuma ve tütün üretimi gibi alanlardaki doğuşu büyük ölçüde kadınlar tarafından doldurulan bir işçi talebi oluşturdu. Donald Quataert Makedonya'daki dokuma alanındaki, Bursa'daki ipekli dokuma üretimindeki, İstanbul ve Küçük Asya'daki halı ve dokuma üretimindeki çalışma dinamiğinin büyük bir kısmının kadınlar tarafından oluşturulduğunu savunuyor.[14] Tabii ki, atölyelerde

---

14 Donald Quataert, *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution*, Cambridge 2002, 47-48, 127-130, 154-161. Bkz. Quataert, "Ottoman women, households and textile manufacturing 1800-1914", Nikki R. Keddie / Beth Baron (der.), *Women in Middle Eastern History*, Yale University Press, 1991, 162-176; Quataert, "Ottoman manufacturing in the nineteenth century" ve Çağlar Keyder "Manufacturing in the Ottoman Empire

çalışmanın kadınlar ve aileleri tarafından kabul edilmesi otomatik olarak gerçekleşmedi. Bazı durumlarda işverenler, atölyelerinde çalışmak üzere kadınları ikna etmek için dinî liderlerin yardımından yararlandılar.[15] Muhtemelen kadınların ev dışında geçim sağlamak için çalışmaları her yerde aynı değildi ve coğrafi durumlara bağlıydı. Ancak önemi hakkında herhangi bir şüphe bulunmuyor, kadın işçiliğinin ucuzluğu Osmanlı dokumalarının Avrupa rekabetine karşı ayakta durabilmesine önemli katkıda bulundu. Bu kadınlar erkeklere göre çok daha düşük ücretlerle çalıştılar ve çalışmaları erkeklerinkini tamamlayıcı olarak ele alındı, dönemin değerlendirmelerine göre meslekten bile sayılmıyorlardı.

Bütün bunlara rağmen kadın çalışmasının istikrarını ölçmemiz zordur. Kadınların evlenene kadar çalıştıkları ve böylece işgücünün istikrarsızlığına katkıda bulundukları inandırıcı geliyor.[16] Hristina Agriantoni, bu sorunu Yunan Devleti için inceleyerek, kadın çalışmasının özellikle de evlenene kadar çalışan genç kadınlar için birkaç seneyle sınırlı olduğunu söylüyor. Dahası, kadın çalışmasının evdeki çalışmadan kesin olarak ayrılmadığı açıktır. Kadınların ev dışında yaptıkları işlere nazaran evdeki çalışmalarına daha kesin gözüyle bakılıyordu. Kadınlar sadece evdeki giyim ihtiyacını karşılamak için dikiş yapmıyorlardı, özellikle 19. yüzyılın ortasından sonra Osmanlı Devleti'nin pek çok bölgesinde pazar için de dikiyorlardı. İplik ve dokuma üretiminin büyük bir kısmı evlerdeki dokuma tezgâhlarında yapılıyordu ve bu durum kadınların çalışmasını kolaylaştırıyordu. Kadınların ev dışındaki çalışmayla ilişkilerinin istikrarsızlığı da, çalışmalarının önemli bir kısmının ev içinde yapılıyor olması da, bizi kadın çalışmasının ailelerin maddi gelirlerine ek olmak üzere yapıldığını söylemeye itiyor.

---

and in Republican Turkey, ca. 1900- 1950", D. Quatert (der.), *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey, 1500-1950*, SUNY Press, 1994, 87-122, 123-164.

15 Quataert, *Ottoman Manufacturing*, 129.

16 Sanayi çalışmasının daimî hale gelmesi meselesi ve Yunanistan'da kadın çalıştırma hakkında bkz. Hristina Agriantoni, *I aparhes tis ekbiomihanisis stin Ellada ton 19o eona* [19. yüzyılda Yunanistan'da sanayileşmenin başlangıcı], İstoriko Arhio Emporikis Trapezas tis Ellados, Atina 1986, 199-200, 289-294, 359.

Başka bir açıdan, kentli zengin hanelerin artması kentli evlerde yeni bir iş kaynağı oluşturdu. Şehirdeki ya da taşradaki fakir ailelerin kadınları ve kızları bu evlerde hizmetçi, aşçı ya da dadı olarak iş buldular. Bu iş çeşidi için elimizdeki kaynak sınırlıdır. Varlığından haberdarız, ancak kesin boyutlarını bilmiyoruz, sadece az olmadığını söyleyebiliyoruz. Ancak bu durumda, kadınların dinî-etnik ayrımları atölyelerdeki çalışmalara göre daha hissedilirdi. Hizmetçiler genelde aynı dine mensup ailelerin yanında çalışıyorlardı. Özellikle İstanbul'un hizmetçi çalıştıran Rum-Ortodoks ailelerindeki hizmetlilerin Osmanlı Devleti'nin değişik vilayetlerinden, ama özellikle de Siroz, Nakşa, Folegandros gibi Yunan adalarından geldiklerini biliyoruz. Bir kaynağa göre, sadece 1864-1874 arasında Siroz'dan İstanbul'a evlerde iş bulmak için 394 genç kadın gelmiş, bu durum İstanbul'daki Yunan konsolosluğunun Siroz adasının valisinden bu göçü durdurmak için önlemler almasını istemesine sebep olmuştu.[17] Aleksandros Paspatis, Yedikule hastanesinde yatmakta olan hizmetçilerin sayısını vererek bu nüfus hakkında aşağı yukarı bir fikir edinmemizi sağlıyor. Hastanenin kayıtlarına göre, toplamda 683 hizmetçi hastalanmış, bunların 410'u Kiklad Adaları'ndan, geriye kalanları da İmparatorluğun diğer vilayetlerinden gelmişlerdi.[18]

Dolayısıyla, 19. yüzyılda kadınlar farklı aktivite alanlarında daha "görünür" oldular: Eğitim, eğitimli bir kadın topluluğu oluşturdu, hayırseverlik giderek daha yaygın bir kadın topluluğuna hitap eden bir hareket alanı yarattı, atölyelerde ve evlerde kadınlara iş sunulması kadınların istihdamının yeniden düzenlenmesi alanında görünürlüğünü artırdı. Ancak bu noktada kadınların bu aktivitelerdeki artan görünürlüğünün araştırılmaya değer olduğunu söylemeliyiz, çünkü bu dönem boyunca toplumsal yorumların, tartışmaların ve eleştirinin nesnesi olduğundan bu görünürlük bariz değildi. Kadınların artan görünürlüğünün eğitim ve hayırseverlik gibi yeni hareket alanlarında bulunmalarının doğal sonu-

---

17 Antonios Miliarakis, *İpomnimata perigrafika ton Kikladon Nison* [Kiklad Adalarından Notlar], Atina 1980, Pothiti Hantzarula, "The making of subordination: Domestic servants in Greece, 1920-1945'ten alıntı, yayınlanmamış doktora tezi, European University Institute 2002, 137-138.

18 Aleksandros Paspatis, *İpomnima peri tu Grekiku Nosokomiu ton Epta Pirgon* [Yedikule Rum Hastanesi Üzerine Notlar], Atina 1862, 169-170.

cu olduğu söylenebilir. Ancak sorun bu görünürlüğün aynı alanlarda ve daha fazlasında erkeklerin bulunmasıyla genişlemek zorunda olmasıydı. Bu açıdan "kadın meselesinin" kadınların kamusal söylemin aktiviteleriyle sınırlı olmadığını, onların özel alanla olan ilişkileriyle de genişlediğini söylememiz gerekir. Kadınlar nasıl hareket ediyorlardı, ne giyiyorlardı, ne yapıyorlardı, çocuklarını nasıl terbiye ediyorlardı? Bunlar gibi özel alanla ilgili olduğu düşünülen diğer sorular Osmanlı İmparatorluğu döneminin kamusal söylemini aynı şiddetle meşgul etti. Bu karmaşık alanda kadınların kamusal söylemin bir nesnesi ya da farklı şeyler yapan, dişi cinsiyetin doğal üyeleri olarak değil, "kadın" olarak ele alınmalarıydı. Kadın, uygunluğun, fikrî pratiklerin ve günah yüklü bozulmaların üzerine işlendiği ve hareketlerinin belirli ölçüye göre karşılaştırılıp değerlendirildiği söylemin bir yaratığı oldu ki, bu onu daha da gerçek hale getirdi. Burada, "ideal" ve "gerçek" kadınlar arasındaki karşılaştırmayla sınırlı bir tartışmadan bahsetmiyoruz. Benim incelemek istediğim tez, kadın aktivitelerinin sadece gerçek anlamlarıyla değil, aynı zamanda mecazî önemleriyle de görünür olmalarıdır. "Kadın" ve kadın hareketleri hakkındaki söylem, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan değişimlerin kontrolü ve anlaşılması denemeleri içerisinde ele alınmış ve ailenin ataerkil düzenine de yayılmıştı.

Kadın aktivitesinin anlamlandırılması sadece onun hakkındaki olumlu ya da olumsuz yorumlarla ilişkili değildi, aynı zamanda "kamusal" ve "özel" ayrımı üzerinden cinsiyet ilişkilerinin tümden yeniden düzenlenmesi ve bunun getirdiği gerilimle de ilişkiliydi. Bu iki alan arasındaki ayrımın ve onun cinsiyetçi anlamının bu dönemde yaygın bir kabul olduğunu söylemek sıradan olacaktır. Bu ayrımın pek çok değişik çıkış noktasına sahip bir toplumsal durum olduğunu söylemek de, en azından bu konular hakkındaki tarih araştırmalarının bugünkü durumu göz önünde bulundurulursa, sıradan olacaktır.[19] Benim ilgilendiğim bu ayrımın tam olarak cinsiyetçi çağrışımlarından dolayı toplumsal yaşama nasıl nüfuz ettiğini incelemektir. Kadınlar ve cinsiyet ayrımı hakkındaki söylem,

---

19 Konu hakkında derin bir tartışma için bkz. Leonore Davidoff, "Regarding some "old husbands' tales": Public and private in feminist history", Davidoff, *Worlds Between: Historical perspectives on gender and class*, Polity Press, Cambridge 1995, 227-276.

toplumsal düzen içerisinde seslendirilen görüşlerin dile getirilmesi için kullanılabilir bir dil ve kavramsal aracı olmuştur. Cinsiyet ilişkilerinin, erkeklerin ve kadınların rolleri bölüştükleri sabit ve sınırlı bir sistem olarak tasviri, her şeyin değişiyormuş gibi göründüğü bir dönemde toplumsal istikrar hakkındaki belirsizliklerle ilgiliydi. Ancak cinsiyet rolleri sadece belli kimlikler ve pratiklerle ilişkili olarak değil, bunlardan saptığı düşünülen ne varsa onlarla da ilişkili olarak tanımlandı.

Bu alanda kadın aktivitesi büyüklüğünden bağımsız olarak, döneminin istekleri ve çatışmaları için bir mecaz olarak işlev gördü. Bu iddia, "kadın meselesini" daha güçlü bir belirsizlikle ilişkilendiriyor. Basitçe kadınlar hakkındaki kamusal söylemin ve dolayısıyla toplumun cinsiyetçi düzeninin kadın aktivitesinin kesin temsilcisi olmadığını savunmuyorum, çünkü bu dengesizlik bütün mecazî kullanımlarda varsayılır. Geç Osmanlı İmparatorluğu döneminde "kadın meselesinin" sadece gerçek boyutları sebebiyle değil, kadın aktivitesinin mecazî kullanımı dolayısıyla önemli olduğunu savunuyorum. Kadınlar hakkındaki söylem aynı zamanda erkekler ve cinsiyet ilişkileri hakkında da bir söylemdi ve eğitimli kentli katmanlar tarafından dile getirilen toplumsal değişimin sonuçları hakkındaki endişeleri düzenliyordu.

Başka bir açıdan, "kadının" mecazî kullanımı, kadınların kastî hareketlerini reddetmez. Söylemsel olarak tanımlanmış olsalar ve serbest olmasalar da, bu hareketler kadın aktivitesinin sınırlarını genişlettiler. Dönemin eğitimli kadınları "kadın" hakkındaki mecazları benimsediler ve bunları "kadının" somutlaştırılması pahasına olsa bile kendi stratejilerini desteklemek için kullandılar. Böylece de, "kadın meselesinin" şekillenmesine kadınların yeri ve aktiviteleri, kamusal ve özel ayrımı ve bunun cinsiyetçi anlamı ile ilişkili anlam çatışmaları üzerinden katkıda bulundular.

Kadın Aktivitesinin Sınırlarını Aramak: Biyolojik ve Ulusal Söylemler Arasında

19. yüzyılda "kadın meselesi" etrafındaki tartışmalar ve anlaşmazlıklar boşlukta yapılmıyordu. Bu tartışmaların yapılması fikrî olarak dile getirilip dil içerisinde düzenlenebilecekleri, var olan söylemler vasıtasıyla mümkündü. Bu söylemsel alan hem sınırlandırıcı hem de üretici olarak

çalışıyordu. Toplumda işlerin düzeni ve özellikle de cinsiyet ilişkileri konusunda üst seviyede bir atıf düzlemi oluşturduğu için sınırlandırıcıydı; aktif bireylere bu söylemleri benimseyebilecekleri ve kendi stratejilerini belirleyebilecekleri alanlar bıraktığı ölçüde de üreticiydi. Bu açıdan bakıldığında, kadın aktivitesinin hiç de apaçık bir anlama sahip olmadığı anlaşılabilir. Bu aktivite cinsiyet ilişkileri ile ilgili belli söylemler içerisinde yer bulan tepkilere sebep oldu. Olumlu ya da olumsuz bu tepkiler, kadın aktivitesinin sınırlarını belirlediler ve onları özel kamusal ilişkisi içine oturtarak toplumsal değişimlerin etkileri alanına yükselttiler. Basitleştirme tehlikesiyle de olsa, tıbbî ve millî söylemlerin "kadının" konumunun tasvirinde apaçık öneme sahip olduklarını iddia edeceğim. Bu söylemler tek biçimli olmasa da, yani "kadın" hakkında konuşurken sapmalar ve farklılıklar gösterseler de, göz ardı edilemeyecek belli söylem birleşenleri üzerinde düzenlenmişlerdi.

Tıbbî söylem güçlendirdiği biyolojik bakış açısıyla başlangıçtan itibaren damgasını kadın aktivitesinin bütün şekillerine vurdu. Avrupa'da tıbbî söylem tarafından yerleştirilen iki cinsiyet arasındaki biyolojik farklılıklar, farklı ve çatışan çeşitleriyle beraber güçlü bir atıf noktası oluşturdu.[20] Tıbbî-biyolojik söylemin koruduğu cinsiyetlerin varsayılan farklılıklarındaki kendinden anlamlılık, 19. yüzyılın öteki sistematik ve bilimsel söylemlerinin hareket ettiği ortak alanı oluşturdu. Örneğin, Lombroso'nun ürettiği modern suç bilimi, kadın kafataslarının erkeklerinkine göre gösterdikleri farklılığın birincilerin ikincilere göre evrimin daha düşük bir safhasında oldukları kabulünden hareketle, iki cinsiyetin suç çeşitlerini belirlemek için antropometrik metotları kullanıyordu.[21] Böylece kadın-

---

20 Cynthia Eagle Russett, *Sexual Science: The Victorian construction of womanhood*, Harvard University Press, 1991.

21 David Horn, "This norm which is not one: Reading the female body in Lombroso's Anthropology", Jennifer Terry / Jacqueline L. Urla (der.), *Deviant Bodies: Critical perspectives on difference in science and popular culture*, Indianapolis University Press 1995, 109-128. 19. yüzyılda cinsiyet eşitliğinin keşfi ve ayrılmasının bilimsel alanlarda oluşturduğu sorunlar için bkz. Thomas Laqueur, *Kataskevazontas to filo: Soma ke kinoniko filo apo tus arheus Ellines eos ton Freud* [Toplumsal Cinsiyetin Oluşması: Antik Yunanlardan Freud'a beden ve toplumsal cinsiyet] (çeviren: Pelaya Marketu), Politropon, Atina 2003, 280. Ancak 19. yüzyılın tıbbî söylemi yakın geçmişine kıyasla cinsiyet farklılıklarının

ların ne yapıp ne yapamayacağı, ne yapmaları ve ne yapmamaları gerektiği erkeklere göre farklı biyolojik varlıkları ile açıkça ilişkilendirildi. Bu farklılığın tasdik edilmesi ihtiyacı, antropoloji ve fizyolojiden nöroloji ve psikolojiye kadar tıbbın çeşitli alanlarını belirledi. Bilimsel alanda reddedilemez kanıtların bulunmasındaki kabul edilen zorluk, örneğin iki cinsiyetin kafatası ölçüleri ya da beyin ağırlıkları, iki cinsiyetin farklılığı etrafındaki varsayımlardan şüphe edilmesine yol açmak yerine bu varsayımların doğrulanması için yapılan çalışmaları güçlendirdi.

Zamanın tıp örneği içerisindeki bu tartışmalar, kadınların Batı'da kamusal alana ulaşımları ve politik hakları ile ilişkili isteklerinin artmasından bağımsız değildi. Tıbbî söylem bu durumda çok önemli bir rol oynadı ve cinsiyetlerin biyolojik farklılığı ve bunun toplumsal etkileri hakkındaki önermelerini bilimsel ve nesnel bir temele dayandırdı. Ayrıca, kadın sorumluluklarını erkek sorumluluklarından ayırarak kamusal alanın erkek karakterinin korunmasına da katkıda bulundu. Biyolojik farklılığı toplumsala indirerek, kamusal/özel ayrımını ve cinsiyet ayrımcılığını destekledi. Carole Pateman'ın söylediği gibi zamanın ötesinde olarak da doğal olarak da tanımlanamayacak, ancak zamana ve mekâna göre farklılık gösteren bir tarihsel çerçeveye oturtulması gereken bir ilişkiyle, doğal çoğalma fonksiyonu üzerinden "kadın" doğal ile tanımlandı.[22] İleride de göreceğimiz gibi, az çok esneklikle ön planda kalan bu ilişki, "nesnel"

---

biyolojik varlığı konusunda daha sertti. 18. yüzyılda tıp ve anatomi kadın ve doğa eşitliğini istikrarlı olarak kullandı, ancak bu eşitliğin ne anlama geldiği konusunda güçlü bir belirsizliği korudu. Bkz. Ludmilla J. Jordanova, "Natural facts: A historical perspective on science and sexuality", Carol MacCormack / Marilyn Strathern (der.), *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge University Press, 1980, 42-69. İnsan bedeninin, özellikle de kadın bedeninin, tasvirinin 19. yüzyılın getirdiği ölçüm kesinliğinin aksine anatominin estetik seçimlerine dayanması özellikle ilgi çekici bir durumdur. Bkz. Lorraine Daston / Peter Galison, "The image of objectivity", *Representations* 40 (1992), 81-128. Ayrıca bkz. Londa Schiebinger, "Skeletons in the closet: The first illustrations of the female skeletons in eighteenth-century anatomy", Catherine Gallaher / Thomas Laqueur (der.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and society in the nineteenth century*, University of California Press, 1987, 42-78.

22 Carole Pateman, "Feminist critiques of the public / private dichotomy", Peterman, *The Disorder of Women*, Polity Press, Londra 1989, 124-125.

bir gerçeklik gerektiren tıbbî söylem ve düzenlemelere dayanıyordu.[23] Değişmeyen bir düzenin güçlü bir mecazı olarak biyolojik farklılık toplumsal rollerin açıkça cinsiyetçi bölüşümüyle eş anlamlıydı. Bu iddia, dar bilimsel alandan bağımsızdır ve daha geniş çağrışımlara kapı açar. Joanna de Groot için kadının anlamını farklı biyolojik ve üretken özellikleriyle ilişkili olarak "bilimsel" biçimde yeniden tanımlayan tıp sembolü, "kadının" konumunun (erkek tarafından) eve sabitlenmesinin ve bir kamusal alanın güçlendirilmesiyle ve sanayi üretiminin kapitalistleşmesindeki artışın, (erkek) çalışmasının uzmanlıktan uzaklaşmasına sebep olarak getirdiği belirsizliklerle eş zamanlı olduğu 19. yüzyıl Britanya'sındaki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden düzenlemesinden bağımsız değildi.[24] Tabii ki, yukarıdaki duruma toplumsal çağrışımlar da aracılık ediyordu. John Tosh'un da savunduğu üzere, kadınların farklı biyolojisi genellikle "kentli" ideal tipi ilgilendiriyor ve "halk" kadınını içermiyordu. Birincisinin cinsel isteklerinin olmayışına karşın, ikincisi tam tersi ile karakterize ediliyordu: birincinin yüksek ahlâkı, ikincinin bozulmuşluğuyla taban tabana zıttı.[25] Ancak toplumsal aracılık, tıbbî söylemi ortadan kaldırmıyor, tersine ona destek oluyordu. Tosh'un Viktorya dönemi kentli "kadınına" atfettiği cinsel isteğin yokluğu, en azından ideal tipte genel bir tutku eksikliği değildi. Tersine, tıp söylemi "kadının" krizini engelleyen ve isteklerini kontrol etme biçimini değiştiren duygularla ilişkisinin altını çiziyordu.[26] Bu farklı kadın patolojisi kadınları histeriye sürüklüyor ve

---

23 Benzer bir tartışma için bkz. Eleni Furnaraki, "Peri morfoseos "hriston miteron" ke ekpedefseos "mellonton politon": Emfili logi stin elliniki ekpedefsi ton 19o eona" ["İşe yarar annelerin" oluşumu ve "gelecek vatandaşların" eğitimi: 19. yüzyılda Yunan eğitiminde cinsiyetçi söylemler], Vaso Teodoru / Vasiliki Kontoyanni (der.), *To pedi sti neoelliniki kinonia, 19os-2os eonas: Aksies, anaparastasis, apotiposis* [Yeni Yunan toplumunda çocuk, 19.-20. yüzyıl: Değerler, tasvirler, etkiler], Dimokritio Panepistimio Trakis / ELIA, Atina 1999, 73-120.

24 Joanna de Groot, "Sex' and 'race': The construction of language and image in the nineteenth century", Catherine Hall (der.), *Cultures of Empire. A reader*, Routledge, New York 2000, 40-41.

25 John Tosh, *A Man's Place: Masculinity and the middle-class home in Victorian England*, Yale University Press, 1999.

26 Eagle Russett, *Sexual Science*, 42-43.

sonunda kadınlar arasındaki toplumsal farklılaşmaya sebep olan bir ideal tipi güçlendiriyordu.

Ne olursa olsun, tıbbî söylemin cinsiyet farklılıklarının doğal, değişmez bir durum olarak üretilmesindeki otoriter aracılığı belirleyiciydi. "Kadın", "erkek" gibi, tamamen biyolojisi üzerinden bütüncül bir varlık olarak ele alındı ve bu bütün toplumsal ve kültürel yönelimleri geçersiz kıldı. Böylece kadınların ve tabii erkeklerin kendi aralarındaki bütün toplumsal ve kültürel farklılıkların, ayrı bir biyolojik bütünlük olarak "kadın" kategorisinin birliğini bozabilme yeteneğine sahip olmadığı düşünüldüğünden küçük görüldüler ve reddedildiler. Tıbbî söylemin kuvvetlendirdiği anlam hep "kadın" ve "erkek" üzerineydi, kadınlar ve erkekler üzerine değil.

Osmanlı Devleti'nde bu konuya ilişkin tartışmaların başlamasını kadınların hayırseverlik ve eğitim gibi alanlardaki aktivitelerine bağlayabiliriz. Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi'nin, Beyoğlu Kadınlar Fukaraperver Cemiyeti'nin kurulduğu 1861 Ağustosunda, bir dizi toplantıyı "kadın" meselesine ayırması şans eseri değildi. Sunulan önerilerin tamamına sahip olmasak da, cemiyetin dergisinde yayınlanan geniş özetlerden bir fikir edinebiliyor ve tıp dünyasının pek çok üyesinin sahip olduğu biyolojik bakış açısını görebiliyoruz. İlk konuşmada, Doktor K. Zoğrafos *Kadının Toplumdaki Görevi Hakkında* isimli sunumunu okuyarak Cemiyet'in sonraki altı toplantısını da meşgul edecek olan canlı bir diyaloğu başlattı.[27] Zoğrafos "kadın" hakkındaki görüşlerin farklılık gösterdiğini belirtti. "Kadının" "erkeğe" nazaran daha alt kademede olduğunu savunan görüşler olduğu gibi, kadınların farklılıklarının "kadının baskı altında tutulması ve bu tutumun sonucu" olan bir sistemden kaynaklandığını söyleyen ve "kadının kurtuluşunu" savunan görüşler de vardı. Konuşmacı kendisini tam ortaya yerleştiriyor ve tabii ki meseleyi biyolojiye indirgeyerek "kadının" "organizma olarak benzer, yapı olarak aynı, ama fiziksel ve ruhsal durum olarak farklı" olduğunu savunuyordu. Bu durum Zoğrafos için "kadının" "erkeğe" göre daha alt kademede olduğu anlamına gelmese de, farklı bir amacı olduğu anlamına geliyor-

27 *Periodikon tu en Konstantinupoli Elliniku Filologiku Sillogu* [Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi Dergisi], c. 1, 1863, 37-41.

du. Zoğrafos için meselenin tartışılması fiziksel özellikler ve toplumsal rol arasındaki ilişkiyi elle tutulur hale getiriyordu. "Kadın" erkekle olan biyolojik farklılıkları ile ve toplumsal rollerine indirgenerek anlaşılıyordu. Zoğrafos'un iddiasının devamı tamamen öngörülebilirdir: doğa iki cinsiyeti ayırıyorsa sonra ne eğitimleri ne de hakları aynı olmak zorundadır. Böyle bir şey kadınların hastalıklı fiziksel ve ruhsal kuvvetlerinin ve sonuç itibariyle doğal olanın bir ihlali olurdu. "Kadın" eş ve sevgi dolu bir anne olmaya mahkûmdu ve biyolojik özellikleri bu rol için ona avantaj sağlıyordu. Yumuşak karakteri, sevgi dolu kalbi, sabrı ve tatlılığı evliliğin, çocuk doğurmanın ve yetiştirmenin gerekleriyle baş edebilmek için olmazsa olmazdı. Dolayısıyla yetiştirilmesi de istikametine uygun olmalıydı; "kadın" görevlerini yerine getirebilmek için ana dilini, ev ekonomisini, millî örf ve adetlerini bilmeliydi.[28]

Zoğrafos'un görüşleri itirazlarla karşılandı. P. Eftifron kadınların zihni eksikliklerinin erkeklerin barbarlıklarından kaynaklandığını, "kadının" "erkek" ile aynı gelişime açık olduğunu ve aynı haklardan yararlanması gerektiğini söyleyerek kadın cinsini savundu. K. Aristoklis, kendi görüşüne göre Zoğrafos'un görüşlerinin Antik geleneğe dayanması ve 19. yüzyılda kullanılır olmaması sebebiyle eleştirdi. Aristoklis, aynı zamanda Zoğrafos'un yaptığı "erkeğin" görevleri ve "kadının" bencil hisleri arasındaki ayrımın geçerli olmadığını söyledi. Ancak başkaları Zoğrafos'a katılıyordu. K. Vladis, *Erkek ve Kadın Bedenlerinin Anatomik ve Fizyolojik Farklılıkları ve Bunların İki Cinsiyetin Yaşamı ve Hareketlerine Etkisi Üzerine* adlı sunumunda "kadının" antropolojik açıdan "erkeğin" yerini almak için güçsüz olduğunu savundu. Daha küçük boyutlar, daha az kemik kütlesi, daha ince ve daha kısa kaslar, daha az yoğun kan, daha küçük kalp ve beyin ile erkekle karşılaştırılması nasıl mümkün olabilirdi ki? Bu karşılaştırma ile Vladis "kadının sahip olduğu narin organizma en azından bedensel karşılaştırma olarak erkekten aşağıdır ve doğası itibariyle fiziksel kuvvet isteyen bütün işlerden dışlanmıştır" diyor, ancak "erkeğin daha kaslı yapısı, ruhsal ve beyinsel gelişimi" onun zihinsel kuvvetlerinin daha fazla olduğunu gösterir, sonucuna varıyordu.[29]

---

28 *Age*, 37-38.

29 *Age*, 39-40.

Tartışma Spiridonas Mavroyenis'in Cemiyet'in dergisinde bütün haliyle yayınlanan *Fizyolojik ve Psikolojik Açılardan İki Cinsiyetin Benzerlik ve Farklılıkları* isimli sunuşu ile son buldu.[30] Mavroyenis, basit ve karmaşık yaşam biçimlerinin ayrılması iddiasını savunuyor ve sadece birinci yaşam biçimlerinde eril ve dişil varlıkların aynı anda bir arada bulunduklarının altını çiziyordu.[31] Tersine insanların da mensubu olduğu ikinci grupta, cinsiyetlerin ayrımı açıktı: iki cins beraber çalışsalar da basit yaşam biçimlerindeki gibi birleşmiyorlardı. Sonuçta, iki cins insan özelliklerini paylaşıyorlardı, ama farklı şekillerde. Özgün ve bütüncül özellikler hem erkeklerde hem de dişilerde bulunuyordu, ancak birincisinde ikinciye oranla çok daha boldular.[32] Mavroyenis bu ayrımla kadınların özellikle anneler olarak türü koruma eğilimlerine ve erkeklerin bireysel olarak hayatta kalma eğilimlerine işaret ediyordu. Biyolojik belirleme iki cinsiyetin fizyolojisi ve nörolojisinde kendisini gösteriyordu. "Erkeğin" bencilliği bedeninin sertliğinde ve kaslarının ve derisinin sıklığında görülebiliyordu. İskeleti daha ağırdı, ruhsal ekonomisi ve düşünme kapasitesi daha güçlüydü, kararlarında daha istikrarlıydı ve toplumsal çatışmada daha etkiliydi. Tersine, "kadın" hem fizyolojisi hem de nörolojisiyle farklılık gösteriyordu: daha küçük bedensel yapıya sahipti, "erkeğin" gücüne ve zekâsına sahip değildi, ancak erkeği hayal gücünde ve merhamette geçiyordu. Güçlü "erkeğin" sertliğinin aksine "kadın" güçlü bir duygusal dünyaya yerleştirilmişti ve sıklıkla depresyona ve hayallere kapılıyordu. "Erkeğin" sertliğine karşın "kadın" nörolojik durumunun doğurduğu masumluk ve merhamet ile anılıyordu. Cinsiyetlerin doğasındaki değişik ekonomi, cinsiyetlerin farklılığına dayanan ek bir nicelikle alâkalıydı. Bu durum, Mavroyenis'in bize söylediğine göre, aynı zamanda farklı toplumsal rolleriyle de alâkalıydı. "Kadın" doğası itibariyle evrenseldi ve bu nedenle "evin yani iç âlemin, temeliydi", erkekse bireyseli, "toplumun, yani dış âlemin temelini" temsil ediyordu.

Mavroyenis direkt olarak biyolojik farklılığa indirgenmiş basit bir cinsiyet ilişkileri modeli sunmuyordu, ancak bu farklılığı her toplumsal

---

30 Aynı metnin tekrar basımı: Spiridon Mavrogenis, *Fisiologike Pragmatie*, Paris 1888, 3-35. Buradaki atıflar bu basımı takip ediyor.

31 *Age*, 7-8.

32 *Age*, 13.

rolü meşrulaştırmak üzere anlamlandırdı. Ev ve toplum farklı cinsiyet içerikleri olan iki ayrı alandılar: doğa cinsiyet farklılığını üreterek daha en baştan her şeyi ayarlamıştı. Mavroyenis, cinsiyet ilişkileri içerisinde değişmez olarak görülen biyolojik farklılıkları bir doğallığa yükleyerek, onları tanımlamaya ve kontrol etmeye çalışıyordu.

Daha açık olsun ya da olmasın, cinsiyet farklılığı tasvirinin temel yönleri önde kaldılar ve kurumsallaştılar ve sonuç olarak kadın eğitimiyle beraber işlendiler. Cemiyetin düzenlediği tartışmanın gösterge olduğu ölçüde kadınların konumu, daha geniş bir eğitimli kitle için farklı yollardan yaklaşılabilecek bir sorun oluşturdu. Mavroyenis ve Vladis'in önerdiği sert biyolojik yorumlamanın tersine, Eftifron kadınların zihni eksikliklerinin eğitime eşit ulaşımları yoluyla giderilebileceği görüşünü benimsedi. Bu farklılıklar muhtemelen "kadın meselesinin" getirdiği gerilimi kabul ediyorlardı, ancak biyolojik tıbbî söylemin söylemsel çekirdeği etrafında dönmeye devam ettiler. Biyolojiye dayanan cinsiyet ayrımı, kadınların davranışından ve isteklerinden bağımsız ve kişinin onlara atfettiği önemle ilişkisiz olarak kadın aktivitelerini belirledi. "Kadın" ve onun konumu, "erkek" ve onun konumuna olan ilişkisiyle anlamlandırıldı ve aynı anda kamusal/özel ayrımına işaret etti. Ancak biyolojik farklılıklara indirgeme eylemi tarafsız değildi. Eleni Furnaraki'nin belirttiği üzere, tıbbî söylem rollerin tamamlayıcılığını iddia etse bile, aynı anda iki cinsiyet arasında hiyerarşik bir ilişki kuruyordu.[33]

Tıp söyleminin desteklediği cinsiyet rollerinin ayrılması Helen ulusal söylemini de kuvvetlendirdi. Modern ulusların oluşumunun tahayyül boyutu bir süredir sistematik olarak ele alınıyor. Bu tahayyül içerisinde dil farklılığının, toplumsal ve kültürel farklılığın karakterize ettiği parçalanmış ve akışkan bir alana birlik ve beraberlik atfediliyor. Ulusal söylemin modern devletle buluşması devletlerin her güç biçimini onun adına kullandığı bir bütünlüğün, yani ulusun temsilcisine dönüşmesini de beraberinde getirdi. Ulusal söylemin takviyesi belli grupların ulus bütünlüğü içerisine yerleştirilme şekillerinde önemli sonuçlar doğurdu. Özellikle, cinsiyet ilişkilerinin iki cins için farklı alanlar belirleyerek yeniden düzenlenmesini ya da daha doğrusu yeniden tanımlanmasını dayat-

33 Furnaraki, "Peri morfoseos" [Eğitim Üzerine], 81.

tı. Batı tecrübesi içerisinde görülen bu sürecin genel bir gücü olmasına rağmen, bölgeden bölgeye cinsiyet farkının mecazî kullanımının aracılık ettiği ölçüde farklı şekillerde tercüme edildi. Örneğin, devrim sonrası Yunanistan'da yabancı hükümranlığına duyulan tepki cinsiyetçi terimlerle seslendirildi. Eleni Varika'nın savunduğu üzere, geleneksel cinsiyet rollerinin savunulması millî aşağılanmışlık hissine karşı yatıştırıcı oldu ve dahası bu hükümranlığa direniş noktası haline geldi. Kadın "iffetinin" ve "geleneksel" erkekliğin korunması yozlaştırıcı olarak görülen olumsuz Avrupa ahlâkının reddi yoluyla yapıldı.[34]

Cinsiyet farkının Avrupa egemenliği ile kültürel yakınlıkta kullanılması pek çok durumda özellikle kuvvetliydi. İngiliz Hindistan'ında Batı teknolojisinin, biliminin ve "geleneğinin" kabulü cinsiyetçi terimlerle doldurulmuş ikili bir ağ oluşturdu. Pek çok Hintli milliyetçi "geleneği" ev içi alan ve kadının buradaki konumuyla tanımlıyor ve aynı anda Batı teknolojisi ve bilimini her modern devletin temeli olarak tanımladıkları bir evrensel kültürel düzenleme modeli olarak kabul ediyorlardı. Bu çerçevenin söylemsel üretimi, Hint milliyetçiliğinin ve peşinde olduğu politik hareketin oluşumunda açıkça görülebiliyordu.[35] Kadınların mecazî kullanımı Mısır'da da aynı derecede hissedilirdi. Burada İngiliz egemenliği Mısır ailesinin onuruna tehdit olarak algılanıyordu. Mısır'da sömürgecilik karşıtı söylemin oluşumu kadınların "iffetine" ve ailenin birliğine karşı sömürgeci tehdidi atlamıyor ve altını çiziyordu. Böylece, "kadın" milletin annesi olarak eğitimsiz halk sınıflarının politik hareketlendirilmesi için yaygınca kullanılan esnek bir mecaz oldu, ancak bu durum pratikte kadınların sömürgecilik karşıtı mücadeleye politik katılımlarının kabulünü getirmedi.[36]

---

34 Eleni Varikas, "Gender and national identity in fin de siècle Greece", *Gender and History 2/5* (1993), 270-271.

35 Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and postcolonial Histories*, Princeton University Press, 1993, 116-134.

36 Beth Baron, "The construction of national honour in Egypt", *Gender and History* 5 (1993), 247-248; Baron, "The making of the egyptian nation", Ida Blom/Karen Hagemann /Catherine Hall (der.), *Gendered Nations: Nationalism and gender order in the long nineteenth century*, Berg, Oxford 2000, 137-158.

Bu örnekler ulusal söylemin cinsiyet ayrımından ve özellikle de ulusal beden ile "kadının" imtiyazlı ilişkisinden nasıl yararlandığını gösteriyorlar. Bu iddiayı Osmanlı Devleti'nin Ortodoks kentli toplulukları çerçevesinde inceleyebiliriz. Bu toplulukların eğitimli katmanları Helen ulusal söylemiyle kendilerini tanımladıkları sürece bunun cinsiyetçi biçimlerini kullandılar. "Kadın" bir istikrar sembolü ilan edildi, yabancı etkiler tarafından bozulması ulusal topluluğun bütünlüğüne direkt tehdit teşkil ediyordu. Bu tasvir aynı anda cinsiyet ilişkilerinin tamamını da, bu ilişkiler içerisindeki her değişimin de millî topluluğa bir tehdit olarak algılandığı bir çerçeve oluşturdu. Cinsiyetin kullanımının (Helen) ulusu ile ilişkisi pek çok kez vurgulandı. Efi Kanner, Ortodoks milletinin liderliği tarafından hazırlanmış olan İmparatorluğun kültürel ve dil olarak farklı Ortodoks nüfuslarının Helenleştirilmesi stratejisinin annelik ve kadınların ailedeki rolünün yüceltilmesiyle onlara belli bir konum belirleyerek yapıldığını belirtiyor.[37] Eleni Varika, anneliğin 1870'ten sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan millî çatışmalar döneminde yeniden anlamlandırıldığını savunuyor. Helen bir anne olarak "kadın", bölgedeki geleceği belirleyecek olan kaçınılmaz millî çatışma ihtimali karşısında çocuklarına Helen ulusunun tarihsel görev hissini aşılamaya davet ediliyordu. Ancak kadınlar daha çok millî geleneğin bekçileri, çocuklarına millî dili ve bilinci aşılamakta uzman görevliler olarak görülüyorlardı. Annenin ulusal görevi söylem yoluyla onu kuvvetli bir konuma yerleştirdi, ancak aynı zamanda aile içerisindeki konumunu sağlamlaştırdı.[38]

Osmanlı Devleti'nde Helen-ulusal söyleminin karmaşık gelişiminin alışılmamış bir şeyle karakterize edildiğini not etmeliyiz: Bu söylemin eğitimli Helen-Ortodoks kentli katmanlar tarafından kabulü "Doğu Sorununu" oluşturan özellikle geniş politik bir bağıntı düzeyinde farklı

---

37 Efi Kanner, "Logi peri ginekon stin ellinortodoksi engramati kinotita tis Konstantinupolis, 1856-1908" [İstanbul'un eğitimli Rum-Ortodoks toplumunda kadınlar üzerine söylemler], *Ta İstorika* 35 (2001), 320-324.

38 Eleni Varika, *İ ekseğersi ton kirion: İ genesi mias feministikis sinidisis stin Ellada, 1833-1907* [Kadınların İsyanı: Yunanistan'da feminist bilincin doğuşu, 1833-1907], İdrima Erevnas ke Pedias tis Emporikis Trapezas tis Ellados, Atina 1987, 97-103.

politik stratejilere hizmet etti. Bunların 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'yle ilişkileri açık bir rekabet ile karakterize edilemez, ancak bu stratejiler yine de Helen-Ortodoks lider gruplarına daha büyük özerk alanlar bırakan reform süreciyle direkt olarak yönlendirilmişlerdi. Modernleşmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nda "Helen-Osmanlıcıkla"[39] ifadesini bulan Helen-Ortodoks nüfusun kültürel özerklik iddiası, Yunan genişlemeciliği mantığıyla uzun bir süre çatıştı. Ancak farklı politik amaçlar, Helen ulusal söyleminin temel değerlerine hizmet ettiği ölçüde, onun getirdiği cinsiyetçi adetlere katıldılar.

Bu alanda "kadının" ulusal bedenle ilişkisi, kadının çocuk yetiştirici konumu ve kadın eğitiminin, öğrencilerin dinî hislerini ve dil yeteneklerini artıran dinî-millî karakteri arasında konumlandırıldı. Tabii ki, bu yönelimler herkese aynı şekilde hizmet etmiyordu. Helen-Ortodoks okulları ortak bir eğitim programı takip etmiyorlardı ve okuldan okula pek çok farklılık görülüyordu. Ancak bu eğitim "kadının" ulusal görevinin desteklenmesi ihtiyacını annenin çocuk eğitimi yeteneğinin geliştirilmesi ile bağdaştırdı. Bu bağıntının düzenlenmesinde İmparatorluğun okullarında hizmet eden meşhur pedagoglar önemli rol oynadılar.

Kalyopi Kehaya, Atina okullarında uzun yıllar süren hizmetlerinden sonra 1875'te Zapyon'da görev aldı ve kızların dinî ve millî eğitim ihtiyacına sistematik olarak vurgu yaptı. İzmir *Amaltia*'sındaki makalesinde dinî eğitimin "kadında" çocuklarının saygısını kazanmasını sağlayacak ve onlarda sevgiyi, saygıyı ve "Tanrı ve vatan kanunlarına" uyma ümidi

---

39 Helen-Osmanlıcılığı için bkz. Elli Skopotea, *To "Protipo Vasilio" ke i Megali İdea: Opsis tu etniku provlimatos stin Ellada, 1830-1880* [Örnek Krallık ve Megali İdea: Yunanistanda millî mesele görüşleri, 1830-1880], Politipo, Atina 1988, 309-360; Sia Anagnostopulu, *Mikra Asia 19os e.-1919: İ Ellinortodokses kinotites apo to Millet ton Romion sto Elliniko Etnos*, Ellinika Grammata, Atina 1998, 301-307; Aleksis Aleksandris, "İ Ellines sti ipiresia tis Otomonikis Aftokratorias, 1850-1922" [Osmanlı Hizmetindeki Helenler, 1850-1922], *Deltio tis İstorikis ke Etnologikis Eterias tis Ellados* 23 (1980), 368-404; Thanos Veremis, "The Hellenic Kingdom and the Ottoman Greeks: The experiment of the 'Society of Constantinople'", Dimitri Gondicas / Charles Issawi (der.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, Darwin Press, Princeton 1999, 181-192.

aşılayacak olan Tanrı bilincini yerleştirmesi gerektiğini savundu.[40] Aynı yerde Kehaya, kadınların "Helenleştirilmesi" için kaçınılmaz olan "ana dilin çalışılması" ihtiyacını vurguladı. Bunu yaparken onun inandığı üzere "ruhu, okuma adına" öldüren cümle ve gramer kurallarından ibaret kalan yaygın eğitim pratikleriyle arasına mesafe koydu. Ancak "şakıyan ve yaşayan dilin" kadınlara öğretilmesinin önemini kabul ediyordu. Erkekler kamusal alanda konuşma dilini kullanma güçüne sahipken, kadınlar evde kalarak hislerini dile getirebilecek dilden yoksun kalıyor ve sonuç olarak çocuklarının millî eğitimine hesap edilemeyecek zararlar veren yabancı dillere dayanıyorlardı.

Doğrusu şu ki, Kehaya "şakıyan dilden" tam olarak ne kastettiğini açıklamamıştı ve konuşma dilini destekliyor gibi görünmüyordu. Muhtemelen katharevusanın daha anlaşılır bir halini desteklerdi. Ne olursa olsun, kadınların dil eğitimine yaptığı vurgu onların "Helenleştirilmesi" ve çocuklarının millî eğitimi ile ilişkiliydi. Birkaç sene sonra, Zapyon mezunu öğretmenlere konuşan Kehaya, Helen kadınlarının dinî ve millî eğitimine verdiği önemi tekrar vurguladı. Kadın eğitimi ihtiyacını "yabancı hayranlığı" tehlikesi üzerine oturtarak "Helenizm depolarını" kızların eğitiminin bir parçası olarak savundu. Onun problematiğinin önemli bir parçasını bu eğitimin ortak ve evrensel bir birleşen olarak medenîleşen toplumu karakterize eden kültür diliyle yüklenmesi oluşturuyordu: "Helen ve antik ahlâk derken aklımda dönüşümdeki Helen kadını yok; o kadında büyük acayiplikler, kendi doğal ahlâkına ters olan pek çok şey bulunuyor. Aklımdaki, kültürünün gerçek yönünü takip eden, dönüşümün acayipliklerine kapılmayan, iyi bir eğitimle yüzyılın ilerlemeci yönüne ayak uyduran, her yabancı eşyayı Helen evinin çıkarına uygun haline getiren kadındır. Bu Helen kadını [...] medenî halkların modern kadınları ve anneleriyle pek çok ortak özelliğe sahiptir."[41]

Meşhur pedagog Sapfo Leontias, meseleyi daha basit terimlerle alıyordu. Millî ve dinî eğitimi, dinî ve millî gelenekten sonuçlanan ve

---

40 "Peri anangis etnikis agogis tis ellinidos ginekos" [Helen kadının millî eğitim ihtiyacı üzerine], *Amaltia*, 20 Şubat 1874.

41 Kalyopi Kehaya, *Enkolpion pedagogikon, i Simbule tines pros tas apofatosas Zappidas* [Eğitmenlik El Kitabı: Zapyon mezunlarına tavsiyeler], İstanbul 1880, 16-17.

zamanın ve geleceğin ihtiyaçlarına cevap veren bir eğitim olarak tanımlayarak sadece böyle bir eğitimin sevgi ve toplum hisleri yaratacağını savundu.[42] Ancak Leontias'ı meşgul eden "kadının" çocukların yetiştirilmesinde yükselmesi ve dolayısıyla bu amaç için gereken yetenekleriydi. Antik ve sonraki dönemleri (ki bu dönemlerde "kadınların cehaleti" "atalarımızın" çocukların yetiştirilmesini rahiplere bırakmalarına sebep olmuştur) modern okulun açılmasının öğretim kapasitesini artırıp dinî bağlılığı, dindarlığı ve gerçek vatanseverliği sınırladığı kendi dönemiyle karşılaştıran Leontias, "kadının" çocukların okul öncesi dönemindeki modern konumunu belirleyici olarak sundu.[43] Bu yolla aileyi okulla birlikte eğitim alanları olarak bağdaştırdı, ikisine de farklı roller verdi ve kadınlar için daha güçlü bir konum talep etti. Kadınlar okulun eksikliklerıyle ancak uygun bir millî eğitim alırlarsa baş edebilirlerdi. Leontias "kadının" eğitim hakkını ulus bedenindeki eşit katılımına ve çocukları eğitmekten sorumlu konumu dolayısıyla ulusun geleceğini elinde tutma kapasitesine bağlıyordu. John Stuart Mill'e atıf yaparak, "kadının" "erkekle" aynı zihnî yetiye sahip olduğunu savunmakla kalmadı, aynı zamanda onunla aynı amacı paylaştığını söyledi. Ulusun çıkarları ve hedeflerinin yerine getirilmesi kadınların ilk eğitmenler olarak kendi görevlerini yerine getirebilmeleri için eğitilmelerine bağlıydı.[44]

Dolayısıyla kadın eğitimi alanı, kadının ulus içerisindeki konumu hakkında bir söylemin dillendirilmesine imkân verdi. Bu konumun istenmesindeki belirleyici kadın eğitmen sembolü, bu sembolün bağlı olduğu kadın eğitiminin stratejik olarak savunulmasından bağımsız değildi. Ulusal ideolojinin içselleştirilmesi kadın eğitimi isteklerine ilişkin yeni imkânların dile getirilmesini ve bunların daha inandırıcı görülmesini sağladı. Başka bir deyişle, kadının kamusal hareket alanının genişlemesine izin verdi. Tabii ki bu tek bir olay değildi. Angelika Psarra ve Efi Avdela 1897 Osmanlı-Yunan Savaşında kadınların hemşire olarak gönüllü ça-

---

42 "Omilia peri tu oti i skopimos anatrofi ke pedefsis estin i asfalestera vasis tu etniku simferontos" [Düzgün yetiştirme ve eğitimin ulusal çıkarların en sağlam temeli olduğu üzerine konuşma], *Amaltia*, 15 Nisan 1872.

43 *Amaltia*, 22 Nisan 1872.

44 *Amaltia*, 29 Nisan 1872. John Stuart Mill'in görüşleri için bkz. *The Subjection of Women*, Broadview Press / Londra 2000.

lışmalarının vatan görevi ile ilişkilendirilmesinin, ulusal (kamusal) görev içerisinde bir kadın aktivitesi teşkil ettiğini gösterdiler.[45]

Ancak, tıbbî söylem örneğinde olduğu gibi, "kadının" ulus bedeni içerisine yerleştirilmesi, her zaman onun için ayrı bir yer tahsis edilmesiyle oldu. "Kadın" aynı anda anne olduğu ölçüde pedagogdu, bu kimlik kadın cinsinin üretkenlik olanakları ile sınırlı değildi, ancak belli bir alanda (evde) belli bir toplumsal rolün kabulünü gerektiriyordu. Ev görevinin sınırları belli olmasa da, erkek aktivitelerinin sınırlarına göre dar ya da geniş olarak tanımlanabiliyorlardı, "kadının" görevi hep bir şekilde ev idealiyle ilişkiliydi.

Özel/Kamusal Ayrımı ve Kadın Ev İdealinin Üretimi

Mart 1901'de Beyoğlu Kadınlar Fukaraperver Cemiyeti'nin yıllık toplantısında konuşan Yakovos Vasiadis toplumun ritmi ve kadınların konumunu bağdaştırıyordu: "Kadın evin ruhuna sahiptir, bunu herkes biliyor [...]. Ancak sadece evin dahilî hayatı değil, kent toplumunun ahlâkî durumu da, halkın ve toplumsal hayatın ahlâkî ruhu da kadınlara dayanır [...]. Havailik ve kötülük ruhu erkeklerde çıkıyorsa gerçek bir hastalıktır, ancak kadınlarda çıkıyorsa bir felakettir. Çünkü erkekler bozulursa kadınlar onları düzeltebilirler, ama kadınlar bozulursa erkekler onları düzeltmeye güç yetiremez."[46]

"Erkeğin" yüzeyselliği karşısında "kadın" bir toplumsal istikrar noktası olmak ve koruyucu görevini üstlenmek durumundaydı. Vasiadis, "kadının" dinleyicilerine söylediği gibi "hepimizin bildiği üzere" evin ruhu olduğu görüşünü destekleyerek bu ilişkiye ulaşıyordu. Toplumun istikrarsızlığı ve ailenin istikrarı karşısında cinsiyet ilişkilerinin sabitliği ve kamusal ve özel arasındaki bölüşümü destekleyen belli bir modeli temsil ediyordu.

Vasiadis'in bahsettiği ev ideali, bir süredir dönemin kamusal söylemlerinde görünüyordu. Ailenin öneminin artmasıyla direkt olarak ilintili

---

45 Efi Avdela / Angelika Psarra, "Engendering 'Greekness': Women's emancipation and irredentist politics in nineteenth-century Greece", *Mediterranean Historical Review* 20 (2005), 67-79.

46 Yakovos Vasiadis, "Filoptohos Adelfotis ton Kirion en to Peran" [Pera Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti], *Eklisiastiki Alitia*, 25 Mayıs 1901.

olan bu ideal "kadının" evdeki konumunu "erkeğin" kamusal alandaki konumunun karşısına koyarak vurguluyordu. Şüphesiz, bu idealle zamanın aile hayatı arasında mutlak bir örtüşme yoktu, çünkü istikrarsızlık özel alanı da karakterize ediyordu: ailenin şekli, üyeleri arasındaki ilişkiler, evlilik stratejileri, kamusal diyalogun nesnesi olan değişimlere tabiydiler. Ancak bu ideal, dönemin insanlarının yönelimlerini belirleyen güçlü bir atıf noktası oldu ve dolayısıyla önemi toplumsal yaşamla ne ölçüde örtüştüğüyle sınırlandırılamaz. Cinsiyetçi çağrışımlar kamusal/özel ayrımının üretiminde ve ailenin "kadının" ev görevlerinin yürütüldüğü alan olarak meydana çıkmasında belirleyici oldular.

Ev idealinin çekirdek aile ile bağlantısı önceden gösterildi. Michelle Perrot 19. yüzyıl boyunca Batı Avrupa'da ailenin toplumun çekirdeği olarak görüldüğünün ve modern devletin erkek-babayı ailenin geri kalan üyeleriyle karşılaştırılınca önemli hukukî imtiyazlar vererek ailenin başı yaptığının altını çizdi. Bu alanda kadın-anneye ev idealine ilişkin sorumluluklar ve sınırlı yetkiler düşüyordu.[47] Leonore Davidoff, Britanya'da 19. yüzyılda ailenin anlamının kadınların hukukî durumuyla tanımlandığını savunuyor: kadınlar özerk bireyler olarak kabul edilmiyorlardı ve evdeki görevleri sebebiyle onlara politikadan ve ekonomiden açıkça ayrılmış sorumluluklar yükleniyordu. Özel ve kamusal arasındaki ayrım, iki alanın "erkeğin" kamusal alanda temsil ettiği özelin ihtiyaçlarını garanti altına alan bir yolla iki alanın ayrılmasını ilgilendiriyordu.[48] Bu açıdan aile ideali daha çok erkeğin ihtiyaçlarına dayanıyordu. John Tosh'un iddia ettiği üzere, hane vurgusu iş rekabetinin ve toplumsal hareketliliğin yarattığı rekabetin getirdiği gerilimden korunabileceği bir alana sahip olma ihtiyacını duyan erkeklerin, toplumsal tecrübelerindeki derin değişimlere karşılık veriyordu. Ev, erkeğin dinlenmesi ve çocukların korunması için bir çatıydı. Çalışma alanının evden ayrılmasının getirdiği değişimler karşısında hane, kadın aktivitesini eve yerleştirip çocukların eğitimiyle kısıtlayan cinsiyet rollerini yeniden şekillendiren bir idealdi.[49] Eleni Varkia 19. yüzyılda Atina'daki kentli ailelerin yeni ev ideallerini inceledi ve

---

47 Michelle Perrot (der.), *A History of Private Life: From the fires of Revolution to the Great War*, Harvard University Press, 1990, c. IV, 167-173, 190-196.

48 Davidoff, "Regarding some 'old husbands' tales'", 236-237, 244.

49 Tosh, *A Man's Place*, 7-50.

aile ocağının erkeklerin toplumsal alanda yaşadıkları rekabet ve baskıya karşı bir keyif ve ilgi alanı olduğunu savundu.[50] Çocukluğun keşfiyle tamamlanan evin idealleştirilmesi yoluyla, "kadın" olumlu bir rol modelle ilişkilendirildi. Kadın imajının romantik idealleştirilmesi ve parazit olması arasında gidip geldiği önceki dönemin aksine, bu katmanların kadınları, evin devam ettirilmesi ve çocuklara bakılması üzerinden anneliğin öneminin anlaşılmasıyla yeni ve güçlü bir konuma geldiler.

Bu şema incelediğimiz örnekle önemli paralellikler barındırıyor. Ancak ev idealinin kadın eğitimi gibi kurumların meydana gelmesi ile ilişkilendirilerek incelenmesi gerekir. Böyle bir inceleme, ikisi arasında karşılıklı bir üretim ilişkisi bulunduğu anlamına gelmektedir. Sadece ikisinin zaman olarak aynı döneme rastlamasından bahsetmiyorum. Kadın eğitiminin düzenlenmesinin ev ideali ihtiyacıyla beraber işlemesinden bahsediyorum.[51] Ev idealinde bulunan her şey –annelik, aile uyumu, çocukların yetiştirilmesi– okuldan bağımsız olarak incelenemez. Bu ilişki kadın eğitimine yönelimi gerektiriyordu, ancak aynı zamanda kamusal ve özel arasındaki sınırları bozan kadın aktivitelerinin yayılması için alan da bırakıyordu.

"Kadının" ailevî amacı 1850'lerde de vurgulanarak destekleniyordu. İstanbullu Rum kadınları hakkında yazan *Amaltia* editörü bize yerel toplulukların, eksikliklerine atfettiği, sınırlı eğitimleri hakkında bilgi veriyordu. İstanbullu Rum kadınlar tabii ki pek çok özelliğe sahiptiler, ancak çok eksiklikleri de vardı –özellikle de "yabancı düşkünlüğü, hovardalık ve aile anormallikleri." Bunu söyleyen editör "ihtiyaç olduğu kadar" kadın eğitimini tavsiye ediyordu, böylece çocukluklarından itibaren sadelik, tutumluluk ve ev idaresini tecrübe edebilirlerdi.[52] Pedagog Agapi Lampisi sorunu benzer terimlerle ifade etti. Kadın eğitimi ihtiyacını destekleyerek kadınların annelik görevinin altını çizdi: "Kadının en büyük görevi, ölümsüz ruhla ödüllendirilmiş zeki varlıklara anne olmaktır, dolayısıyla annenin eğitmen olmak dışında bir varlığı yoktur [...] ve [çocuklarını] Tanrı'ya yaraşır biçimde ya da mantıksız canavarlar şeklinde yetiştirme

---

50 Varika, *İ ekseqersi ton kirion*, 77-88.

51 Furnaraki, "Peri morfoseos 'hriston miteron'", 85-87.

52 *Amaltia*, 4 Nisan 1852.

imkânı ondadır."[53] Lampisi, evden ve "kadının" ev sorumluluğundan direkt olarak bahsetmese de, kadının erkek yaşamının farklı dönemlerinde anne ve eş olarak etkisini vurgulayarak onlardan da bahsetmiş oluyordu.

"Kadının" daha sonra eve açıkça yerleştirilmesi daha sıklıkla görülmeye başlandı. *Neologos*'un yayınına göre aile toplumun "temel yapıtaşlarından" birisiydi. Orada "insan kendisi için yaşıyor, işteki yaşamını kazanmak için yaptığı çalışmaların kaybını ya da kazancını orada görüyordu [...] Hangi yazar kalbin cenneti, eşlerin mutlulukları, anne sevgisindeki ideal evin tadını ve betimlenemez hazzını tam olarak anlatabilir ki?"[54] İnsanın "erkek" için kullanımı "kadının" ailedeki görevinin anlaşılması için açıklayıcıdır. N. Fotiadi'nin de söylediği üzere "evli kadının krallığı evidir". Kadın burada erkeğini mutlu etmeli ve onunla iyi geçinmelidir, çünkü "Rousseau'nun da dediği gibi kadının mutluluğu sağladığı mutluluğun sonucudur". "Kadın" evle tanımlanıyordu, çünkü ailenin birliği ona dayanıyordu. Bu onun "gerçek çıkarıydı" ve görevini belirliyordu.[55] Böylece "kadın" ayrı bir alan olarak evin yönetilmesi ve düzgün işletilmesi hakkını kazandı. Ev bir uyum ve ilgi alanıydı, ailenin normal hayatını garanti altına alan vazgeçilmez işler orada yapılıyordu, çocuklar ilk izlenimlerini burada ediniyor ve ilk eğitimlerini burada alıyordu. A. Stataki'ye göre, ev orada gösterilen örnekler ve pratikler dolayısıyla çocukların eğitimiyle ilişkiliydi. Ebeveyn ve çocuklar, iki yaş grubu olarak birbirlerinden ayrılıyorlardı ve üzerlerine farklı şeyler düşüyordu. Çocuklar ebeveyni, özellikle de annelerini taklit ediyorlar ve anne onlara yol gösteriyordu.[56] Evin çocuk eğitimi yönü "sevgi, huzur, düzen ve ekonomi" üretimine dayanıyordu; tersine buranın "nefret, anlaşmazlık, düzensizlik ve israf" alanına dönmesi eğitim yönünü iptal ediyordu, çünkü çocuklar ebeveyni taklit ediyorlar ve onların kötü örneklerini takip ediyorlardı.[57]

---

53 "Peri Ekpedefseos tu Ginekiu Filu" [Kadın Cinsinin Eğitimi Üzerine], *Amaltia*, 5 Temmuz 1857

54 "Voitite allilus" [Birbirinize Yardım Edin], *Neologos*, 23/4 Şubat 1875.

55 "Gamos ke ikogenia" [Evlilik ve Aile], *Evridiki*, 15 Mart 1871.

56 "O ikos ke i pedagogiki aftu aksia" [Ev ve onun eğitimsel değeri], *Evridiki*, 10 Ağustos 1871.

57 *Evridiki*, 26 Ağustos 1871. Kadınların özellikle hamilelik dönemlerinde

Tabii ki, bu resim çocukların o zamanki tecrübelerine birebir uymuyordu. Pinelopi Delta'nın bize söyledikleri üzerinden Mısır'daki Benakis ailesi örneğini ele alırsak, çocuklar eğitimlerini dadıya bırakan ebeveyn için daha çok rahatsızlık kaynağıydılar ve çocuklara karşı şiddet görülmemiş bir şey değildi. Delta'nın yıllar sonra yazılmış olan hatıralarının ne kadarının hayatının geri kalanındaki yakınlık eksikliğini çocukluk yıllarına yansıttığını bilemesek de, onun durumu aile idealinin en azından çocukluk yıllarında çocukluk idealiyle örtüşmek zorunda olmadığını gösteriyor.[58] Ancak Delta bir konuda haklı, o da babanın ailedeki despot rolü. Gerçekten de ailenin reisinin kim olduğu konusunda herhangi bir kafa karışıklığı söz konusu değildi. Aile birliği ve dolayısıyla devletin birliği, onu toplumda temsil edecek tek bir kişinin varlığına dayanıyordu: "Reisin erkek olduğu ve olacağı anlaşılmalıdır."[59]

Kadın görevi eşlerin uyumunun korunmasıyla tamamlandı. Kadın "uysallığı" erkek "sertliğini" evcilleştirebilir, güvenli ve sessiz bir aile çevresi oluşturabilirdi. E. Yannakopulos'un da belirttiği gibi ev ahlâkında kadının etkisi en üst düzeydeydi, çünkü sadece "kadın" "erkeği" temizleyebilir ve sertliğini kontrol edebilirdi, yani bir evcilleştirme ve medenîleştirme faktörü olarak iş görebilirdi.[60] "Kadının" "erkeğin nazik" yardımcısı olarak konumu evdeki uyumu garanti eden bir hizmetti.[61]

Antik Yunan yazarları bu ev idealini yoğun bir biçimde tavsiye ediyorlardı. İshomahos, Kseſonotas'ın *İkonomikos* kitabının ana karakteri

---

korunmaya ihtiyacı olan varlıklar olarak tasviri tıbbî söylem tarafından desteklendi. Mısır'da doktorlar hamilelerin dengesiz ruhsal ve bedensel durumlarının annelik rollerini zora soktuğunu, çünkü çocuklara geçebileceğini savunuyorlardı. Bkz. Hibba Abugideiri, "The scientisation of culture: Colonial medicine's construction of Egyptian womanhood, 1893-1929", *Gender and History* (16) 2004, 94-95.

58 Pinelopi Delta, *Protes Entimisis* [İlk Hatıralar] (der. P. A. Zannas), Ermis, Atina 1987, 11-12, 20-23

59 "Gamos ke ikogenia" [Evlilik ve aile], *Evridiki*, 77.

60 "Peri tis ginekos ipo fisikin e itikin epopsin" [Fiziksel ve Ahlâki bakış açısıyla kadınlar üzerine], *Omiros* 1874, 110.

61 Vasiadis, "Filoptohos Adelfotis ton kirion en to Peran" [Pera Kadınlar Fukaraperver Cemiyeti], *Eklisiastiki Alitia*, 18 Mayıs 1901.

karısını bütün ev görevlerinde eğitiyor ve böylece o müdahale etmeden ev mutlu bir şekilde işlemeye devam ediyor. Onun evde bulunması, karısının kendi başına işleri götürebilmesinden dolayı vazgeçilmez değil. İzmir Homer Kız Okulu yönetim kurulu başkanı Dionisyos Markopulos'a göre, "kadının" evdeki görevleri, "erkeğin" İshomahos gibi düzen ve iktisat isteyerek şekillendirmesi gereken görevlerdi. "Kadının" değeri evdeki sorumlulukları yoluyla artırılabiliyordu. "Erkeğin" tembelliği, nefreti ve kumarbaz alışkanlıkları gibi, lüks bağımlısı müsrif ve ihmalkâr "kadın" da evi felakete sürüklüyordu.[62] Ancak Markopulos, kendi dönemiyle alâkalı Ksenofontas'ın metninde olmayan bir dizi görev daha ekliyordu. Bunlar arasında çocukların Hıristiyanca eğitimi ve "kadının" çocuklarına "en değerlinin baba olduğu" hissini aşılaması da vardı.[63] "Sevecen kadın ve iyi anne örneği", cinsiyetlerin tamamlayıcılığı mantığı içerisinde ortaya çıkan "kadının" toplumsal ve ulusal görevini barındırıyordu.

Dolayısıyla, "kadın" sadece çocuklarının fiziksel iyiliği ve eğitiminden, kocasını ruhsal ve bedensel sapkınlıklardan korumaktan ya da evin düzeni ve mobilyanın ve hizmetçilerin ayarlanmasından sorumlu değildi. Aynı zamanda çocuklarını ruhsal olarak eğitmeli, kocasına yardım etmeli ve evini iktisat ruhuyla yönetmeliydi.[64] "Kadın" evin işlemesinden sorumlu olarak gözetimi altında hizmetçiye sahipti ve onun kendini en iyi şekilde işine vermesini sağlamakla mükellefti.[65] Bunlar bencillik ve cilveden kurtulabilmesi için öğrenmesi gereken sorumluluklardı.[66] Bu rol aile ilişkileri içerisine yerleştirildiğinden ve belli görevlerde uzmanlaştığından "kadının" evde zamanını harcamasını çalışma olarak kabul etmiyordu. Geçimini sağlamakla mesul olan "erkeğin" aksine, evdeki kadın çalışması "kadını" bütün bağımsız ekonomik hareketlerden ayıran idealleşti-

---

62 "Diapedagogisis tis ginekos ipo tu idiu andros" [Kadının kocası tarafından eğitimesi], *Ksenofanis*, c. 2, 1905, 385-407.

63 *Age*, 402.

64 Ev ekonomisi hakkında bkz. Bakalaki / Elegmitu, *İ ekpedefsi "is ta ti iku"*, 83-144.

65 "İkiaki ikonomia" [Ev Ekonomisi], *Evridiki*, 29 Eylül 1871.

66 "Peri tu alitus proorismu tis ginekos" [Kadının gerçek görevi üzerine], *Amaltia*, 10 Ocak 1876.

rilmiş cinsiyet ilişkilerini tamamlıyordu. Her ne olursa olsun, "kadının" çalışmasının iş olarak sayılmadığı gerçeği, onun bir iş olarak ev içindeki çalışmayı, hizmetçileri ve aşçıları idare ettiği gerçeğini saklıyordu. Bu dinamiğin bedeli para ile ödenirken, ailenin bu dinamiği sürdürmek için yaptığı başka harcamalar da vardı.[67] Böylece kentli aile ideali toplumsal hiyerarşiyi aileye yansıtıyor ve alt sınıftan kadınların çalışmasını kurumsallaştırırken, "kadının" çalışanları idare eden bir konumda olduğunu kabul etmiyordu.

Çocukların yetiştirilmesi, anne ilgisi, erkeğin mutluluğunun garanti edilmesi ve evin idaresi hep birlikte "kadının" önemini açığa çıkarıyorlar ve hem onu hem de hizmet etmesi gereken aile idealini istikrar sembollerine çeviriyorlardı. Ev alanının ve aile bireylerinin ilişkilerinin düzenlenmesiyle ilgili bir dizi değişimin karşısında –eğitim, eş seçimi, çalışma gibi– bu model kentli ailelerin endişelerine gerginlikten uzak bir alan sunarak karşılık vermeye çalıştı. Evin istikrarı modern zamanın belirsizliklerine karşı bir kalkan gibi görünüyordu. Böylece "kadının" evdeki rolüne yapılan vurgu sadece özel alanda değil, toplumda da bir istikrar sembolüne dönüştü. Bu konumdan her sapış sadece "kadını" değil, toplumun tamamını tehdit ediyordu. Dönemin gazete yazarlarının da belirttiği gibi "kadınların evsiz halde, seyahat halinde, tamamen ve tamamen özgürce dolaştıkları, evin gerçek ev dışında her yerde olduğu toplumlara bakınız, oralarda ne kadar derin bir bozulma olduğunu farkedeceksiniz."[68] Yakovos Vasiadis'in yaptığı bağıntı, bu temel üzerine kurulmuştu. Beklenmedik bir şekilde değişen toplumun selameti evin istikrarından geçiyordu.

Ev ideali özel alanın bir parçası olarak görülse de, özellikle de kamusal alanla ilgili olan toplumsal sonuçlarıyla anlam kazandı. Bu bağıntı kamu-

---

67 Örneğin, Midilli'de hayırsever kurumlar, genç kızları onlara çalışmaları karşılığında kalacak yer sağlamayı ve onları evlendirmeyi kabul eden ailelerin yanına yerleştiriyorlardı. Oluşan sorunlar şiddetliydi ve pek çok durumda bu kızlar onlara ev sahipliği yapan aileleri terk etmeyi tercih ettiler. Bkz. Vaso Dulgeridu, "Proniakes politikes ya ta orfana: Filantropika Katastimata Mitilinis sto deftero imisi tu 19u eona" [Yetimler için refah politikaları: 19. Yüzyılın ikinci yarısında Midilli'de Hayırsever Kurumlar], yüksek lisans tezi, Panepistimio Egeu, Toplumsal Antropoloji ve Tarih Bölümü 2005.

68 "Voitite allilus" [Birbirinize yardım edin], *Nevologos*, 23/4 Şubat 1875.

sal alanın, 19. yüzyılda İmparatorluğun kentsel alanında "kamuoyunun" oluşumu alanında işliyordu.[69] Yeni toplumsal ağlar, yeni toplumsallaşma biçimleri, yeni bilimsel ve politik beklenti söylemleri kentsel alanlarda gelişti ve Osmanlı bürokrasisinin ve eğitimli Müslüman toplumunun büyük bir kısmında yankı buldu. Kurumsallaşmış haliyle bu alan İmparatorluğun şehirlerinde hızla yayılan kulüplerde ve cemiyetlerde şekil buldu. Bu alanın özü kamusal aktivitelere hızlı bir bakışla anlaşılabileceği üzere erkekti. Örneğin, kulüpler, cemiyetler erkekler tarafından düzenlenip bir eğitimli erkek kitleye sesleniyorlardı. Cemiyetlerin düzenlemeleri üyelerinin cinsiyetlerinden açıkça bahsetmese de dolaylı olarak bu anlaşılabiliyordu.[70] "Vizantio" kulübünün açık bir şekilde üyelerinin sayısını ve iş dallarını sınırlandırıyordu: "Ticaret ve sanayi meslekleri, serbest meslekler, bilim adamları ve toprak sahipleri." Üye listesinde hiçbir kadın bulunmuyordu.[71] İzmir Yeni Grek Kulübü, üye olarak "bağımsız ve özgür toplumsal konum" sahibi kimseleri kabul ediyordu; eczacılar, dükkân işletenler, lonca üyeleri ve 18 yaşını doldurmamış gençler açıkça dışlanıyordu.[72] Gözden geçirilmiş düzenlemelerinde ise üyeliğin profesyonel ve toplumsal kıstasları açıkça belirlendi –"yüksek kamu görevlileri, küçük dükkân sahipleri ve satıcılar haricinde ticaret veya sanayi odalarına üye tüccarlar"– ve yaş sınırını da 21'e çıkarıldı.[73] Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi normal ve onursal üye olarak sadece erkekleri kabul etti.[74] Ku-

---

69 Bkz. Haris Eksertzoglou, "İ sinkrotisi tu dimosiu horu stin Konstantinupoli ton 19o cona" [19. yüzyılda İstanbul'da kamusal alanın oluşumu], *O Ekso-Ellinismos: Konstantinupoli ke Smirni, 1800-1922* [Dış-Helenizm: İstanbul ve İzmir, 1800-1922], Eteria Spudon Neoelliniku Politismu ke Genikis Pedias, Atina 2000, 15-36.

70 Kanner, "Logi peri ginekon" [Kadınlar Üzerine Söylemler], 302-303.

71 *Kanonismos tis en Konstantinupoli Ellinikis Leshis Vizantion* [İstanbul Vizantion Rum Kulübü Nizamnamesi], İstanbul 1862.

72 *Kanonismos tis Neas Grekikis Leshis en Smirni* [İzmir Yeni Grek Kulübü Nizamnamesi], İzmir 1866.

73 *Kanonismos tis Ellinikis Leshis en Smirni* [İzmir Grek Kulübü Nizamnamesi], İzmir 1898

74 *Kanonismos tu en Konstantinupoli Elliniku Filologiku Sillogu* [Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi Nizamnamesi], İstanbul 1861.

lüpler, düzenlemelerine uygun olarak, üyeleri tarafından davet edilen "misafir soydaşları" ve onların toplumsal becerilerini kabul ediyorlardı.

Tipik erkek karakterinin ötesinde, bu kamusal alan kadınların varlığını, farklı sınıfları olsa da, iki temel sebepten dolayı yok sayamıyordu. Öncelikle kamusal alan, politik hakların da temeli olan okur-yazarlık, saygınlık, erdem, kendine yeterlik, terakki gibi bütün insanlığı ilgilendiren ve dolayısıyla cinsiyetçi olmayan değerleri yansıtıyordu. Ancak bu değerlerin evrenselliği, farklılık noktaları da üretti, çünkü belli değerlere aykırı olarak görülen şeylere olan uzaklığı pekiştirdi.[75] Kamusal alanın oluşumu içten içe İnsanın [kentsel] değerlerinin evrenselliği ve belli kategorilerdeki insanların politik haklardan yoksun bırakılması arasındaki gerginlikle karakterize oluyordu. Kadınlar ve alt katmanlar gibi kategorilerin bu değerleri paylaşmadıkları düşünülüyordu. Bu durum kamusal/

---

75 Bu bağlamda kadınların vatandaşlık haklarından kurumsal olarak uzaklaştırılması meydana geldi. "Erkek" kamusal alanla tanımlanırken "kadın" özel alanla tanımlandı. Bu durum cinsiyet özelliklerine dayanan 18. yüzyıl siyaset teorisiyle sıkı sıkıya ilişkiliydi. Özellikle Fransız Devrimi sırasında politik hakları doğal haklar üzerinden tanımlayan liberal bir politik söylemin oluşumu, evrensel, kültürel ve toplumsal değerleri üzerinde taşıyan bir soyut birey oluşturdu. Ancak bu değerler, onlara uymadıkları ölçüde nüfusun belli gruplarını politik bedenden dışlama kriterleri olarak çalıştı. Bu durumun en büyük örneği kadınların politik haklardan dışlanmasıdır. Sonuçta politik hakların kadınlara verilmemesi 18. yüzyıl anatomisinden etkilenen karşılaştırılamaz fizyolojisine dayanıyordu ve cinsiyetçi bir hiyerarşinin yerleşmesini sağladı. (Eleni Varika, "Ah, yati ne gennito me diaforetiko prosopo: İ somatiki diafora sti Galliki Epanastasi" [Ah, neden farklı bir şekilde doğdum: Fransız Devrimi'nde bedensel farklılıklar], Varika, *Me diaforetiko prosopo: Filo, diafora ke ikumenikotita* [Farklı yüzle: Cinsiyet, ayrım ve evrensellik], Katarti, Atina 2000, 57-83). Aynı meseleyi inceleyen Joan Wallach Scott Devrimin cumhuriyetçi söyleminin politik hakları temellendirebilmek için ekonomik ve sınıfsal kökenlerden bağımsız bir karaktere ihtiyaç duyduğunu savunuyor. Bu varlık her farklılığı gereksiz kılan evrensel bir karakter haline gelmişti. Ancak bu karakter belli özelliklere sahip olduğu ölçüde, bu özelliklere sahip olmadığı düşünülenlerin dışlanmasına da sebep oldu. (Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press, 1996, 1-18. Ayrıca bkz. Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Cornell University Press 1988.)

özel ayrımına hizmet eden kamusal alanın tamamen erkek karakterinde hatalar oluşturdu. Eğer bu alanın getirdiği değerler açıkça cinsiyetten bahsetmiyorsa –tersine göz ardı ediyorsa– o zaman kadınlar bilimsel kurumlardan, eğitim cemiyetlerinden ya da eğlence kulüplerindeki kurumsallaşmış aktivitelerden nasıl uzaklaştırılabilirlerdi ki? Daha fenası: eğer örneğin okur-yazarlık gibi değerler herkes tarafından paylaşılmalıysa, buna hizmet eden eğitim gibi kurumların tasarımı iki cinsiyet için de ortak olmalı değil miydi? Dahası "kadın" yeterli eğitim almadan evdeki görevleriyle nasıl baş edecekti? Bütün bunlar "kadının" konumu konusunda ne anlama geliyordu? Özel alanda kalmak zorunda mıydı yoksa profesyonel hareketler gerçekleştirebilir miydi? Eğer evetse, ne şekilde? Ve eğer "kadının" konumu özel alandaysa, ona hangi haklar tanınacaktı?

Benzer sorular 19. yüzyılda kadınlar başta olmak üzere pek çok erkek tarafından da soruldu. Bu kişiler "kadının" evdeki görevi ile buna verilecek karşılığı yani eğitim sağlanması arasındaki gerilimi fark ettiler. Bu kadınlar, kamusal alanın sınırlarındaydılar, özellikle pedagoji alanındaki profesyonel konumlarından yararlandılar, görüşlerini yayınladılar, kulüplerin ve cemiyetlerin sıklıkla erkek dinleyicilerine seslendiler ve bir kadın basını oluşturdular. Hareketleri kamusal/özel şemasını ya da bunun cinsiyetçi çağrışımlarını tersine çevirmedi, tersine bu şemanın altını oymak üzere onu benimsedi. Ancak, kendi varlıklarını ortaya koydular ve erkek alanında duyulmalarını sağlayan bir strateji şekillendirdiler. Böylece kamusalın erkeklerle tanımlanmasını aşmış oldular.

İkinci olarak, kamusal alan içinde yeni toplumsallaşma biçimlerinin şekillendiği bir alandı. Toplanma ve toplumsal konuşma mekânları olarak kulüpler, cemiyetler, otellerin, okulların ve kütüphanelerin toplanma salonları, kafeler, yürüme ve dinlenme alanları ve kent sakinlerinin misafir kabul salonları kamusal alanın işleyişini mümkün kılan ağı sağladı. Kamusal alanın işleyişi sadece yüce ideallerin paylaşılmasına ve zihnî argümanların seslendirilmesine has değildi. Aynı zamanda "süfli" ihtiyaçları da karşılıyordu. Kulüplerin ve cemiyetlerin erkek üyeleri aynı zamanda baba ve hane reisleriydi, yeni toplumsallaşma biçimlerini ailelerinin evlilik stratejilerine hizmet etmek için kullandılar. Bu alanın kenarlarındaki kadınlar bile kulüplerdeki toplantılara erkek üyelerin eşleri ya da kızları olarak katılabiliyorlardı. Kulüpler ve cemiyetler sıklıkla toplumsal açıdan

erkeklerden oluştuğu bilinen bir kitleye kızların "tanıtıldığı" mekânlara dönüşüyorlardı. Kentsel ailelerin kamusal görünümünün işletilmesi, çoğunlukla kadınların resmî kıyafetleri içerisinde, bayramlar, okul kutlamaları ve düğünler gibi toplumsal buluşmalarda, kulüplerde, cemiyetlerde ve diğer kamusal mekânlarda varlığını öngörüyordu.[76]

Dolayısıyla, kamusal alan özerk bir alan değildi, sınırları sadece özel alanın sınırlarıyla beraber anlaşılabiliyordu. Dönemin pek çok kaynağında karşılaşılan tersine iddiaların aksine, kamusal/özel ilişkisinin zıt terimlerle anlaşılması hem yararsız hem de yanıltıcı olacaktır. Kamusal alanın üretimi özel alanın sınırlarına ve işleyişine bağlıydı ve bunun tersi de aynen geçerliydi. Gerçekten de, kamusal/özel ayrımına yapılan vurgu, kadınların kamusal hareketlerine karşı çıkılabilecek ve ev idealinin toplumsal bir model olarak sunulabileceği zihinsel ve retorik bir şemaydı. Ancak bu ayrım, kamusal alanda bulunan değerler sisteminin kadınlar tarafından da benimsenmeye açık olması dolayısıyla, kadınların kamusal alandan tamamen dışlanmalarını imkânsız hale getirdi. Yine de bu kamusal/özel ayrımının cinsiyetçi çağrışımları koruduğu ve onu kullananlara da altını oymaya çalışanlara da kamusalın erkekle ve özelin kadınla tanımlanmasını dayattığı gerçeğini değiştirmez.

Kadınların Eğitimi ve "Kadın Erdeminin" Yükselişi

Şu âna kadar savunduğumuz gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda "kadın meselesi" tıbbî ve ulusal söylemlerin onu tasvir etme biçimlerinden ayrılamaz. Kamusal/özel şeması, ev idealinin temel konuma sahip olduğu belli bir paylaşım üzerinden özelleşiyordu. Bu söylemsel düzlem sadece, aktif bireylerin görüşlerine pek çok, genelde olumsuz, kısıtlama getiren üst seviyeli ve kişiliksiz bir atıf noktası yarattığı anlamıyla, sınırlandırıcı değildi; aynı zamanda aktif bireylerin kendi stratejileri için benimseyebilmeleri dolayısıyla üreticiydi de. "Kadının" konumu hakkındaki söylem belli kişilerin hem bu mesele hakkında hem de daha genel olarak toplum hakkında konuşmalarına imkân verdi. Bu söylem kadın aktivitesi olarak düşünülen herhangi bir şeyle eşgüdümlü olabildiği ölçüde, belli bir aktivite hakkında bu ya da öteki tarafta olmak isteyenlerin kullanımına açıktı.

---

76 Eksertzoglou, "Meta Megalis Parateksos", 349-380.

"Kadın meselesi" hakkındaki tartışma ve bunun mecazî çağrışımları kamusal/özel ayrımıyla sınırlı değildi. Toplumun istikrarının genel olarak evin istikrarıyla ve kamusalın özelden ayrımıyla eşitlendiği bir dönemde, çalışma, eğitim gibi alanlarda görülen değişimler daha geniş bir krizin belirtileri olarak şüpheyle ya da düşmanlıkla karşılandı.[77] Bu alanda "kadın" bir istikrar noktasını temsil ediyor gibi göründü ve bu inanç temelinde kadının toplumdaki konumu hakkındaki tartışma, yeni güçlü toplumsal grupların çehresine işlenen düzen, şeffaflık ve ölçülülük gibi değerlerle ilişkilendirildi. Bunlar bizi kadın aktivitelerinin kendinden anlamlı oldukları sonucuna götürmemelidir. Kadın aktivitesi alanında ilk seviyede elle tutulur –ve ölçülebilir– bir durum olarak görünen ne varsa, ikinci bir seviyede birbirine karşıt stratejilerin anlamları ve çağrışımları olarak çatışmacı bir alana bağlanmıştı. Dönemin kaynaklarının sık sık yer verdiği cinsiyet ilişkileri ve bunların kendinden anlamlılığı hakkındaki yoğun atıflar, cinsiyet ilişkilerinin kabul edilmiş istikrarını yansıtmanın ötesinde, durumun belirsizliğini ifade ediyorlardı. Sonunda kadın kamusal aktivitesinin sınırlarının nereye konulacağı ve özel alanla nasıl ilişkilendirileceği kritik meseleler haline geldi. Büyük ölçüde erkek olan bir çevrenin kadın aktivitesini karşıladığında gösterdiği güvensizliğin yanında, kadınların kamusal aktivitelerinin sınırlarını genişletmeye çalışan bir alternatif söylemle karşılaşıyoruz. Dolayısıyla, kadınların kamusal aktivitelerinin meydana çıkardığı iddiaların, ümitlerin ve tepkilerin oluşturduğu bir müzakere ve çatışma alanıyla karşı karşıyayız.

Kızların eğitimi bu belirsizlik hakkında ilginç bir örnek teşkil ediyor. Daha önce de belirtildiği gibi, 19. yüzyılda erkek çocuklarınınkine benzer bir okul ağı, kız çocukları için de kurulmuştu. Başta birinci basamak olmak üzere iki basamakta da eğitim veriliyordu ve İstanbul, İzmir gibi büyük şehirlerde öğretmen okullarıyla bu sistem tamamlanıyordu. Sürekli genişleyen eğitmen –eğitim hakkında konuşmayı görevleri bilen öğretmenler, ebeveynler, bilginler– camiası eğitim ve eğitimin cinsiyet boyutu hakkında sistematik olarak meşgul oldular.

---

77 Bu iddia Joan Wallach Scott'un toplumsal cinsiyet tanımına direkt olarak dayanıyor. Bu tanıma göre toplumsal cinsiyet sadece toplumsal ilişkilerin bir parçası değildir, kullanımı güç ilişkilerini anlamlandırır. Bkz. Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1988, 42.

Kadın eğitimi ihtiyacı etrafındaki onaylama, sınırları ve genişliğiyle ilgili farklı görüşleri gizledi. Kızların eğitiminin anlamı belli değildi, bu aynı zamanda sınırlarının ve önceliklerinin akışkanlığını sınırlıyordu. Bu belirsizlikler kızlara yönelik okulların açılmasıyla ortadan kalkmadı, tersine daha da kuvvetlendiler. Kız çocuklarının eğitiminin içeriği ve hedefleri açık değildi ve bunların belirlenmesi özellikle eğitimin ikinci kademesini ilgilendiren tartışmalara ve çatışmalara sebep oluyordu.

İstanbul ve İzmir basınını sistematik olarak meşgul eden tartışma, anlaşmazlıkları ortaya çıkardı ve parçası olduğu sorunun yüksek seviyesini belli etti. Bir sorun olarak kadın eğitiminin sınırları "doğa" ve kadınların evdeki rolleriyle ilişkilendirildi. Bu alanda tıbbî söylemin (çoğu zaman olumsuz) ve her iddiada biyolojik farklılığın bir başlangıç noktası olarak kabul edilmesinin etkisi açıktı. Ancak bu, kadınların farklı bir söylemi dillendirme ihtimallerine engel olmadı, bu söylem kız çocuklarının eğitiminin ve dolayısıyla kadınların toplumsal aktivitesinin savunulması yönünde gelişti. Kadın ve erkek eğitmenler tarafından dillendirilen bu söylem, kadın eğitiminin eşitliği isteğini kadın erdeminin yükselişi ile ilişkilendirerek savundu.[78] Kadınların görevlerini yerine getirebilmeleri için erdemli olmaları gerekiyordu: ve erdem içten gelen bir şey olmadığından eğitimin onu iyileştirmesi gerekiyordu. Bu iddia kadın erdeminin ne olduğunu tam olarak belirtmiyordu. Ancak tıbbî söylemin biyolojik farklılığa yüklediği esnek olmayan anlama karşı bir dengeleyici olarak vazife görüyordu. Biyolojik kaderin karşısına eğitimin önceliği olan yetiştirmeyi koyan kadın erdeminin yüceltilmesi isteği cinsiyet farklılığının tasviri için iç gerilimden tamamen bağımsız olmayan yeni bir yol açtı.

Sapfo Leontias, bu söylemin düzenlenmesinde başrol oynadı. Kız çocuklarının yetiştirilmesi konusundan bahsederken, eğitimi zekâ ve kalp arasındaki ayrımı kullanarak yetiştirilmeden ayırdı ve sadece iyi yetiştirilmenin iyi yurttaşlar oluşturacağını ve iyi eğitimin bunu garanti edemeye-

---

78 Kadın erdeminin yükseltilmesi tabi ki buraya özgü bir istek değildi. Örneğin Fransa'da, kadın erdeminin cinsel saflıkla tanımlanmayan insanî ve işlenmiş bir kimlik olarak kabulü 18. yüzyılın sonuna dayanıyor. Marisa Linton, "Virtue rewarded? Women and the politics of virtue in 18th-century France", bölüm I & II, *History of European Ideas* 26 (2000), 35-49, 51-65.

ceğini söyledi.[79] İki cinsiyetin "bizdeki" eğitimi eşit, ancak yetiştirilmeleri farklı olmalıydı. Leontias kız çocuklarının yetiştirilmesinin uyumun, erkek çocuklarının yetiştirilmesinin ise hareketliliğin içselleştirilmesinden geçtiğine inanıyordu. Leontias kız çocuklarının yetiştirilmesini ve dolayısıyla eğitilmesini savunurken, iki cinsiyeti ruhsal ekonomilerindeki farklılık ve farklı rolleri üzerinden somutlaştırıyordu. Bunu her zaman tıbbî söylemin yaptığı biçimde yapmıyor, başka alanlara da genişletiyordu. Söylediği üzere "kadın, doğal olarak ilahi bir varlık olarak görülür [...], doğanın kızı ve kızkardeşi kadındır, insanlığın ev sahibesidir, annesidir, doğurucusu ve yücelticisidir [...]. Toplumsal olarak [...] yüce ve şerefli Helen soyunun torunudur [...]. Dinî olarak Tanrı'nın tatlı gülüşüdür [...], ilahi takdirin tatlı yansımasıdır [...], lekesiz Hıristiyan Helenizmi inancının koruyucu meleğidir."[80]

Leontias aynı açıdan küçük yaştaki kız çocuklarını biyolojileriyle tanımlanmış varlıklar olarak değil, ileride anne rolünü yerine getirebilmek için onlara verilecek olan ahlâkı benimseyecek, annelerinden "iyi ve güzeli" öğrenmeyi bekleyen "temiz kalpli çiçekler" olarak sunuyordu: "Adalet, sağduyu, ihtiyat, çekingenlik, erdem, sabır, tahammül [kızların] iyi yaratılmış kalplerindeki ırmakları güçlendirerek bunlarla tekrar toplumsal bedenin bütün üyelerine doğru yönlendirilecektir."[81] Leontias'ın denemesi kız çocuklarının toplumun yararına olarak yetiştirilmesini öneriyordu. Nezaketin küçük kız çocukları tarafından içselleştirilmesi aynı topluma annelik sermayesi olarak geri dönen iyi yetiştirilmenin sonucuydu. Ancak yetiştirilme daha sonra kendi çocuklarının yetiştirilmesi görevini üstlerine alacak olan küçük kız çocuklarının eğitim ihtiyacı ile direkt olarak bağlı ve öğretilebilen bir şeydi. Leontias kadını ilk öğretmen konumuna yerleştiriyor ve anne gözetiminin çocuk okula gittiğinde de bitmediğine inanıyordu.[82] "İyi yetiştirilmiş" anne görevini yerine getirebilmek için matematik, tarih, din ve tabii ki Yunanca bilmeliydi:

---

79 Sapfo Leontias, *Peri anatrofis ton korasion* [Kız çocuklarının eğitimi üzerine], İzmir 1860, 4.

80 *Age*, 8-9.

81 *Age*, 17.

82 *Age*, 10-11.

"Dolayısıyla bu elle tutulabilir boşluk kadınların çocuklarının ilk öğretmenleri olmasının kaçınılamaz olduğunu teyit ediyor."[83]

Leontias'ın metni kadın eğitimi etrafındaki seslerin yoğunlaştığı bir dergide yayınlandı. Bu istek kadın görevinin toplum için önemli olduğu inancının kabulü üzerinde hareket ediyordu. Eğer annelik ve evdeki görev bir öneme sahipse, o zaman "kadın" yeteri kadar eğitimli olmalıydı ve toplum da bu eğitimi desteklemeliydi. Kadının yükselişini engelleyen kız çocuklarının eksik eğitimi ya da hiç eğitilmemesiydi.

Yukarıdaki iddia bu dönemde pek çok kişi tarafından savunuldu. Agapi Lampisi, kadın eğitimini evrimsel bir medenîleşme süreci içerisine yerleştiriyordu. "Kadının" pazarda erkeğin kölesi olduğu ya da harem dairelerinde kapatıldığı barbar milletleri, "kadının" erkeğin refakatçisi olduğu medenî milletlerle karşılaştırarak çocukların yetiştirilmesinin "kadını" unvansız bir eğitmene çevirdiğini ve eğitimini gerektirdiğini savundu.[84] Spiridon Mavroyenis ise kız çocuklarının eğitimini, sıralarında alacakları iyi yetiştirmenin onları gelecekteki annelik rolüne hazırlayacağı ve vatanın geleceğini garanti altına alacağı mantığıyla savundu.[85] Eğer eğitim olmazsa, kadınlar "doğalarını" ve kişisel mizaçlarını takip ederler ve bunu çocuklarına yansıtarak toplum için bilinmeyen sonuçlara sebep olurlardı. Eğitmen Yoannis Atanasiadis, "kadınların" erkeklere köle edilmesinin hem Hıristiyanlığa hem de modern kültüre aykırı olduğunu ve sadece "Asyalı toplumlarda" görüldüğünü söyledi. "Düzenli ve güzel kızların yetiştiği ve güzelleştiği" Antik Yunanistan'da "kutsal ve temiz anneler" bu kadar filozofun, kanun koyucunun ve sanatçının yetişmesinden sorumluydular ve bir örnek olarak kullanılmalıydılar.[86] Yoannis

---

83 *Agc*, 30.

84 "Peri ekpedefseos tu ginekiu filu" [Kadın cinsinin eğitimi üzerine], *Amaltia*, 5 Temmuz 1857

85 *Logos ekfonitis en ti sholi ton ortodokson korasion en Stavrodromio tis Konstantinupoleos kata tin imeran tis dianomis ton vravion entafto kata sinkirian tis epetiu tu Evangelismu telumenis* [Beşaret-i Meryem yıldönümüdeki ödül dağıtım gününde İstanbul Beyoğlu'ndaki Ortodoks kız okulunda yapılan konuşma], İstanbul 1862.

86 "Peri ekpedefseos ke anatrofis tu ginekiu filu" [Kadın cinsinin eğitimi ve yükseltilmesi üzerine], *Evridiki*, 15 Nisan 1872.

Zifos, "kadının" pek çok şeyi beceremediği fikrini sunup bununla dalga geçti. Anne olan "kadın" toplumu ahlâkî olarak şekillendirmekle görevliydi ve bu rolünün gereği olarak insanlığın yükselişine ve refaha katkıda bulunmak için "erkeğe" yakın olma hakkına sahipti.[87] Zapyon yönetiminin üyelerinden meşhur gazeteci Stavros Vuturas, "kadının" yemek yapan, yıkayan ve dikiş diken basit bir makine olmadığını, tersine konumu itibariyle ana dilini ve ulusal tarihini öğrenmesi gereken ailenin ve ülkenin ilk öğretmeni olduğunu savundu.[88] Kalyopi Kehaya "Yeni Yunancanın" –yani katharevusanın– kız çocuklarına öğretilmemesini eleştirdi. Eğitimdeki bu eksikliğin kız çocuklarında yetersiz eğitime sebep olduğuna ve günlük hayatlarında kendilerini ifade etmelerini zorlaştırıp okullarda daha iyi öğrendikleri Fransızcayı kullanmalarına sebep olduğuna inanıyordu.[89]

Sapfo Leontias'ın daha sonraki yazıları kadın eğitiminin önemini tarihsel olarak konumlandırmaya çalışıyordu. "Dünyanın her yerinde" zamandan bağımsız olarak insanın kendini tamamlamayı, yapıtları ve teknolojik ilerlemeyi, bilimsel ve edebi ürünleri artırmayı amaç edindiğini savunuyor ve "kadının" bütün bunlara çok az katkısı olduğunu kabul ediyordu.[90] Bu başarılar erkeklerden gelmişti ve "kadının" küçük katkıları unutulmuş, yani söze değer bulunmamıştı. Bu durum, erkeklerde görülen ilerleme eğiliminin acaba "kadında" olmadığının göstergesi miydi? Leontias buna hayır cevabını veriyor ve "kadının" kendini tamamlamaya aynı derecede muhtaç olduğunun, çünkü bunun doğasıyla uyumlu bir amaca hizmet edeceğinin altını çiziyordu. Leontias'ın hedefi kadının kendini tamamlanması olmasa da, "buradan üretilen akılcı varlıklardı". Çünkü "toplumda dürüst ve sağlam yurttaşlar bulunması için [...] çocukluğundan itibaren bilerek erdemle yetiştirilmiş ve iyiye sevgi ve kötüye nefret kazanmış kişilere ihtiyaç vardır." Kültürün dıştan görü-

---

87 "İ gini" [Kadın], *Neologos*, 4/16 Ağustos 1873.

88 "Paradoksa ekpedeftika sistimata" [Çıkmaz eğitim sistemleri], *Neologos*, 24 Eylül 1886.

89 "Peri tis anangis etnikis agogis tis ellinidos ginekos" [Helen kadınının ulusal eğitim ihtiyacı üzerine], *Amaltia*, 20 Şubat 1874.

90 "Peri tu alitus proorismu tis ginekos" [Kadının gerçek görevi üzerine], *Amaltia*, 3 Ocak 1876; 10 Ocak 1876.

nüşüyle alâkalı olan "erkeğin" tamamlanmasının karşısında, "kadının" tamamlanması ailedeki iştiraki üzerinden oluyordu. Böylece, cinsiyetlerin tamamlanması sadece yönelim olarak farklıydı, aynı zamanda insanlığın mükemmelleşmesini isteyen aynı ilâhî planın parçalarıydılar.

Benzer bir iddiayı daha sonra eğitimci S. Kontotanasis kullandı ve "kadının" görevini insanlığın mükemmelleşmesiyle ilişkilendirdi. Kadın aktivitesinin ürünlerinin erkeklerinkine kıyasla iz bırakmadığını kabul ederek, "kadın" aktivitesi alanının ailenin ve toplumsal bütünlüğün dayanağı olan kadınların evdeki bütün çalışmaları olduğunu savundu: "Fakir ya da zengin, evli ya da bekâr, kadınlar özel hayatı etkiliyor [...] aileye mutluluk getiriyorlar ve aile üyelerinin minnetlerini ve diğer insanların saygılarını kazanıyorlar [...]. Dolayısıyla sadece ihtiyatlı ve etkili yetiştirmeyi değil, dinî prensiplerin sağlıklı eğitimini de ön kabul olarak gören toplum ve aile için rızasıyla çalışan kadının görevi yücedir."[91]

Dolayısıyla kadın eğitimi talebinin desteklenmesi, geniş kabul gören "kadının evdeki görevini yerine getirmesi" fikri üzerinden düzenlendi.[92] Bu kabul sadece görünüşte güçlüydü ve bu meselelerin ilerleyişiyle test edildi. Kız çocuklarının eğitiminin tam olarak ne anlama geldiği ve sınırlarının ne olduğu sadece belirsiz değildi, aynı zamanda eğitim ve düzenleme alanlarında erkek çocuklarının eğitimiyle eşitliği meselesiyle direkt olarak bağlandı ve İmparatorluğun okullarında çalışan eğitmenler arasında anlaşmazlıklara ve düşmanlıklara sebep oldu.[93] Kız çocuklarının

---

91 "Skepsis peri proorismu ton ginekon" [Kadının görevi üzerine düşünceler], *İ Vosporis*, 10 Temmuz 1904

92 Müslüman kız çocukları için kız okulları açılması da aynı derecede olumlu karşılanmıştı. Bir mektuba göre Müslüman kız çocukları için "hükümet yaygın kız okullarının açılmasını emrettiği" anda "ok yaydan çıkmıştı". Bu okulların işleyişi kadınların eğitilmesi için büyük bir ilerleme adımıydı, öyle ki "on yıl içinde iyi eğitimli Osmanlı kadınları, çocuklarının eğitimini yükseltecek, eğitimsizliğin daimi yoldaşı hurafelerden uzak annelerin varlığını istiyorlardı", *Evridiki*, 22 Ocak 1871, 116-117.

93 Meşhur kız ortaokullarının düzenlenmesinden sorumlu olan kadın öğretmenlerin başarısı, bu kadınların aşırı etki sahibi olduğunu düşünenler tarafından dillendirilen düşmanlık ve zehirli eleştirilerle dizginlenmişti. Örneğin, Edirne'de müdür olarak çalışan Yorgos Pagidas, okul öğrencilerinin ebeveynlerinin Kalyopi Kehaya'ya gösterdikleri hoşgörüden aşırı derecede

eğitimi tamamen tutarlı olmayan farklı biçimler alabilirdi. Pek çok ebeveyn kız okullarında verilen eğitimden memnun değildi, kızlarının iyi bir evlilik ve onu takip eden, evin idare edilmesi olarak tanımladıkları gelecekteki hayatlarında duyacakları ihtiyaçlara cevap vermediğini düşünüyorlardı. Yunan Krallığı'nın kültürel çevresinde pek çok eğitmen, kadın eğitiminin daha pratiğe yönelik bir yol izlemesi gerektiğini, kız çocuklarının zihnî kuvvetleri olarak görülen şeylere göre gereksiz ve kullanışsız olan maddelerden kurtarılması gerektiğini savunuyorlardı.[94] Bu endişeler kadın eğitiminin getirdiklerine şüpheyle yaklaşan zengin kentliler tarafından seslendiriliyordu.

Bu tepkinin karakteristik bir örneği tüccar Yoannis Skilissis'in 1871 Kasım'ında *Amaltia*'da yayınlanan uzun bir mektubudur. Skilissis, kadın eğitiminin içeriğinden şikâyetçiydi, kız çocuklarının eğitiminin evdeki görevlerinin üstesinden gelmeleri için yeterli olmadığını savunuyordu.[95] Onun mektubu kız çocukların eğitiminin, hedef kitlesindeki toplumsal katmanlarda yarattığı şaşkınlığı gösteriyordu. Kentli sınıfların toplumsal katmanlaşmasındaki geniş çaplı değişimler döneminde, Skilissis yeni kurumun sonuçlarını kız çocuklarında toplumsal mükemmeliyet ve ulus farkındalığı gibi üst seviye hisler aşılayıp aşılayamadığına göre değerlendiriyordu. Önerisi mektubunda çok açık değildi, ancak pratik bilgilerin sunulmasına odaklanan bir eğitim programını daha çok desteklediğini söyleyebiliriz. Yine de kız okullarındaki dil öğretimini vurgulayarak eleştirmesi ve eksiksiz bir antik Yunanca eğitiminin korunmasını desteklemesi pratik bakış açısından gelmiyordu ve ev hayatının ihtiyaç-

---

rahatsız olmuş bir şekilde Kehaya'yı bozuk bir dil, yetersiz bilgi, belirsiz konuşma tarzı ve abartılı bir retorikle suçlayan bir yazı yazmıştı. Bkz. Yorgos Pagidas, *Epikrisis ton pedagogikon meleton tis k. Kaltopis Kehaya i Amatias ke psevdalazonos kompu ke trasititos eleghos* [Kalyopi Kehaya'nın eğitimsel çalışmalarının eleştirisi ya da cehalet, yalancı böbürlenme ve saygısız kontrol], Atina 1882.

94 Furnaraki, "Peri morfoseos 'hriston miteron'" ['Hıristiyan Annenin' eğitimi üzerine], 103; Alexandra Bakalaki, "Gender-related discourses and representations of cultural specificity in nineteenth-century and twentieth-century Greece", *Journal of Modern Greek Studies* 12 (1994), 79-89.

95 Peri ekpedefseos" [Eğitim üzerine], *Amaltia*, 27 Kasım 1871; 1 Aralık 1871; 12 Aralık 1871.

larıyla alâkasızdı. Dahası zamanın dil eğitiminin orada öğrenim gören kız çocuklarının toplumsal kimliğinde karmaşa yarattığını savunuyordu. Yaşadıkları çevreyle iletişime geçemeyen yüksek katmanlardaki kadınlar sonunda "hizmetçilerinin dilini" öğreniyorlardı: "Ne kendi dilinin konuşulduğunu duyan ne de ulusunun tarihini öğrenen Helen kadınının hizmetçisinin ve aşçısının söylediklerini kapacağı açıktır. Üstelik hizmetçi ya da aşçı gibi kaba bir dille konuşmak Helen kadınında ne bir üzüntüye ne de bir gerginliğe yol açmakta... Kadınlarımızı bu küçük düşürücü durumdan kurtaralım diyorum."[96]

Skilissi'nin mektubunu İzmir'de öğretmen olan Antonios İsigonis'inki takip etti. Bu mektup kadın eğitimi hakkındaki görüşlerini tıbbî söylemin kategorilerini direkt olarak kullanarak belirtiyordu.[97] Kadınların ve erkeklerin doğalarının ve görevlerinin farklı olduğunu söyleyerek eğitimlerinin aynı olamayacağını söylüyordu. İsigonis'e göre yeni kültür, eskinin tersine kadınlara çoğu zaman doğalarının ve görevlerinin sınırlarını aşan büyük özgürlükler veriyordu, ancak bu onları erkeklerle eşitlediği anlamına gelmiyordu. Kadınların fiziksel işlerde çalışmasının kabulüne karşın, bilgelik gerektiren manevi işlerde kadınların yargılama yetenekleri ve sağduyuları, erkeklere kıyasla ciddi oranda eksik kalıyordu. Belirttiği üzere, "güçsüz ve sempatiyi hak ediyor olsa da, eksikliklerle dolu, geveze, şüpheci, korkak, dırdırcı, çok şikâyet eden, her şeyi isteyen, havalı, boş, eleştiremeyen kadın, kadındır ve her zaman kadın olacak, hiçbir zaman erkeğe dönüşmeyecektir." Dolayısıyla eğitimde eşitlik isteği İsigonis'e göre saçmaydı.

Bu mektuplarda karakteristik olan belli benzerliklere değinmemiz gerekir. Biri tüccar, diğeri eğitmen olan bu iki yazar da, dönemlerinin "muhafazakârlarından" değillerdi. Özellikle dille ilgili görüşleri kız çocuklarının dil eğitiminin önceliklerinde bir değişim önerisini yansıtıyordu, özellikle Yunan Krallığı'ndaki pek çok eğitmenin savunduğu günlük dilin öğretilmesini destekliyor ve antik dilin öğretiminin sınırlandırılmasını istiyordu.[98] Skilissis, kendisini Yunancanın kullanımı ve öğretiminin

---

96 *Amaltia*, 1 Aralık 1871.

97 "Peri ekpedefseos" [Eğitim üzerine], *Amaltia*, 2 Şubat 1872.

98 Furnaraki, "Peri morfoseos "hriston miteron", 105-115.

savunucuları arasında konumlandırıyordu ve antik öğrenimin ve halk dilinin öğreniminin iki aşırı uç oluşturduğunu düşünüyordu. İsigonis konuşma dilinin öğretilmesi ve eğitim sisteminin düzenli ve aynı biçimde işleyebilmesi için elden geçirilmesi konusunu özellikle zorluyordu.[99] Ancak ikisi de erkek ve kız çocuklarının eğitiminin eşit olması isteğine düşmanca yaklaşıyorlardı.[100] Bildiğim kadarıyla, onların duruşu "kadın meselesinin" toplumsal değişimin sonuçlarını anlamlandırmak için mecazî olarak kullanılma yollarının bir göstergesiydi. Cinsiyetlerin eğitiminde eşitliğe gösterilen tepki, böyle bir şeyin ne gerçeklikte olduğunu ne de bir istek olarak kabul edildiğini gösteriyor. İki cinsiyetin eğitimi aynı değildi, öğretim biçimlerinde gözle görülür farklılıklar vardı. Ancak iki cinsiyetin dil eğitiminde de bir eşitlik eğilimi vardı ve bu pek çok kişi tarafından olumsuz olarak görülüyordu, çünkü hareket sınırlarının birbirine geçmesinin alameti olarak görülüyordu. Yazarların durumunda, özellikle de Skilissis'te bu korku, kız okullarının onlara sunmadığına inandığı sınıfsal üstünlük hissinin sağlamlaştırılması hakkında bir endişeyle kesişiyordu. İsigonis "yeni kültürü", kadınlara sunduğu özgürlükler onların doğalarına ve görevlerine uymadığı için eleştiriyordu. Hızlı bir şekilde değişen bir dünyada, kadınlar bir istikrar noktası oluşturmak durumundaydılar. Değişmeyen doğalarının hareketlerini sınırlandırırken, üst sınıf kadınlar sınıfsal konumlarını temsil etmeliydiler. Cinsiyetlerin eğitiminin eşitliğini savunan kadınların söyleminde gördüğümüz gibi içkin olan bu boyut, görüşüme göre biyolojiden milliyetçiliğe kadar bütüncül bir zihnî çevrenin kadın görevi tartışmasına koydukları sınırları gösterir.

Açıkça eğitimci bir alanda, yazarların kadın eğitimine ilişkin dillendirdikleri görüşler yanıtsız kalamazdı. Sapfo Leontias uzun bir mektubunda

---

99 Peri ekpedefseos", *Amaltia*, 11 Aralık 1871; 15 Aralık 1871; 22 Aralık 1871.

100 Sapfo Leontias bir konuşmasında iki cinsiyetin eğitimlerinin eşit olması ihtiyacını savundu: "Dolayısıyla kadınların da erkekler gibi eğitilmesi gerektiğini söylüyorum çünkü onlar da insan olduklarından mantıken hakikat, iyi ve güzel fikrine sahiptirler, onlar da nihai amaçları olarak gerçeği ve iyiyi edinmelidirler." Ancak muhtemelen yazılı metne eklenmiş olan dipnotta, "şu an bunun gerçekleşmesi pek mümkün değil [ancak] belki zamanın ilerlemesi ile olacaktır" deniyor. Sapfo Leontias, "Omilia peri tu oti i skopimos anatrofi estin i asfalestera vasis tu etniku simferontos", *Amaltia*, 29 Nisan 1872.

bu meydan okumaya cevap vermeyi üzerine aldı.[101] Kadın eğitimi planını bütün olarak savunan Leontias, kötü sonuçlarını kız okullarının kısa süreli çalışmalarına ve Ortodoks okullarından öğretmenler ve öğrenciler çalan yabancı okulların rekabetine yükledi. Ancak iddiasını teşkilat seviyesiyle sınırlandırmıyordu, iki cinsiyetinin de dil öğretimindeki eşitlik ihtiyacını savunmak için genişletiyordu. Verdiği örnekler, önceki yazarların kız çocuklarına verilen "gereksiz" bilgiler hakkındaki iddiasını dengelemeye çalışıyordu. Leontias konuşma dilinin öğretimini reddetmedi, ancak bunun Antik Yunanca öğretimine yapılan vurguya engel olmadığını savundu. Bu inanç onu özellikle Yunan Devleti'ndeki diğer pedagogların görüşlerinden açıkça ayırıyordu. Leontias'ın söylediğine göre konuşma dili, "bizim üzücü barbarlaşmamızın paçavralarıyla" doluydu ve başka uluslarla bir arada yaşamanın bıraktığı izlerle damgalanmıştı. Bunun kız çocuklarına öğretimi yanlış olacaktı, tersine antik dilin öğrenilmesi eğitimli annelerin yetiştirilmesini sağlayarak yeni Yunancanın yabancı etkilerden temizlenmesi yönünde bir çalışma olacaktı. Aynı şeyi imlâ için de savunuyordu: Skilissis'in ortaya koyduğu katılığın karşısında Leontias imlâ ihtiyacını savunuyordu. Tabii ki Skilissis dil eğitimindeki katılıktan bahsederken öğrencilerin imlâ öğrenmemesini kastetmemişti. Ancak Leontias'a imlâ ihtiyacını vurgulayabileceği bir alan bırakmış ve bunu ilginç bir mecaz ile yüklemesine fırsat sağlamıştı. Leontias için yanlış imlâ "kadında" "çiçek hastalığındaki" ya da "kirli elbiselerdeki" gibi noktalar bırakıyordu. Kadınların kıyafetlerini ve bedenlerini temiz tutması gerektiği gibi, kullandıkları dili yabancı bozulmalardan "temizlemek" için imlâ da öğrenmeleri gerekiyordu.

"Temiz" dilin kadın erdeminin koşulu olarak mecazî kullanımı sadece Leontias'ın iddialarının bir parçası değildi. Yoannis Skaltsunis ile yaptıkları tartışmada Zapyon Kız Okulu'nun eğitim programını savunan Stavros Vuturas, kadınların "yüksek Helen çalışmalarından", yani Antik Yunanca'nın bütüncül çalışmasından dışlanmaları için hiçbir sebep olmadığını savundu. Bu öğretimin kaybı başka "hayata katkı sağlayan bilgilerin" öğretimiyle dengelenemezdi, çünkü sadece bu, karakterlerini yükseltebilir ve onları ahlâkîleştirebilirdi. "Kadın", mantığını kullanan

---

101 "Peri ekpedefseos" [Eğitim üzerine], *Amaltia*, 15 Ocak 1872; 22 Ocak 1872.

erkeğin aksine gerçeği kalbiyle kabul etse de, Hıristiyanlığın ahlâkî derslerini anlayabilmek için bu eğitime ihtiyaç duyuyordu. Dilin "temizliği" kadın ruhunun "temizliğini" şekillendiriyordu.[102]

Dildeki temizliğin Yunanca'nın eşit öğretimi talebi için kullanımı bizi şaşırtmamalıdır. Eğitimli bir Helenist topluluğa seslenen Leontias Antik Yunanca eğitiminin iyi bir iddia olduğunun farkındaydı. Ancak benim görüşüme göre kız çocuklarının eğitiminin savunulmasının "yüzyılın kültürü" vasıtasıyla yapılması daha ilginçtir. İsigonis'in yeni dönemin kadınlara sağladığı özgürlükler hakkındaki şüphelerinin tersine Leontias yeni kültürü kendi iddiasını desteklemek için benimsemişti. Bu kültür daha sağlam bir ahlâkî temele oturuyordu ve kişileri günaha sevk eden eksik öğrenimi kabul etmiyordu. Kadınların görevi eğer anne olmaksa, sadece bütüncül bir eğitim ve öğretim onların bu rolü yerine getirmelerini sağlayabilirdi. Bilgi, Skilissis'in korkusunun aksine kadınları "bilgin" ya da "ukala" yapmaz, onların ahlâkî ve manevi çekiciliklerini eksiltmez ve erkeklerin kalplerini terbiyeli ve onurlu yollarla kazanmalarına engel olmazdı. Kadın eğitimi gerçekçi toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanıyordu ve bir medenîleşme isteğiydi.

Kalyopi Kehaya, başka bir yol izleyerek kadın eğitimini destekledi. İddialarını cahil sıradan halkın batıl inançları ve din adamlarının takipçileriyle dogmatik ve soğuk ilişkileri ve Hıristiyanların inançlarıyla dalga geçen ateistler tarafından tehdit edilen (Ortodoks) dinî inancının korunması ihtiyacı etrafında şekillendirdi ve sadece Helen annenin çocuklarını inanç, ümit ve sevgi içerisinde yetiştirip onlara Tanrı'nın ve vatanın kanunlarını öğreterek dini koruyabileceğini savundu.[103] Sonuç olarak Kehaya kenardaki değil, merkezdeki alanda hak iddia ediyordu ve bu mantığın seslendiği eğitimli çevreye daha kolay ulaştığının farkındaydı. Kadınların eğitimi burada toplumu batıl inanç ve ateizm tehlikelerinden koruyan bir düzen isteğiyle bağlanıyordu.

Dil eğitiminin eşitliğini isteyen kadınların söylemi, "kadını" erdemin sembolü olarak sunarak kadının toplumdaki hareketinin kabulünü

---

102 Paradoksa ekpedeftika sistimata" [Eğitim sisteminin çıkmazları], *Neologos*, 25 Eylül 1876.

103 "Peri tis anangis etnikis agogis tis Ellinidos ginekos" [Helen kadınının millî eğitim ihtiyacı üzerine], *Amaltia*, 20 Şubat 1874.

yaygınlaştırmayı hedefledi. Tıbbî söylemin cinsiyet farklılığı ve bunun toplumsal bağlamı hakkında ortaya koyduğu kesinlikler karşısına, bu kadınlar alternatif bir görüş koydular. "Kadını" erkekten daha düşük yapan onun *doğası* değildi, onu bilginin meyvelerinden uzak tutan adaletsiz durumdu. Eğer "kadın" yerine getirmesi gereken bir göreve sahipse, bütüncül bir eğitimi hak ediyordu. Gerçek medenîleşme kadının erdemini garanti etmeden var olamazdı; toplumsal uyum ancak annelik görevlerini bilinçli bir şekilde yerine getiren erdemli kadınların varlığıyla korunabilirdi. Bu açıdan, kadın eğitmenlerin söyleminin ortaya koyduğu istek kentli katmanların temel endişesi olan bir toplumsal düzen arayışına dayanıyordu. Bu durum basitçe "korumacı" değildi, aynı zamanda kadın eğitiminin eşitliği fikrini, bu fikrin geri kalanının modern dönemin şoklarına karşı bir cevap olabileceği ölçüde uyuma hizmet ettiğine inanabilecek bir eğitimli kitleye anlatıyordu.

Ancak kadın eğitmenlerin söylemi çoğu zaman biyolojik önceden belirlenmişliğe katılıyordu ve "kadının" evrensel haklara eşit ulaşımına sahip ve kendisi için özel bir yer isteyebilen bir varlık olarak kabul edilmesiyle çelişiyordu. Bir iddia olarak kadın erdeminin eğitim yoluyla yüceltilmesi biyolojik önceden belirlenmişliğin söylemsel kabullerinden pek uzak olmayan bir yere konumlanıyordu. Şüphesiz biyolojiye verilen ayrıcalık, inanmak istemeyen bir kitleye karşı kadın eğitimi taleplerinin stratejik bakışını destekliyordu, ancak sonuçta biyolojik farklılığı kendinden anlamlı bir şey olarak kabul ederek gerçek hale sokuyorlardı. Örneğin, genç kızların eğitiminde ev ekonomisinin önemini inceleyen Leontias'ın çıkardığı *Evridiki* dergisi, kız çocuklarının görevlerinin yerine getirilmesinin "dürtülerinden" onları kurtardığını söylüyor ve dolayısıyla "arzularının ortaya çıkışı ve bu güçlü içgüdünün yıkılması değil, yerine oturtulması [...] ya da başka bir deyişle ev ekonomisinin düzgün ve uygun eğitimiyle ihmalkârlık ve tembellikten uzaklaştırılması [...] lüks ve zerafeti abartmasına izin verilmemesi" ihtiyacını savunuyordu.[104] Bu alıntıda, kadın eğitiminin bütüncül olması gerektiği iddiası ve bu eğitim olmadan "kadının" doğasındaki, hep olumsuz olan, gizli şeyleri takip edeceği anlayışı arasındaki gerilimi görebiliyoruz. Kadınların yüzeysel

104 "İ Gini" [Kadın], *Evridiki*, 24 Kasım 1870.

eğitimi toplum için bir tehlikeydi çünkü lüksten, gösterişten ve abartılı bakımdan uzak tutan iyi yetiştirilmenin getirdiği erdemi temsil etme ihtimalini "kadından" uzaklaştırıyordu. Başka bir deyişle, kadın eğitmenlerin söylemi eğitimin yumuşatabileceği ayrı bir kadın "doğası" inancını koruyordu.

Ayrı bir kadın "doğasına" olan inanç kadınların görevlerine ters olan özel ruhsal ekonomileri ile tanımlanıyordu. "Kadının" doğası bu iki farklı kuvvetin bedenleşmiş haliydi ve bu iki kuvvetin iyice tartılıp değerlendirilmesinin sonucu eğitimdi. Sapfo Leontias, bu sorunu kadın eğitimi hakkındaki iddialarını desteklemek için sistematik olarak kullandı. İzmir Rum Kıraathanesinin bildirisi, hedef kitlesine biyolojik farklılığı ilahi kaynağını vurgulayarak sunuyordu.[105] Cinsiyetler arasındaki farkı kabul ediyor, ancak doğal farklılıktan kaynaklanan değişik "durumlar" "özgür rasyonel varlıkları beraber yaşamaya [...]" itiyordu. "Böylece iki birey tek ve aynı amaca yönelince birbirlerine göre eşit oluyorlardı." Ancak bu alanda doğal farklılığın önemi hâlâ güçlüydü, çünkü "kadını" ev düzeniyle ilişkilendiriyor ve burada kendisini başkaları için feda ederek erdemini yücelteceğini söylüyordu. Leontias'a göre "kadın", "evin çatısı altında görevini yapmaya meyillidir ve bu yapış narin omuzlarına ciddi ve büyük bir yük getirir. Genelde eve bağlıdır ve içerde kalır, evi akıllıca ve sabırla yönetir ve bir arı gibi idare eder [...]. Dolayısıyla erkeği kabul eder ve onu iyileştirir. [Ancak] her şeyin ötesinde, denildiği gibi evdeki görev aktivitelerinin tepe noktası ve onu kurtarıp kutsal yapan şey insan doğurması ve onlara bedenen ve ruhen bakması ve onları hayatın farklı aşamalarına, gerekecek önemli şeylerle hazırlamasıdır [...]. Kadın bu işi yaptıklarını hissederek yapar: ***kendisi için değil etrafındakiler için yaşar***, güneşin doğuşundan önce kalkar, kalbini Tanrı'ya yöneltir, kendi çalışması sayesinde hayatlarının ilk soluklarını alan ve kısa süre içerisinde onun sevgisinin çekici biçimleriyle yaşamak isteyen sevgili varlıklara düşünceli bir şekilde bakar."[106]

---

105 Bkz. "Peri tis ginekos" [Kadın üzerine], *Amaltia*, 28 Nisan 1871; 1 Mayıs 1871; 5 Mayıs 1871.

106 *Amaltia*, 1 Mayıs 1871.

Kalyopi Kehaya, benzer bir şemayı kadın eğitiminin savunulması için kullandı. İnsan hayatını insanlığın tamamlanmasına doğru giden bir hareket olarak tanımlayarak "kadının" bağlılık ve özveri özelliklerini vurguladı.[107] Toplum "insanın diğer yarısını" "yaşam dramasına" çağırmalıydı, böylece tamamlanma gerçekleşebilir ve "kadın" pasif bir varlıktan aktif bir varlık haline geçebilirdi. Erdemli okur-yazar "kadının" iyi ve kötünün ayrılmasındaki yardımı, ev hayatının ve toplumun uyumu için vazgeçilmezdi. Kehaya'nın yazdığı üzere "Eğer erkekten mücadelede cesur ve korkusuz olması isteniyorsa; bağlılık, özveri, komşu sevgisi kadının vazgeçilmez özellikleridir; bunlar sayesinde ev kurtulur ve kadının kalbi herkesi sevmeyi öğretir."[108]

Yıllar sonra Zapyon Kız Okulu'nun ikinci kadın yöneticisi Eftalya Adam, bu soruna aynı şekilde yaklaşacaktı. 1902'de Zapyon mezunlarına yaptığı konuşmada, toplumun Hıristiyan ev sahibesinden ve Helen anneden ne beklediği meselesine değindi. Hıristiyan toplumunun "kadını" ilgi ve ihtiyaçlarına yabancı yapmadığını, aynı zamanda "insanî görevlerinin" bilincinde olmadan kendi ilgisinin dar alanında hareket etmesini de istemediğini savundu.[109] Tersine, "kadından" maneviyat ve hassasiyet bekliyordu, böylece özel ve toplumsal hayata katkıda bulunabilir, evinin refahını artırabilir, topluluğun mutluluğu için çalışabilirdi. Bu görevler ailedeki görevi etrafında şekilleniyordu, yani çocukların eğitimi ve Adam'a göre ailedeki görevlerin bir uzantısını oluşturan hayırseverlikten oluşuyordu. Dolayısıyla "kadın" kendisi için değil, yakınında bulunanlar için çalışmakla mükellefti.

"Kadının" aile eğilimi ile kadın erdeminin yüceltilmesi arasındaki ilişkinin kadın eğitmenler tarafından seslendirilmesi kamusal ve özel arasındaki ayrımı zayıflattı. Kadın erdemi özel alanda bitmiyordu, aynı zamanda toplumun direği olarak da görülüyordu. "Kadın" görevlerini yerine

---

107 Kalyopi Kehaya, "İ gini en to dramati tu biu" [Hayat dramasında kadın], *Savvatica Empircorisis* 1878, 516-519, 535-537.

108 *Age*, 537.

109 *Mnimi Eftalias Adam, Dieftintrias Zappiu Partagogiu Konstantinupoleos 1860-1954* [İstanbul Zapyon Kız Okulu Müdürü Eftalia Adam'ın Anıları], Atina 2000, 144-146.

getirebilmek, yani etrafındakilere hizmet edebilmek için kendisinin ve ihtiyaçlarının üstüne çıkabilecek tek varlıktı. Kadın görevinin "kadının" bireyselliği ile çatışma içinde olduğu açıktı. Görevini tamamlayabilmesi için tutkularını, bencilliğini ve doğasını karakterize eden gösteriş merakını bastırmalıydı. Erdemi, isteklerinin tamamen zıddında bulunmaktaydı. Adam'ın da eklediği gibi "Toplumumuz kadından nezaket dolu, bencil, oyuncak bebek sever, duygusal, tuhaf düşüncelerle dolu olmasını ya da bebeklerin fikir özgürlüğü akıntısına kapılmasını değil, kocasının ayrılmaz refakatçisi olmasını bekliyor."[110]

"Kadının" erdemin vücut bulmuş hali olarak tasviri kadın eğitimi talebine dayanıyordu, ancak bunun bedeli "kadının" özel alanla tanımlanması oldu: toplumsal bir hareket olarak kadının eğitimi, kadının ev/aile görevlerinin yerine getirilmesine hizmet ediyordu. Bu söylem, kadın görevine istikrar kazandırarak cinsiyet ilişkilerinin içeriğini sürekli hale getirme eğilimine sahipti. Erdem kadın doğasının güçlü bir parçası olarak görülüyordu, bu da kadının konumunu ve görevini sınırlandırırken "kadına" bir ses ve bazı haklar sağlıyordu.

Kadın Görevinin Ötesinde: Kadın Özgürlüğünün Kullanımları

"Kadının" ev alanına bağlanması "kadın meselesinin" anlamsal içeriğinin tamamını oluşturmamaktadır. Belirsizlik içindeki ev ideali kadın aktivitesini bütün yönleriyle ele alamazdı. Daha önce de belirtildiği üzere, kadınların görünürlüğü sadece eğitim gibi evdeki görevleriyle alâkalı kamusal aktiviteleriyle arttı. Tersine, diğer aktiviteler şüphe ve düşmanlıkla karşılandı ve kadın görevinin yerine getirilmesiyle uyumsuz olarak görüldü: "kadın" bu aktiviteleri yaptığında kınanıyordu, çünkü görevinden uzaklaşmış oluyordu. Dolayısıyla kadının evdeki görevi, ancak bu görevden sapmayla beraber anlaşılır oluyordu. "Kadın" yerine getirmesi gereken ve "ideal" olan rolünün sabitliği ve "doğasının" sebep olduğu dengesizlik ile gerilimi cisimleştiriyordu. Bu gerilim dönemin kamusal tartışmalarını sık sık meşgul eden kadının "özgürleştirilmesi" meselesiyle birlikte tasvir edildi. Bu alanda kadınların "aktiviteleri", kamusal ve özel

110 *Age*, 145.

alandaki hareketleri, toplumsal değişim tartışmalarını göz önüne alarak ele alınmaya çalışıldı ve böylece bunların anlaşılması ve kontrol edilmesi hedeflendi. Bu tartışmayı üç önemli sorunu ele alarak inceleyeceğiz: Birincisi politik hakların pekiştirilmesi, kadınların politik aktivitesi ve kamusal/özel ayrımı şemasına meydan okunması meselesidir. İkincisi çalışma alanı ve bu alanda kadınların konumunu ilgilendiriyor. Üçüncüsü kadın "tutkularının" özgürleştirilmesi ve "gösterişçi" eğitimle ilişkilidir ve ev alanındaki geniş değişimleri ilgilendiriyor.

a. Kamusal Alanın Sınırları ve Çatlakları

Kadınların politik aktivitesi meselesi genelde kamusal/özel ayrımı içerisine yerleştirilmiştir. Burada bu ayrımın cinsiyetçi çağrışımlarını tekrarlamayacağız. Sadece önemli meselenin, kadınlara politik haklar verilmesi talebi ile, yani dönemin kaynaklarının da çoğu zaman fark ettikleri üzere politik "özgürleştirilmeleri" ile ilişkili olduğunu not edelim. Tabii ki, bu talepte kendinden anlamlı hiçbir şey yoktur. Batı Avrupa ülkelerinde ve ABD'de kadınların oy hakkı talebi genellikle politik haklarla ve özellikle de oy kullanma hakkının alt toplumsal sınıfların erkeklerine yayılması ile ilişkiliydi. Batı'da oy hakkının erkeklere yayılmasını talep eden pek çok politik hareket bu yayılmanın kadınların oy kullanmasını kapsamasını da istemiyordu, tersine buna şiddetle karşı çıkıyorlardı.

Osmanlı Devleti'nin kentsel alanında Avrupa ve Amerika'da kadınların politik talepleri etrafındaki çatışmalar, her ne kadar verilen bilgi kısıtlı olsa da, genelde basında görülüyordu. Kadınların politik hareketi ve politik hak talepleri dalga, şüphecilik ve açıkça düşmanlıkla karşılanıyordu. Örneğin, *Amaltia* gazetesi ABD'nin Syracuse şehrindeki kadın cemiyetlerinin 1852 toplantısının geniş raporlarını yayınladı ve "cemiyetin çabaları yaşlı Avrupa'da olsaydı çok komik karşılanacağı muhtemelken, Atlantik'in ötesinde başarılı oluyor gibi görünüyor"[111] eleştirisini yaptı. Gazete cemiyetin anlayışını garip bir şey olarak sunuyor, "kadın cinsini her türlü kanun ve ahlâktan özgürleştirmeyi" ve cinsiyetlerin eşitliği prensibinden hareketle politik hakların yaygınlaştırılmasını isteyen kadın temsilcilerin uzlaşmazlıklarına ve hoşgörüsüzlüklerine vurgu yapıyordu.

111 "Sinodos ginekon" [Kadınlar Toplantısı], *Amaltia*, 17 Ekim 1852.

"Tanrı'nın sözünü hatırlatarak" toplananlarla tartışan ve "kadınların erkek karaktere bürünmek istediği ve erkeklerin de kadınlaşmak istediği" günü görmek istemediğini belirten Metodist rahip Hatch'in toplantı alanından uzaklaştırılmasını belirterek yayını bitiriyordu.

Mesele yüzeysel kaldı. Kadınların politikada varlığı olumsuz eleştiriler celp etti, bu eleştirilerin yakıcılığı durumun kullanışlılığına göre değişiyordu. *Konstantinupolis* gazetesi ilk sayfasını Lozan'da Paris Komününü savunmak için kurulan "Barışsever Kadınlar" toplantısına ayırıyor ve katılımcıları "Enternasyonal'in ve korkunç Paris Komünü'nün fanatik liberal destekçileri", mülkiyet ve Hıristiyanlık düşmanları oldukları için azarlıyordu.[112] Belki daha büyük bir düşmanlıkla, sosyalist fikirlerle zehirlenen ve her türlü utancı unutan kadın toplantılarından da bahsediyordu. Gazeteye göre bu "skandal" Avrupa toplumlarında bir salgın haline gelen gerçek Hıristiyan eğitiminin eksikliğinden kaynaklanıyor ve Komün gibi olaylara sebep oluyordu. Ancak belli bir sapmayı sembolize eden ve Batı ile Doğu arasında bir ayrım noktası olan kadınların kamusal politik aktivitesiydi: "Eğer Doğu'daki kadınlar bir gün mecliste olacaklarını ya da bir nazır olacaklarını hayal ediyorlarsa, derhal deli hastanesine kapatılmalılar." Tabii bu alışılmadık bir ifade değildi.[113] Paris Komünü döneminde İstanbul'un Rum gazeteleri kadınların Komün'e katılımlarına yaftalama ve kınamalarla karşı çıktılar. Efi Kanner'in söylediği üzere, Komün'ün kadınları, özgürlüklerinin temsil ettiği varsayılan edepsizlik, anarşi ve delilikle tanımlandılar. Komün'ün kendisi de tutkuların, masumiyetin ve bizzat kadın doğasından kaynaklandığı varsayılan mantık

---

112 "To en Lozani sinedrion ton irinofilon ke en afto ginekes" [Lozan'daki pasifistler toplantısı ve buradaki kadınlar], *Konstantinupolis*, 29 Eylül 1871.

113 Komşu Yunan Krallığı'nda İkinci Meclis döneminde kadın doğasının oy kullanma hakkıyla "uyumsuz" olduğu savunuluyordu. Bkz. Eleni Furnaraki, "'Epi tini logo aposterin aftin psifu?' Katoliki andriki psifoforia ke apoklismos ton ginekon apo tin politiki istin Ellada tu 19u eona" ['Ne sebeple oydan mahrum ediliyor?' 19. yüzyılda Yunanistan'da genel oy hakkı ve kadınların politikadan uzak tutulması], *Mnimon* 24(2002), 179-226; Yorgos Sotirelis, *Sintagma ke ekloges stin Ellada, 1864-1909: İdeologia ke praksi tis katolikis psifoforias* [Yunanistan'da anayasa ve seçimler, 1864-1909: Genel oy hakkının ideoloji ve uygulaması], Temelio, Atina 1991, 211-213.

eksikliğinin özgür bırakılmasının sembolü olarak, kadın karakterine bürünmüştü.[114]

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların topluma politik katılımının ve dolayısıyla politik hakların genişletilmesinin hiçbir zaman bir mesele olarak dillendirilmemiş olması ilginçtir. Ancak orada da Batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi güçlü gerilimlerle karakterize edilemese de yeni olgulara sebep olan bir politik katılım süreci yaşanmıştır. Osmanlı reformları, Osmanlı tabiiyetini Müslüman ve gayrimüslimlerin eşitliği üzerinden kanunlaştırmış, ancak genel politik haklar vermemiştir. 1877-1878 arasındaki kısa süreli birinci meşrutiyet dönemi haricinde, Osmanlı tebaası geniş bir politik alanda oy kullanma hakkına sahip olmadı.[115] Ancak aynı zamanda, Tanzimat reformları taşrada ve yerelde temsil adımları atmış ve bu reform adımlarının bir ürünü olan gayrimüslim toplumların nizamnameleri bir dizi toplumsal süreç içerisinde sınırlı politik hakları kurumsallaştırmışlardır.[116] Bu manzara sadece yeni değil, aynı zamanda karmaşıktı. İmparatorlukta milliyetçi taleplerin dinamiğiyle kışkırtılan çatışmalar tek bir politik alanda oluşma eğilimine sahiplerdi. Yani bu talepler yerel toplulukların sınırlarını aşıyor ve Osmanlı Devleti'nin değişik bölgelerindeki daha geniş bir çevrenin tecrübe ettiği durumlar oluşturuyorlardı. Dolayısıyla, cemiyetler, vakıflar, kulüpler vb. gönüllü katılıma ve toplumsal kabule dayanan toplumsal kültürel kurumların ku-

---

114 Efi Kanner, "Afrones enantion fronimon, ohlos enantion lau: O ellinikos Tipos tis Konstantinupolis apenanti stin Koinmuna tu Parisiu" [İhtiyatlılar Aptallara, Kalabalık Halka Karşı: Paris Komünü üzerine İstanbul'un Rum basınının yazdıkları], *Mnimon* 18 (1996), 97-98.

115 Bu konu hakkında bkz. Robert Devereux, *The first Ottoman constitutional period*, Johns Hopkins Press, 1963; Roderic H. Davison, "The advent of the principle of representation in the government of the Ottoman Empire", Davison, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923*, Saqi Books, Londra 1990, 96-111; Hasan Kayalı, "Elections and the electoral process in the Ottoman Empire, 1876-1919", *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), 265-286.

116 Ortaylı, *O pio makris conas*, 283-289; Haralambos Papastatis, *İ kanonismi ton ortodokson Ellinikon kinotiton tu Otomaniku Kratus ke tis Diasporas* [Osmanlı Devleti'ndeki ve diasporadaki Yunan toplumların nizamnameleri], Kiriakidis, Selanik 1984, 132-144.

rulması bu çerçeveyle beraber geldi ve onu tamamlayarak yeni olgular yarattı. Bütün bunlar yeni, gizemli ve belki de çoğu zaman tehditkârdı. Ancak en başından itibaren cinsiyetçi bir içerik edinen yeni bir kamusal hareketlilik alanını oluşturdular. Politik hakların takdimi kaçınılmaz olarak kimlerin bu haktan yararlanabileceği sorusunu doğurdu. Aşağı yukarı açık biçimde, toplumsal ve politik rota erkeklerin aktivitesiyle tanımlandı, kadınların bu rotaya katılımları skandal olarak tanımlanmadığında gereksiz olarak görüldü.[117]

Politik katılım meselesi bu gelişmeleri öne çıkardı, en azından liderlik seviyesinde kadınların politik "özgürlüğü" konusu ve tartışmasını da içeri aldı. Bu mesele başından beri Batı toplumları bağlamına yerleştirildi ve sıklıkla, en azından bir açıdan, Osmanlı Devleti'nde kadınlara politik haklar verilmesi bir mesele olmamasına rağmen Batı ile Doğu arasında var olan farklılığın altını çizmek için kullanıldı.

1870'lerde bu mesele kamusal söylemi sıklıkla meşgul etti. Örneğin, *Neologos* editörü "[cinsiyetlerin] eşitliği sadece kişisel haklar alanındadır, fakat kadının doğal görevi onun çalışmasının sınırlarını açıkça belirler ve onu toplumda kendine yeter ve bağımsız olarak görmez, onu erkeğin bütünleyici bir parçası, hayatın ve toplumsal refahın bir unsuru olarak görür, politik aktivitenin değil [...] Kadının politik hakları olduğu ya da bunu hak ettiği prensibini de kabul edecek değiliz. Hayır, kadın sadece insan haklarına sahiptir [...] eğer kadınların bencilliği [...] politikaya katılmaları gerektiğini iddia ederse, bu iddia hem bütün tarihsel örneklere terstir, hem de onların doğal görevlerine."[118] Bu alıntıda kadın görevi tamamen erkeğin sorumluluğunda olan politik aktiviteden direkt olarak ayrılıyor. Biyolojik söylemin varsayımları burada güç kazanıyor. Kadınların politik aktivitesi, kamusal ve özel arasındaki "doğal" bölüşüm modelinden bir sapış olarak görünüyor. "Kadının bencilliğinden" doğan bu "sapış" "kadının" özerkliğine sebep oluyor ve "erkeğin" yanındaki konumunu zayıflatıyordu. "Özgürleşme" kelimesi kullanılmasa da kadının "özerkliği" bu tartışmada kullanılıyordu.

---

117 Yunanistan'daki benzer tartışma için bkz. Furnaraki, "Epi tini logo aposterin aftin psifu".

118 "Voitite allilus" [Birbirinize yardım edin], *Neologos*, 23/4 1875.

Bu konu hakkında yazan *Traki* gazetesi "kadın meselesinin" bölgenin kültürel hayatında özellikle de belli çevrelerde ortaya çıktığını ve toplumun ilgisini çektiğini söylüyordu.[119] Metnin çizgisi kadın taleplerine genelde düşmanca yaklaşmıyordu; kadınların "özgürleşmesi" "Batı Avrupa'daki medenî dünyayı" karakterize eden toplumsal sorun hakkındaki endişeler arasına yerleştiriliyordu ve ona özel bir özerklik tanınmıyordu. Tersine "bizdeki" "kadın meselesinin" boyutları Batı'da her ne olduysa ondan farklıydı ve tek "gerekli ve esas" alan olan eğitim alanıyla sınırlıydı. Böylece "kadınların toplumsal çalışmalarda daha canlı katılımı" savunuluyor ve eğitilmeleri ihtiyacı meydana çıkıyordu. Gazete, eğitim sunulmasının erkek egemenliğini bozacağına ve erkeklerin kadınlara boyun eğmesine sebep olacağına inanan "o avanak erkekler" ile dalga geçiyordu. Ancak "bizde" kadın meselesinin tamamen eğitim alanında sınırlandırılması, kadınların eğitim hakkını politik haklardan tamamen ayırdı. Kadınların eğitimi, kadın görevi ile beraber verildiği için "ulusun ihtiyaçlarına" hizmet ediyordu. Bu yayının kendi sözleriyle:

> "Bu varlıklar, bu garip, kaprisli, hayalperest, iç çekişlerle dolu, eşyanın dış görünüşüne bağlı, dünyadan bihaber, efsanelerin kadın kahramanları ya da yer silmenin kadın kahramanları sadece şikâyet ederek, hakaret ederek ya da tiz seslerle konuşan [...] bu varlıklar öncelikle nişanlı, sonra eş, daha sonra annedirler. Nişanlılar, erkeğin evlilik saatindeki şiirsel anlarla avunurlar, eşler erkeklerin toplumsal çalışmalarını desteklerler ve anneler sonraki nesle bir istikrar modeli olurlar [...]. Anneler nasılsa, toplum da öyledir. Etki ve tepki."[120]

Eğitim, "kadının" görevine hizmet etmeliydi, yani "doğasından" kaynaklanan "eksiklikleri" karşılamalı ve özerkliğine sebep olmamalıydı.

"Özgürleşme" tehlikesi Osmanlı Devleti'nin başkentinin ve başka merkezlerin eğitimli kentli çevresini bir süre daha meşgul etmeye devam etti. Pek çok doktorun özgürleşmenin olumsuz sonuçlarını kanıtlamaya çalışmasıyla birlikte tıbbî otorite önemli bir rol oynadı. 1898'de kadın bağımsızlığının şiddetli muhalifi Doktor Yoannis Logotetis, İstanbul'un

---

119 Anamorfosis tis par'imin ginekias pedefseos" [Bizdeki kadın eğitiminin düzenlenmesi], *Traki*, 24 Temmuz, 29 Temmuz 1875.

120 *Agc*, 24 Temmuz 1875.

Tahidromo gazetesinde, John Stuart Mill gibi destekçilerin iddialarını çürütmek için yazdığı makale serisinde, "özgürlük, boş bir kelime ve kutsal anne tahtının altını kazıyan bir zehir" diyordu.[121] Başka bir meslektaşı, Nikolaos Markidis, kadının özgürleşmesini direkt olarak delilikle ilişkilendiriyordu. *Vosporis* dergisinde yayınlanan bir dizi mektupta,[122] Markidis'in iki cinsiyetin biyolojinin öne sürdüğü farklılıklar üzerinden ayrılışını kullanıyor ve özgürleştirmenin "kadını altın tahtından" ettiğini ve aslında onu erkekle eşit hale getirmediğini söylüyordu. Biyolojik sabitler olarak kadınların hisleri ve sabırlılıkları erkeklerin mantıklı karar verme yetisi ve ruh halleriyle karşılaştırılıyordu. Kız öğrencilerin matematikteki "evrensel kabul gören zayıflıkları" iki cinsin tabii ki kadınların aleyhine beyin ağırlıklarının karşılaştırılmasıyla beraber nesnel birer kanıt olarak sunuluyordu. Tam da bu farklılıklar Markidis için, kamusal ve özel arasında yapılması gereken ayrımın sebebiydi ve bunun kadınlar tarafından reddedilmesi hem toplum hem de kendileri için feci sonuçlar doğuracaktı. Özgürleşme sadece aileyi zayıflatıp toplumu tehlikeye sokmuyor, aynı zamanda özgürleşenleri de er ya da geç yazarın delilik olarak adlandırmaktan çekinmediği ruhsal bir hastalığa sürüklüyordu:

> "Özgürleştirilen kadınların intihar ettiklerini görmeye gerek yok [...] Bunlar delilikle karakterize edilebilir, bugün kadın akıl hastalarında ciddi bir artış gözlenen hastanelere ve akıl hastanelerine gitmeleri gerekir [...] ideallerini hemcinslerinin enerjisinin özgürleştirilmesinde bulduklarını zanneden zihinsel olarak ölmüş olan bu kadınlara üzülün. Eğer şimdiden özgürleşme hakkında konuşmalar, yayınlar, konferanslar ve toplantılar görüyorsanız gözlerinizin önünde üzücü bir sona doğru gitmekte olan ciddi bir hastalığın ilk belirtileri vardır."

Kadınların politik özgürleşmesi görüşüne duyulan güvensizlik, kadınların eğitim taleplerini destekleyen pek çok erkek tarafından da kabul görüyordu. Nikos Fotiadis, "kadının" çıkarını ev alanıyla tanımlayarak bu sınırların aşılmasının "kadının" görevine ve değerine ters olduğunu söylüyordu. Dolayısıyla "kadının" "krallığını terk edip" "politik mese-

---

121 İ gini" [Kadın], *Tahidromos*, 1 Mayıs 1898.

122 "İ hirafetisis" [Özgürleşme], *İ Vosporis*, 1899, 91-92, 107-108, 150-152, 157-158

lelerde yer" almasını isteyen "özgürlüğün azgın destekçilerini" eleştiriyordu.[123] Bu olumsuz görüşü, "özgürleşme" kelimesinin politik anlamını onu Hıristiyanlıkla bağlayarak anlamaya çalışan Sapfo Leontias gibi kadınlar da destekliyordu. Leontias, İncil'deki ilk günah kavramını ele alarak "kadının" erkeğe "köleleşmesini" bunun bir sonucu olarak sunuyordu. Antik Yunanistan'daki gibi Hıristiyan öncesi toplumlar Pandora mitiyle değiştirilmiş olsa da tanrısal emre itaat etmişlerdi. Hıristiyanlık, "kadını" aynı anda hem ilk günahtan hem de cilvenin boşluğundan kurtarmış, eğilimlerinin tedavisi ve Tanrısal planın yerine getirilmesi için yeni yollar açmıştı.[124]

Ancak Leontias'ın iddiası çok daha karmaşıktı. Retorik stratejisi erkeklerin "kadının" politik özgürleşmesi hakkındaki endişelerini paylaşıyordu, ama aynı zamanda kadının kamusal hareketi için bir alan yaratıyordu. "Kadın hakkında" konuşmasında kadının ev alanının sınırlarını aşması ve "toplumsal hayata çıkması, erkeğin çalışmasından faydalanması, toplantılarda oy vermesi, seçilmesi, fikir vermesi erkekle beraber politikleşmesi ve fiilen politikacı olması" gerektiği görüşünün karşısında duruyordu.[125] Daha da ileri giderek tarihsel olarak kadınların politik hayattan uzaklaşmasının görevlerini tam olarak yerine getirmelerini sağladığını, tersine bu alana girmelerinin genelde feci sonuçları olduğunu savundu. Leontias'ın bunu lider konuma gelen kadınların örneklerinden bahsederek savunduğunu belirtelim, yani hareketinde ve kararlarında "sınırsız" özgürlüğe sahip kadınlardan bahsediyordu. Onu ilgilendiren kadınların bağımsız politik güç edindiklerinde özgürlüklerini istismar etmeleriydi,

---

123 "O gamos ke i ikogenia" [Evlilik ve aile], *Evridiki*, 15 Mart 1872.

124 *Peri anatrofis korasion*, 6-7. Hıristiyanlıkta "kadınların özgürleştirilmesi" anlatısı sıklıkla kadın taleplerinin destekçileri tarafından kullanıldı. Böylece, Brailalı Grigorios Gogos, evdeki görevlerinin ötesinde "kadının", ülkesinin gerçek çıkarlarını öğrenebilmek ve özgür bir birey olarak oy verebilmek için politik gazeteler okuması gerektiğini savundu ve Hıristiyanlığın kadınların özgürleşmesindeki önemini Hıristiyan öğretisindeki "kadının" "erkeğe" boyun eğme yükümlülüğünün onun daha düşük bir varlık olduğu anlamına gelmediğini savunarak vurguladı. "Peri tis en ti kinonia apostolis ton ginekon" [Kadınların toplumdaki görevi üzerine], *Klio* 29/10 Ağustos 1872, 5/17 Ağustos 1872.

125 "Peri tis ginekos" [Kadın üzerine], *Amaltia*, 5 Mayıs 1871.

toplumsal aktiviteleri değil. Kadınların erkekleri taklit etmemeleri ve felaketlere sebep olmamaları gerektiğini söylüyordu:[126]

> "Eğer kadın şan ve ölümsüzlük adına toplumsal hayatın karmaşasına ve politik meselelerin işleyişine atılmak isterse, gördüğüm kadarıyla tarihteki örnekler Odisseas'ın sadık ve bilge karısı, Feaka kralının erdemli karısı, Gracchus'un değerli annesi ve sadık Lucretia gibileri Yunan, Roma ve başka tarihlerin gururu olmuşken, kötülüğü ile meşhur Semiramis, savaşçı Artemis, Mısırlı Cleopatra, imparatorluk tahtına geçtiğinde devletin politikasını değiştirerek dönemini tarihteki bir kara leke yapmış ve Bizans hipodromunu 50 bin insanın kanıyla doldurmuş Bizanslı Teodora da vardı."[127]

Muhtemelen Leontias'ın kadınların politik özgürleşmesine yaptığı vurgu, baskın bir erkek anlatımı içerisinde ve çoğunlukla erkek olan bir kitle karşısında kullanılan bir iletişim tekniğiydi. Kadınlara politik haklar verilmesi konusu Osmanlı reformları içerisinde de seslendirilmemişti, bu haktan vazgeçmek kadın eğitimi gibi daha öncelikli meselelerin seslendirilmesini kolaylaştırıyordu. Özgürlüğün kullanımı ve istismarı arasındaki farklılık, Leontias'ın yetiştirilme ve eğitim yoluyla kadınların erdeminin yüceltilmesinin kadınlara özgürlüklerini istismar etmeden kullanabilme imkânı vereceğini savunmasına yardım ediyordu. Leontias'ın Amerika'daki kız çocuklarının eğitimiyle "bizdekini" karşılaştırması ilginçtir. Onun söylediğine göre, Amerika'da "kız çocuklarını karşı konulamaz bir ahlâk ve güçlü bir muhakeme ile yetiştirip eğitiyorlar [...] Amerikan kadını nadiren korkaklık ya da çocukça cehalet gösterir ve dolayısıyla özgürlüğünü nasıl kullanacağını bildiğinden bunu hak eder. Bizde kız çocuğunu dünyanın bilinmezlikleri içerisinde koruyabilmek için tutma-

---

126 Leontias ve Kallirroi Parren'in dediklerinin daha açık bir hali için bkz. Varikas, "Gender and national identity", 277.

127 "Peri tis ginekos", Amerikan kadınları örneğini, 20. yüzyılın başında büyük bir kamusal tartışma başlatan kitabında Kasım Amin'in de kullandığını belirtmemiz gerekir. Özellikle Amerikan kadınlarının erdemlerini evleri dışında erkeklerle yakın olmalarına rağmen koruduklarını, çünkü düzgün bir eğitim aldıklarını savunuyordu. Bkz. Kasım Amin, *The liberation of women and the new women: Two documents in the history of Egyptian feminism*, The American University in Cairo Press, 2000, 51 *Amaltia*, 5 Mayıs 1871.

nın iyi olduğu zannedilir [...] o kadar ki kadının özgürlüğe doğru attığı herhangi bir adımı gözleriz, çünkü bunun istismarı erkeğin soğumasına sebep olacak ve hem ailede hem de toplumun tamamında birçok skandala ve huzursuzluğa sebep olacaktır."[128] Amerika'da kızların eğitimi, kadınların "cehaletinin", yani eğitimlerindeki eksikliğin onları, verilen özgürlükleri istismar etmeye ittiği "bizdeki" eksikliğini göstermek için bir örnek olarak kullanılıyordu.

Sapfo Leontias'ın kadınların politik "özgürleşmesi" ile arasına koyduğu mesafe, onu kadınların kamusal hareket biçimlerini savunmaktan alıkoymuyordu. Kamusal/özel ayrımından uzaklaşmadan, iki cinsiyetin aktivitesinin tamamlayıcı olacağı bir "toplumsal çıkarlar" alanının varlığını savunuyordu. Erkeklerin gücü bu amaca tek başlarına hizmet etmek için yeterli değildi, toplumun kurucu üyeleri olan kadınların yardımına da ihtiyaç duyuyorlardı. Böylece,

> "Hastaların ve toplumun sakat üyelerinin bakımı ve tedavisi, açların doyurulması, çıplakların giydirilmesi, hapishanelerin ziyaret edilmesi, yetimlere bakılması, yaşlılara bakılması [...] toplumun üyelerine eğitim verilmesi [...] toplumun çıkarına olan ne varsa erkeklerden değil, kadınlardan oluşuyor. Ve bu çıkarların korunması sadece erkeklere değil, kadınlara da düşüyor [...] baş edemedikleri yaşam koşullarının baskısı altında olanlar bile toplumsal çıkarın başarıyla idare edilmesinden sorumludurlar." [129]

Leontias'ın bu ara alan anlatımı, kamusal/özel ayrımında bu ayrıma açıkça saldırmadan bir çatlak oluşturmasını sağladı. Erkeklerin geçim sağlama uğraşları dolayısıyla "toplumsal çıkarlar" isimli bu büyük alana hizmet edecek zaman bulamamaları, kadınların bu alandaki kamusal hareketlerinin meşrulaşmasını sağlıyordu. Ancak bu, mesela Britanya'da olduğu gibi, politik hakların kazanılmasını amaçlayan bir hareket değildi; orada toplumsal alanın politik ve ekonomik alandan ayrı olarak algılanması, hayırseverlik ve ilişkili aktiviteler yoluyla politik haklar isteyen aktif kadınların stratejileriyle alâkalıydı.[130]

---

128 *Amaltia*, 5 Mayıs 1871.

129 "Olige leksis protreptike ipo ginekos pros tas omogenis ginekas". [Kadınlarımıza kadın üzerine birkaç nasihat], *Amaltia*, 12 Ocak 1874.

130 Davidoff, "Regarding some 'Old husbands tales'", 257.

Hayırseverlik örneğini "ara alan" fikrini desteklemek için kullanan Leontias "muhtaçların" korunmasıyla ilgili kentsel çevredeki endişeye hitap ediyordu. Onun katkısı "ara" alanın ihtiyaçlarına hizmet edebilecek olan en doğal kişiler olarak kadınları öne sürüyordu. Bu yolla dolaylı olarak, kadınların kamusal aktivitesinin toplumsal kriz belirtisi olduğunu söyleyenlerin iddiasına cevap vermiş oluyordu. Tabii ki bu iddia "özgürleştirme" diliyle değil, aile diliyle seslendirildi. Kadınların önceki bölümde incelediğimiz sınırlar içerisinde fakirlere yardımı, annenin güçsüz çocuklarına karşı gösterdiği fedakârlığın bir mecazıydı.[131] Böylece, kadın hayırseverlik kurumları, bir politik aktivitenin öncülü olarak değil, ailedeki görevin bir yayılması olarak kadınların aktivitesini temsil ediyordu. Beyoğlu Kadınlar Fukaraperver Cemiyeti'nin üyelerini, "hayırseverliğin kadının en güzel mücevheri" olduğunu öğrenmeleri için kızlarını da üye listesine yazmaya teşvik etmesi karakteristiktir.[132]

Sonuç olarak kadınların eğitim ve hayırseverlikteki kamusal aktiviteleri açıkça karşı çıkılmadan kamusal/özel ayrımında çatlaklara sebep oldu. O zaman "kadınların özgürleşmesi" karşısındaki tepkiyi ve kadın hareketinin aldığı politik olmayan biçimi nasıl yorumlamalıyız? "Özgürleşme" perspektifinin (puslu da olsa) ortaya çıkardığı korkuları nasıl ele alabiliriz? Bana göre bu korkuları ciddiye almamız gerekmiyor; bunun yerine bu korkuların, kadın aktivitesi farklı ve daha politik bir karaktere bürünse bile var olacak olan mecazî kullanımlarını görmeliyiz. "Kadın özgürleş-

---

131 *Praktika tis tritis etisias sinelefseos tis Filoptohu Adelfotitos ton Kirion* [Kadınlar Fukaraperver Cemiyetinin üçüncü yıllık toplantısının zabıtları], İstanbul 1864, 7.

132 Viktorya dönemi Britanyası'nda kadınların evlerin sağlığının kontrol edilmesindeki önemi direkt olarak tıbbi söylem tarafından ailenin hastalıktan korunması şeklinde, görevlerinin bir parçası olarak tanınmıştı. Doktorların kadınlara verdikleri tavsiye evin her gün baştan aşağı taranmasının farklı pek çok biçiminden ibaretti. Bu tanınma temelinde, kadın cemiyetleri bütün toplumsal sınıflardan kadınlara sağlık ve ev ekonomisi bilgisi verme görevini üstlendiler. Dahası, toplumsal sağlığın korunması adına belediye yönetimleri seviyesinde, fakir ailelerin evlerini korumayı üzerlerine alan kadınlar için kamusal bir aktivite alanı oluşturdular. Bkz. Annmarie Adams, *Architecture in the family way: Doctors, houses and women, 1870-1900*, McGill-Queen's University Press, 1996, 83-98.

mesi" her şeyin ötesinde kadının ev idealinin alt üst edilmesinin sonuçlarının sebep olacağı toplumsal kriz korkusunu yansıtıyor. "Özgürleşme" ev alanının uyumunu bozmaya sebep olacak şekilde kadın görevinden bir uzaklaşma olarak ele alındı ve sonuçları bununla kalmayıp kamusal alana da sıçradı. Böylece, toplumsal kriz belirtisi, istikrarı erkek karakteri tarafından garanti edilen kamusal alanın çalışma biçiminden değil, kadının gözetiminde olan özel alanın istikrarsızlığından kaynaklanıyordu.

b. Şehir, Çalışma ve Kadın "Doğası"

Aynı alana kadın çalışması meselesi hakkındaki tartışma da yerleştirilebilir. Efi Kanner'e göre, kadınların kamusal alanda çalışması görüşü ciddi korkular yarattı ve eğitimli çevrelerde tepkilere yol açtı.[133] Önceden belirtildiği üzere, kentsel aile ideali kentli "kadını" geçim sağlamak için çalışan biri olarak tanımıyordu. Evdeki çalışması bir görev, bir inanç ya da fedakârlık olarak algılanıyor, ancak çalışma zamanı olarak görülmüyordu. İlk bakışta bu kentsel katmanların ideal değerler sisteminde işe verilen ciddiyetin tersine görünüyordu; ancak başka bir açıdan bakıldığında çalışma özel alanla değil kamusal alanla ilişkilendiriliyordu. Dolayısıyla, soruna ve şaşkınlığa yol açan geçimlerini sağlamak için iş yapan alt sınıf kadınlarının çalışmasıydı. Gittikçe daha fazla kadının maaşlı çalışma dünyasına girdiği bir dönemde, kadınların çalışması atlanamazdı. Ancak özellikle vilayetlerden ve Ege adalarından gelen alt sınıf genç kızlar gibi bazı kadın kategorilerinin iş istemesini gerektiren toplumsal ihtiyaç üzerinden özelleştirilebilirdi.

Mesele bu kadar kolay değildi, çünkü kadın çalışması farklı tepkilere sebep oluyordu. Bazıları hizmetçi, çamaşırcı, dadı, işçi vs. olarak çalışan alt sınıf kadınların onurlarıyla yaşamalarını sağlayacak çalışma hakkını kabul ediyordu; onların işsizliği "bozulmalarının" sebebi olarak görülüyordu. Ksenofotas Ziguras'a göre, kadınların Doğu'da çalışma imkânları yoksulluk, dulluk ve yetimliğe karşı bir "siper" olacaktı:

> "Her gün Doğu'nun büyük şehirlerinde çalışmaya ya da hizmet etmeye hevesli kadınlar görüyoruz; bunlar fakirlik kibri içerisinde yetim çocukları için ter döküyor ve kendilerini yok ediyorlar, ailelerindeki dumanı hor

133 Kanner, "Logi peri ginekon stin Konstantinupoli", 326.

görmemeye karar veriyorlar ve toplumsal merhamet etrafında ya da yozlaşma uçurumunda boşuna uğraşmıyorlar. Ancak unutmayın ki bu kızlar onurlu ailelere hizmet etmiyor, şereflerini ve hayatlarını koruyabilmek için maaşlarına zarar veriyor, iyi yetiştirilmiş aileler arasında alacakları eğitimden mahrum oluyorlar. Böylece fakirlik içerisinde yok oluyorlar, barbarlaşıyor ve işsizlik içinde yozlaşıyorlar."[134]

Kadınların çalışması hakkındaki bu olumlu duruş, kentsel çevrenin orada iş arayan genç kızların "ahlâkî gevşemesine" sebep olabilen bir bozucu faktör olduğu inancından kaynaklanıyordu. Kadınların çalışması şehrin onlar üzerindeki ahlâkî baskısını giderebilirdi. Bu ihtimale karşı gelebilmek için hayırsever aktiviteler, bu kategorideki kadınlara iş sağlayan mekanizmalar düzenlediler ve onların çalışma yoluyla "ahlâkîleştirilmelerini" hedef edindiler.[135]

Ancak bazıları, halktan kadınların çalışmasının kendi başına onların "ahlâksızlaşmasına" karşı dengeleyici olmadığını söylüyor ve bu inanışı paylaşmıyorlardı. Aleksandros Paspatis, Yedikule Hastanesi'nde yatan İstanbul'daki hizmetçilerin yüksek ölüm oranını, çalışma alanındaki ahlâkî eksikliklerine bağlıyordu. Ona göre, bu kızlar hayallerini ufak paralarla ve süslerle çelen, yani "kadınların" çocukça karakterlerine seslenen "kötü niyetli kocakarı dükkânlarının çağrısının" tuzağına düşüyorlardı. Başkaları, hastalandıklarında onları hastaneye götürmeyi uygunsuz gören ve buna yalnızca ölmek üzere olduklarında izin veren yanlarında çalıştıkları ailelerin ihmalkârlığından mustarip oluyorlardı.[136] Doktor Panayotis Salabantas'a göre, İmparatorluğun şehirlerinde dadı olarak çalışan taşralılar şehir hayatı tarafından bozuluyorlardı. Sadece, kazandıkları parayla yaşamalarını sağlayarak erkek akrabalarını her türlü çalışma sebebinden mahrum bırakmakla kalmıyorlar, onları çalıştıran kadınların hayatından benimsedikleri lüks alışkanlıklara da bağımlı hale geliyorlardı. Bunun sonucu görevlerini yerine getirmemeleri ve sonra da şehirlerde kazandıkları ahlâkı köylere götürmeleri ve buraların "temiz geleneklerini" bozmaları

---

134 Ksenofon Ziguras, *Praktikos vios tu emporu* [Tüccarın gerçek yaşamı], İstanbul 1876, 271.

135 Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 259-263.

136 Paspatis, *Ipomnima*, 169-171.

oluyordu.[137] Kadınların şehirlerde çalışmaları onları korumak yerine daha çok tehlikeye atıyordu: "Sütannelerin çoğu evlilik dışı hamile kalıyor ve sütannelik yaptıkları evlerden kovulmamak için [...] kürtaj yaptırıyorlar. Ancak bu cani amaçlarına normal yollarla ulaşamayanlar, bu işi eğitimsiz olarak yapan kadınlara başvuruyor ve fiziksel ve zihinsel hastalıklara sebep oluyorlar."

Salabantas'ın duruşu vasıfsız çalışanlara duyulan rekabet hissini tanımlamayı da ihmal etmiyordu. Osmanlı Devleti'nde geleneksel tıbbî pratikler yapan ya da ebelik gibi hizmetler sunan kadınlar tıbbî çevrenin kontrolü altında değillerdi. Bu durumu mesela, 1882'de Britanya idaresinin kurulmasından sonra geleneksel tıbbî pratikleri Kahire'deki Kasrü'l-Ayni hastanesinin doktorlarının kontrolüne bırakan Mısır'dan farklıydı.[138] Ancak Salabantas'ın muhtemelen hissettiği rekabet hissinden bağımsız olarak, kadın ebeleri değersizleştirme biçimi önemlidir. Çalışmalarının "ahlâksızlaşmaları" ile ilişkilendirilmesi sınıfsal farklılaşmanın ve baskın değer çerçevesinden sapmanın vurgulanmasını sağladı. Halktan kadınların çalışması ve uzun süre ailelerinden uzak kalması, Salabantas'a göre, onlarda cinsel serbestliğe sebep oluyor ve onları karakterize etmesi gereken iffetten bu kadınları uzaklaştırıyordu. Hizmetçilerin, ebelerin vs. Osmanlı Devleti'nin kentsel alanında sıklıkla görülen küçük kişisel dramaları kadınlar hakkındaki söyleme uzak durulması gereken bir örnek olarak girdi.

Bu iddia kadınların evdeki göreviyle kolayca ilişkilendirilebilir: Onların çalışması uygunsuz görülüyordu, çünkü gerçek görevlerinden onları uzaklaştırıyordu ve bu ihtimal "özgürleşmeleri" ile bağlandığında daha da tehlikeli oluyordu. Yoannis Logotetis'in iddia ettiği gibi, kadınların çalışma yoluyla özgürleşmeleri kadın görevinin altını kazıyor ve çalışmanın doğal cinsiyetçi düzenini bozuyordu. Bu konuyu iki cinsin çatışması üzerinden inceleyerek, kadınların farklı bedensel yapıları sebebiyle

---

137 Peri eklogis ksenis trofis" [Yabancı bir bakıcı seçmek üzerine], *Hronos* 1871, 111-119, ayrıca bkz. Kanner, *Ftohia ke filantropia*, 286-288.

138 Abugideiri", The Scientisation of Culture", 89-91; Timothy Mitchell, Colonising Egypt, University of California Press, 1998, 98-100. Doktorların tecrübeye dayalı ebeliğe olan güvensizlikleri Avrupa'da 18. yüzyılda gelişti ve 19. yüzyılda iyice güçlendi. Bkz. Jordanova, "Natural facts", 52-53.

çalışma alanında erkek rekabetiyle baş edemeyeceklerini savunuyordu. Örnek olarak Avrupa'da kadın çalışmasını gösteriyor ve iki cinsin eşitlenmediğini ve kadınların erkeklerden çok daha düşük maaşlar alarak sanayide çalıştıklarını söylüyordu.[139] Özgürleşmiş kadın işçi bunu hak ediyor muydu? "Kadın" evinde kalmak yerine günde on iki saat, küçük bir maaş için "masası bile olmayan iğrenç kirli bir atölyede" çalışıyordu.[140]

Kornilya Preveziotu da hemşire ve öğretmen gibi kadın işlerinin olduğunu reddetmese de "ev dışında" çalışmanın "kadını" tehlikeye soktuğunu söyleyerek benzer bir duruş sergiliyordu: En başta, işe çıkmak "kadına" yeterli gelir garantisi getirmiyordu, çünkü orada bulunması erkeklerin maaşını da aşağı çekiyordu. İkincisi, özellikle ailelerinden uzak yaşayan genç kızların çalışması onları sadece "yarı-medenî" toplumun değil, ondan daha çok "medenî toplumun" barındırdığı "sayısız tehlike ve küçük düşürülmeye" maruz bırakıyordu. Üçüncüsü ve en önemlisi, "kadın çalışmasının bankalar, postaneler, demiryolları vb. kamusal kurumlarda yayılması, sadece evi ve çocukların yetiştirilmesini kötü etkilemekle kalmayacak, uzun çalışma saatleri sebebiyle anneleri yorup felce uğratarak onların doğurduğu insanları etkileyip bedensel, zihinsel ve ahlâkî bozulmaya sebep olacaktır [...] işte buna *özgürleşme* deniliyor."[141]

Preveziotu kadının özgürleştirilmesini olumsuz karşılıyor, ancak bu görüşün erkek çevrelerin büyük bir kısmında yarattığı tepkilere katılmıyordu. Tersine bunu amacını gerçekleştirebilecek durumda olmayan çıkmaz ve ironik bir durum olarak ele aldı.[142] Telgrafhanede ya da postanede çalışmaları erkek müşterilerin onlara iltifatlarını doğurduğu gibi, kadınların anatomi odalarına girmesi "erkekler arasında tartışma ve kavga sebebi skandal bir konu" olmuştu. Dolayısıyla, kadın görünüşünün ayakta kalma mücadelesine göre değişmesi zarafetini yok ediyor, ama erkek çevresini kadınların çalışmadaki etkinliğine ve devamlılığına

---

139 Abugideiri, "The Scientisation of Culture", 89-91; Timothy Mitchell, Colonising Egypt, University of California Press, 1998, 98-100. Doktorların tecrübeye dayalı ebeliğe olan güvensizlikleri Avrupa'da 18. yüzyılda gelişti ve 19. yüzyılda iyice güçlendi. Bkz. Jordanova, "Natural facts", 52-53.

140 "İ gini", *Tahidromos*, 2 Mayıs 1898

141 "İtikos statmos" [Ahlâkî Durgunluk], *İ Vosporis*, 10 Temmuz 1901, 98.

142 Kanner, "Logi peri ginekon stin Konstantinupoli", 328-329.

da inandıramıyordu. Preveziotu özgürleşmenin kadınların gerçek doğasını değiştirecek konumda olmayan yüzeysel bir talep, başka amaçlar için bahane olarak kullanılan bir moda olduğunu savunuyordu:

> "En zarif ve şık kıyafetlerinizi, terzilerinizin şaheserlerini giyin [...] kadın silahlarının hepsini kuşanın ve hayat mücadelesine atılıp erkekleri yenin [...] İzin verin size şunu söyleyeyim ki, Amazonların varlık mücadelesine girişmeleri bana iş alanının fethedilmesi olarak değil [...] kalplerin fethedilmesi olarak görünüyor, bu muzaffer yürüyüşün hedefi kesinlikle çıkarcılık değil, tersine huzurdur."[143]

Kadın çalışmasına karşı tepkilerin mutlak olmadığı bir gerçektir. Örneğin, Sapfo Leontias bu konuyu ona göre kadın doğasına uygun olan belli alanlarda destekliyordu: kadınlar karakter yumuşaklıkları dolayısıyla eğitmen olabilirdi ve sabırları da belli bir çalışma alanında onlara avantaj sağlıyordu. "Kadın", doktorluğu da aynı derecede iyi yapabilirdi, zira bu meslek sadece erkek zekâsı değil, aynı zamanda kadın kalbinin "cana yakınlığını ve şefkatini" de gerektiriyordu.[144] Başkaları, kadın zekâsının inceliği ve keskinliğinin "kadının" bilimlerde başarılı yapacağını, hatta makinelerle beraber kas gücüne duyulan ihtiyacın azaldığı sanayide bile başarılı olabileceğini eklemekten çekinmiyorlardı.[145]

Eftalya Adam, hayırseverleri çok erken hayat mücadelesine atılan bahtsız genç kadınlarla ilgilenmeye davet ediyordu. Aynı şekilde, "pratik bilgiler" sunulmasındaki "yeni ihtiyaçların" dayattığı öncelikler karşısında hissettiği rahatsızlığı da dile getiriyordu, çünkü bu öncelikler eş olarak ekonomik ve toplumsal rekabetin tehlikeleriyle karşı karşıya olmayan kadınların görevleri ve amaçları konusuyla çok az ilgiliydi.[146] "Hayatın gereklerinin" "kadını" geçimini "zor ama dürüst bir şekilde çalışarak" sağlamaya itebileceğini kabul ediyor ve öğretmenlik mesleği ihtiyaç sahibi

---

143 "Palea i nea gini" [Eski ve yeni kadın], *İ Vosporis*, 30 Haziran 1901, 86.

144 "Peri tis ginekos" [Kadın üzerine], *Amaltia*, 5 Mayıs 1871.

145 "Peri tu oti i skopimos anatrofi" [Anlamlı eğitim üzerine], *Amaltia*, 3 Mayıs 1872.

146 *Mnimi Eftalias Adam, Dieftintrias Zappiu Partagogiu Konstantinupoleos: To Arhio tis* [İstanbul Zapyon Kız Okulu Müdürü Eftalias Adam'ın Anıları], Sindesmos Magalosholiton, Atina 2000, 195.

bütün genç kadınlara iş sağlayamayacak olduğundan, "halkın kızlarına" çalışma dünyasındaki rekabetle baş edebilmeleri için yetenekli öğretmenler tarafından "el işi eğitimi" sağlanmasını istiyordu.[147] Ancak Adam'ın genç ve bekâr kadınlardan bahsettiğini ve evlendikleri anda çalışmalarının bitmesi gerektiğini düşündüğünü belirtmemiz gerekir. Annelik ve onun sorumlulukları çalışmaya uyumlu görülmüyordu.

Dolayısıyla, bu mesele ortak bir başlangıç noktasını paylaşan farklı yollarla ele alındı: kadınların maaşla çalışması, karşı karşıya oldukları ekonomik şartlardan çok, maaşlı çalışmanın kadınlarda yaratacağı ahlâkî sonuçlar üzerinden işlendi. Kadınların çalışması hem kendileri için bir sınav, hem de şehrin değişiminin ve bu değişimin getirdiği yozlaşmanın bir göstergesiydi. Kadın çalışması etrafındaki belirsizlik, Yunan ulusal söyleminin "saf" vilayetlerden gelerek şehirlerde yaşamaya başlayan kız çocuklarının millî ve dinî değerleri kaybettiği algısıyla beraber vurgulanıyordu.[148]

Çalışmanın halk kadınlarının yozlaşmasına karşı bir kalkan görevi gördüğü yönündeki iddianın karşısına çalışmanın sadece yozlaşmayı engellememekle kalmadığı, ama aynı zamanda kadınları görevlerinden uzaklaştırdığı görüşü konuldu. Kadın çalışmasının tasvirindeki ahlâkî boyut, çalışmanın bir erkek aktivite alanı olduğu gerçeğinden hareket ediyordu. Viktorya dönemi İngiltere'sinden bahseden Leonore Davidoff'un da belirttiği üzere, "çalışan kadın" terimi "çalışan erkek" ile ilişkisinde alçaltıcı bir anlam kazandı. Bu ayrım "kadının" toplumsal katılımının pazar yoluyla değil, ev yoluyla olması gerektiği inancına dayanıyordu. Bu seviyede "kadınların" çalışma imkânları ev işleri ile sınırlıydı ve kadın kimliklerinin ayrılmaz bir parçasıydı.[149]

Kadın çalışması görüşü en nihayetinde kentli kadınların çalışma imkânlarını da tartışma konusu yaptı. Bu durumda, potansiyel çalışma ihtimali özgürleşmenin kadın bedeninde sebep olacağı olumsuz sonuçlar etrafında toplanıyordu. Burada, sıklıkla dile getirilen ev dışındaki çalışmanın kadınlara yakışmamakla kalmayıp, onları cinsiyetlerinin doğal

---

147 *Age*, 173.

148 Hantzarula, "The making of subordination", 140-141.

149 Davidoff, "Regarding some 'Old husbands' tales'", 246.

özelliklerinden de ayırdığı iddiasından bahsetmiştik. Bu iddia, herkesten evvel kentli kadınlara yöneltiliyordu. Bu kadınlar konumları ve eğitimleri sebebiyle o güne kadar erkeklerin tekelinde olan doktor veya avukat gibi belli işlerde çalışma imkânına sahiplerdi. Örneğin, Yoannis Logotetis, çalışmanın genel olarak kadınların sağlığında sebep olduğu olumsuz sonuçlardan bahsederken, doktorluk gibi saygın bir mesleği icra eden kadınlardaki karakter bozulmalarını örnek olarak kullanıyordu: "Güzel saçlarından mahrum bırakılan, pantolon ya da benzeri sert giysiler giyen, kafasına fötr ya da benzeri bir şapka geçiren, fenik asit kokan, koltuk altında bir cerrahi malzeme tutan ciddi bir kadın doktor düşünün ve ona aşkınızı anlatamaya çalışın."[150]

Bu "kadın" doktorun aşina olunmayan görüntüsü yaygındı. Kornilya Preveziotu "kadının" aralarında doktorluk da bulunan belli işleri yapma ihtimalini incelediği bir dizi makale yayınladı. Preveziotu, "kadının" öğretmen olma imkânını vurguluyor, kadının üreme ve eğitim fonksiyonları arasındaki ilişkinin altını çiziyordu, "eğitmen anne demek değildir, anne de bilimci [...], ancak kadın anne olarak doğar anne de eğitmen olarak."[151] (Erkek) doktorun "değerli müttefiki" olarak çalışan "kadının" doğasından gelen merhamet ve şefkati kullanıp bir hemşire olarak ne kadar avantajlı olduğunu gösteriyordu.[152] "Kadının" avukat ya da hâkim olarak çalışmasına şüpheyle yaklaşıyor, hukuk alanında "kadının" sadece merhamete çağıramayacağını, er ya da geç mesleğine devam etmek için "merhamet ve şefkat gözyaşlarının" "zayıflığını" fark edeceğini söylüyordu.[153] Ancak, kadının doktor olarak çalışma ihtimalini tamamen reddediyor, bu mesleğin kadın kimliğinin tamamen zıddına olduğunu söylüyordu. Preveziotu'ya göre "kadın" doktor "garip bir varlık" idi, "genelde siyah kıyafetler, erkek elbiseleri giyiyor ve yuvarlak yaka takıyor, uzun saçını da kesmiş oluyor. Kadın biçimine rağmen bütün bu görünüm sertlik havası yayıyor [...]. Kadın doktor zarafetini insanlık için değil, para için feda ediyor. Kadın zarafetini para için reddeden bir kız [...] canavarca bir olgudur ve toplum için bir skandaldır. Bu var-

150 "İ gini" [Kadın], *Tahidromos*, 2 Mayıs 1898.
151 "İ gini didaskalos" [Kadın öğretme], *İ Vosporis*, 5 Haziran 1899.
152 "İ gini nosokomos" [Kadın hemşire], *İ Vosporis*, 8 Mayıs 1899.
153 "İ gini dikigoros" [Kadın avukat], *İ Vosporis*, 15 Mayıs 1899.

lık, her cinsî özgürleşme destekçisi tarafından daha iyi bir kadın olarak görmelidir."[154]

Kim bu tasvirden İstanbul'un ya da İzmir'in zarif hanımefendilerini çıkarabilirdi ki? Doktorluk mesleği "kadının" elinden sadece güzelliğini ve zarafetini değil, aynı zamanda cinsiyetinin farklı karakterini de alıyordu. Mesleklerin "erkek" ve "kadın" olarak ayrılması –tabii ki "kadın" meslekleri bir elin parmaklarını geçmeyecek şekilde– en nihayetinde çalışmanın erkek karakterini güçlendiriyordu. Bu ayrımın farklı biyolojik özelliklere dayandığı inancı kaçınılmaz olarak kadın çalışmasını istisna kategorisine soktu. Bir yayının da belirttiği gibi, bir "kadın" doktor olmayı başarabilmek, belirli yetenekler ve vasıflar gerektiriyordu, ancak "en düşük erkek" bile pek uğraşmadan ortalama bir doktor olabiliyordu. Bu meslekte kadın varlığı uygunsuz görülüyordu ve kuralı kanıtlayan küçük bir istisnaydı.[155]

Dolayısıyla, doktorluk ve daha az da olsa avukatlık tarafından temsil edilen yeni dinamik meslekler alanı, ötesinde eşyanın tabiatının değiştiği bir sınırdı. Doktor ve avukat olarak "kadın" kendi özelliklerini iptal eden bir toplumsal ya da biyolojik garipliği temsil ediyordu, doğanın yarattığından bambaşka bir varlığa, bir "erkek-kadına" dönüşüyordu. Spiridon Mavroyenis, çok önceden beri cinsiyet farklılığını kaldıran ve sonuç olarak toplumsal ilişkilerdeki bütün dengeyi bozarak insan ırkı için görülmemiş sonuçlar doğuran bu varlığın görünüşündeki "tehlikeye" işaret etmişti. Yine onun dediği gibi, "zarif ve güzel çocuklar doğuran kadınlarımız modernist eğitim yüzünden, birkaç yüzyıl içerisinde tamamen hermafrodit varlıklara dönüşecekler ve insan türünü ya bu ikinci doğaları sebebiyle ya da kasıtlı olarak yok edecekler."[156] Hermafrodit mecazı kendine has insani bir varlık olarak, kadın özgürleşmesi döneminin çerçevesi içerisinde modern tıbbın sınıflandırıcı kabullerini direkt olarak tartışmaya sokuyordu. "Erkek-kadın" cinsiyete sahipti, ancak özgürleşme "serabından" sonra dış görünüşü değişiyor ve cinsiyetine uygun olmayan bir role uyum sağlıyordu.

---

154 "Gini yatros" [Kadın doktor], *İ Vosporis*, 1 Mayıs 1899.

155 "To zitima ton ginekon" [Kadın meselesi], *Konstantinupolis*, 12 Şubat 1900.

156 Mavrogenis, "Omiotites ke diafore en ekatero ton filon", 4-5.

Bu mecaz yabancı değildi. Fransız Devrimi döneminden itibaren cinsiyetlerin doğal farklılıkları, kadınların politik ehliyetsizlikleri varsayımına yansıtıldı, korkunç "erkek-kadın" temsili "apaçık" olanı göstermek için kullanıldı: "Kadının" kamusal haklarla ve kamusal aktiviteyle uyumsuzluğu.[157] Evrensel özellikleri barındıran tek tipli bir bireye politik haklar verilmesi aynı anda bu özelliklerden uzaklaşan herkesin ve her şeyin yerleştirildiği bir alan yarattı. Bu bireyin cinsiyet özellikleriyle yüklenmesi, karşılaştırılamaz fiziksel farklılıkları temelinde, iki cinsiyetin rollerinin kamusal ve özel alandaki keskin ayrımını şekillendirdi. Bu söylem seviyesinde, rollerin karıştırılması bedensel farklılıkların yer değiştirmesi olarak anlamlandırıldı. Erkek-kadın sadece kadın hakları saplantısını değil, aynı zamanda erkek karakterlerinin alınmasıyla kadınlığın reddini de temsil ediyordu. Erkek-kadınının açık mecazî karakteri onu öne sürenleri rahatsız etmedi; tersine, ev ile sınırlı olmayan her kadın aktivitesini tasvir etmek için sıklıkla kullanıldı ve bu açıdan Büyük Britanya ve ABD gibi kadın siyasi taleplerinin geliştiği ülkelerle coğrafi olarak sınırlı kalmadı.

19. yüzyılın sonunda bu "tehlike" insanlığın iyiliğini tehdit ediyor gibi görünüyordu. Batı'da ve özellikle de Amerika'da başlayarak kadınlar insanî haklarının "eşitliği" ile yetinmek yerine politik haklar elde etmek ve özellikle de erkek mesleklerinde çalışmak istedikleri için eleştirildiler. Batı'da kadın özgürleşmesinin getirdiği belirsizlikler, Osmanlı Devleti'nde de kolaylıkla yorumcular buldu. Bu yorumcular toplumu erkek-kadınlığın tehlikeleri hakkında uyarmak için hiçbir fırsatı kaçırmadılar. Böylece, kadınlar "şefkatin ve çekingenliğin kadına getirdiği" ne varsa yok ediyorlar ve erkekleri davranış, terbiye, hareket ve hatta giyim konusunda taklit ediyorlardı.[158] Söylediğine göre, İngiltere'de lise seviyesindeki kız çocukları bedenlerini "yeniden şekillendirip erkekleştirecek" biçimde bir eğitimden geçiyorlar ve kas sistemleri gelişiyor, göğüsleri küçülüyor ve kalçaları daralıyordu. "Feministler" iki cinsiyeti eşitlemekle değil, benzerleştirmekle ilgileniyorlardı. Cinsiyetlerin eşitlenmesi, kadın karakteristiklerinin bozulması, her türlü ölçünün, her çeşit şeffaflığın

---

157 Varika, Ah, yati na gennito me diaforetiko prosopo"; hermafrodit hakkında bkz. Alice-Domurat Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, Harvard University Press, 1998; Laqueur, *Kataskevazontas to filo*, 176-190.

158 "Androgineke" [Erkek-kadın], *Tahidromos*, 28 Mayıs 1898.

aşılmasının göze batan bir örneğini oluşturuyordu. "Kadının" özgürleşmesi onu olmadığı bir şeye –doğanın, Tanrı'nın ve toplumun karşısında bir istisnaya– dönüştürüyordu. Özgürleşme görüşü üzerinden kadınların lüksünün de özgürleşmeye karşı bir siper değil de, kadın "bozulmasının" öteki tarafı olarak öne sürülmesi ironiktir. Kornilya Preveziotu, okuyucularından orta yolu tutmalarını, aynı anda hem aileleri batıran lüks yapmacılığından hem de "biraz mürekkep yaladıktan sonra kadın olmaya tenezzül etmedikleri" için "kadına" "kadın" olmayı bıraktıran özgürleşmeden uzak durmalarını istiyordu.[159]

c. Kadın "Tutkusundan" Aile Krizine

Kadınların "tutkularının" özgürleştirilmesi, politik ve çalışma özgürlüğüyle beraber aile alanının birliğini tehdit eden "sapmalardan" birisiydi. Haklarını isterken, "kadın doğası" kadınları evden ve görevlerinden uzaklara götürüyordu. Kadınlar politikayla uğraştıkları ya da çalıştıkları için değil, gösteriş ve bencilliğin kendilerini ele geçirmesine izin verdikleri için eleştiriliyorlardı. Dolayısıyla sadece nasıl göründükleriyle ilgileniyorlar, ev ve annelik görevlerini ihmal ediyorlardı. Bir kaynakta okuduğumuza göre: "Maalesef bu dönemde milletimizin hem erkeğinin hem de kadınının genel bunalımına girdiğini söylememiz gerekiyor. Kadının ilk görevi kendisini iyi bir anne olarak hazırlamak olması gerekirken Helen kadının [...] bütün derdi gösteriş."[160]

Bu eleştiri, bu pratiklerin aile ve evlilikte ve dolayısıyla da toplumda sebep oldukları endişelerden bağımsız değildi. Dahası, Ortodoks kentli katmanların toplumsal adetlere nüfuz eden toplumsal şeffaflık taleplerinden de besleniyordu. Özellikle üst sınıf annelerin, evlilik stratejilerine hizmet edeceğine inandıklarından kızlarına Fransızca ve piyano dersleriyle "gösterişçi" bir eğitim vermeleri bu eleştirinin yöneltildiği ayrıcalıklı alandı. Kızlarının eğitiminden sorumlu olan bu kadınlar, kızlarını erken yaşlardan itibaren "gerçek" görevleri olan annelik ideallerinden uzaklaştırıp lükse ve gösterişe iten gösterişçi eğitime yöneltmekle eleştiriliyorlar-

---

159 "O, ti anangi ortis pedagogias tu etnus" [Ulusun düzgün eğitimi için gerekenler], *Neologos*, 20/2 Aralık 1871.

160 "İ ginekia filareskia" [Kadın Cilvesi], *İ Vosporis*, 10 Haziran 1901, 62..

dı. Ancak bu eğitim özellikle Batılı kültürel etkilerle ilişkilendiriliyordu. 1850'lerden itibaren büyük şehirlerde kız çocuklarının yetiştirilmesiyle ilişkili eleştiriler sıklaştı. "Başkentin Rum toplumunun bazı bilinen üyelerinin ve liderlerinin kendi dillerini iyice öğrenmeyi ihmal edip, yabancı lehçeleri ve özellikle de Fransızcayı tercih etmeleri ve bunu gerekli bilgiye sahip olmadan ve Fransızcadan faydalanmayı bile düşünmeden yapmaları sorgulanmaya değer. Geçmişte bazı beyefendi ve hanımefendilerin Fransızca tutkusu ulusumuza zarar verdi ve devam ederse daha da zarar verecek"[161] diye yazıyordu *Amaltia*'nın editörü. Sapfo Leontias ise, yabancı dil öğreniminin mekanik ve üstünkörü şekline katlanmak zorunda oldukları için İzmirli kızlara acıyordu. "O kadar ki bazı anneler çocuklarını eğitmek ya da onlara bilimler hakkında bir şeyler öğretmek istemiyorlar, sadece gösteriş için, çocuklarına Fransızca ve İngilizce öğretiyormuş gibi görünmek istiyorlar."[162]

"Gösterişçi eğitim" verilmesi "iyi" kentli ailelerin karakteristiğiydi ve sadece kentli katmanlar genişlediği ölçüde bir önemi oldu. Bu eğitimin özellikle Avrupa'nın "iyi" toplumlarına has olduğu görüşü ile direkt ilişkili olarak Fransızca, piyano ve dans öğretimi, kızlarının evliliğini oğullarının iş ve evlilik hayatına atılışından farklı bir kaygı olarak gören bu ailelerin evlilik stratejilerine hizmet ederek hızlı bir şekilde yayıldı.[163] Çeyizin yanında, bu gibi yetenekler evlilik "pazarındaki" hanımefendilerin düzgün görünmesini sağlayan bir iyi eğitim garantisi olarak görülüyordu. Dolayısıyla, bu gibi yetenekleri iyi bir evliliğin ön koşulu olarak gören bir toplumsal çevrede bu ailelerin kızlarının yer bulma endişesini yansıtıyordu.

"Gösterişçi" eğitimin Rum-Ortodoks eğitim sisteminin dışında kalmadığını belirtelim. Zoğrafyon, Pallas, İzmir Merkez Kız Okulu ve Omirios gibi meşhur kız okullarının programlarında yabancı dil ve müzik eğitimi başından itibaren vardı, çünkü bu yeteneklerin öğretilmesi belli bir toplumsal profille direkt olarak bağlıydı. Kadın eğitimi hiçbir

---

161 *Amaltia*, 1 Ağustos 1852 ".

162 Peri ekpedefseos tu ginekiu filu" [Kadın cinsinin eğitimi üzerine], *Amaltia*, 5 Temmuz 1857.

163 Karşılaştırmalı bir tartışma için bkz. Varika, *İ ekseqersi ton kirion*, 48-50; Furnaraki, "Peri morfoseos 'hriston miteron'", 78.

örnekte bu derslerin eğitimini merkeze almasa da, okul sistemi bunu yok sayamazdı, çünkü kızlarını misyoner okullarına göndererek bu yetenekleri edinmelerini kolaylıkla sağlayabilecek güçlü toplumsal grupların isteklerini karşılaması gerekiyordu. Stavros Vuturas Zapyon'un programının farklı toplumsal grupların ihtiyaçlarına hizmet edebilmek için böyle tasarlandığını vurguluyordu. Eğitim kademelerinin ayrılmasının farklı grupların ihtiyaçlarına cevap verebilmek için yapıldığına işaret ediyordu: İlköğretim genelken ve bütün kızlar içinken, orta öğretim "ulusun yükselişi ya da düşüşünü belirleyen orta sınıfın" ihtiyaçlarına hizmet etmek zorundaydı.[164] Vuturas'ın iddiası ikinci kademe kadın eğitiminin dil derslerinde erkeklerle aynı olmasını savunuyorsa da, Fransızca ve müzik eğitiminin "seçilmiş toplumsal sınıfın eğitimi" için olmazsa olmaz olduğu görüşünü vurguluyordu.

Ancak bu "gösterişçi" eğitimin ev alanının bütünlüğü üzerindeki yaygın sonuçlarına odaklanan bir eleştirinin seslendirilmesine engel olmadı. Bu eleştiriye göre kadınlar aile hayatındaki gerilimlerden sorumlu tutuluyorlardı: "Gösterişçi" eğitim kadınların doğal eksikliklerini kışkırtıyor, evdeki uyumu yok ediyor ve görevlerinin altını kazıyordu. Bu eleştirinin dile getirilişinde merkezî olan, Helen (ulusal) / Yabancı (Batılı) ayrımını cinsiyet özellikleriyle vurgulayan Helen ulus söyleminin kullanımıydı. "Helen kadın" ulusal geleneğin bedeni haline getirildi, yabancı biçimler ve gösterişçi eğitim "kadına" yasaklandı. Bu ayrım üzerinden bakıldığında "kadın sapkınlığı" "yabancı etkiler" ile oluşan bir şeydi. Ev alanının yıkılması, ki bu durumun ulusal çağrışımları da vardı, özellikle kadınların yabancı biçimleri benimseyip taklit etmesine sebep oluyordu. Bu tasvir, şehir ve şehrin dinamikleriyle ilgili belirsizliklerin getirdiği cinsiyetçi biçimlerle yüklüydü. Bir açıdan şehir bu gibi pratiklerin öne çıkabileceği tek uygun alan olarak vurgulanıyordu; şehir Batı etkisine açık olduğundan bozulmaya sebep oluyor, geleneğin ve onun orijinalliğinin değişmesine izin veriyordu. Başka bir açıdan, bu tasvir Helen ulus söyleminin Batı kültürel etkisiyle arasındaki gerginliği gözler önüne seriyordu. Batı kültüründe Antik Yunanistan'ın temel konumunun kabulü ve Avrupa

---

164 "Paradoksa ekpedeftika sistimata" [Eğitim sisteminin çıkmazları], *Neologos*, 30 Eylül 1886. "

kurumlarının benimsenmesi yoluyla ilerleyen Batı ile ilişki, toplumsal hayat ve aile için bir tehdit olarak algılanan Batı etkisi ile uyumsuzluk içerisindeydi. Gösterişçi eğitim, yabancı (yani Batılı) biçimlerin taklidi olarak görülen bilgilere ve yeteneklere yönelmesi sebebiyle eleştirinin merkezindeydi. "Yabancı hayranlığı" *Amaltia*'ya göre "Yunancada kıskançlıkla yabancı fikirlerin, kelimelerin ve adetlerin derinlemesine, ancak komik ve gereksiz taklidine denir [...] Asil güzellik sevgisi ile bayağı ve tiksindirici yabancı hayranlığı farklı şeylerdir. Birincisi bizim ceddimizin avantajıydı [...] yabancı hayranlığı hep eğitimsiz ya da barbar halkların kıyafet ve özelliğidir."[165]

"Orijinal" bir geleneğin korunması da, yabancı biçimlerin "taklidi" de kadın cinsiyle ilişkilendirildi. İki cins de "taklit" biçimleri benimsemiş olsalar da, evdeki sorumlulukların terkedilmesi ve geleneğin korunması gibi meselelerle ilişkisinde öne sürülen "kadındı". Taklitçi pratikler olarak görülen lüks, gösteriş ve diğer "gösterişçi kibirler" anneliğin ve "kadının" evdeki görevinin, genel olarak da ailenin altını kazıyordu. Burada biyolojik söylemin kabulleri tekrar öne çıkıyordu. Kadın "doğası" bu "bozulmanın" sorumlusu olarak görülüyor, "taklidin" dış etkilerine boyun eğiyordu. "Yabancı ahlâkın kopyalanması" ciddi sonuçları olan dayanılamaz bir pratik olarak gösteriliyordu. Verilen örnekler arasında kadınların lüksü en yaygın kullanılanıydı. Önceki bölümde bu olguyu inceleyerek kadın tüketiminin, kadın "doğasının" dengesizliği ve bunun toplumsal düzen ve aile uyumu üzerindeki sonuçları hakkında güçlü bir mecaz olarak kullanıldığını savunmuştuk. Burada kadın doğasının içine düştüğü lüks tüketimin, yabancı-Avrupalı ahlâkın basit bir taklidi olarak görüldüğünü eklemeliyiz. Yabancı hayranlığı eleştirisi, her şeyin ötesinde "kadının" ailedeki görevini etkiliyordu.

Neologos'a göre kadınlar "yabancı ahlâkı ve bayağılığı taklit ediyorlar, modayı kopyalıyorlar [...] yabancı görüş ve duyuşlarla mutlu oluyorlar ve çocuklarının göz alıcı ve anlamsız eğitimini benimseyip takip ediyorlar ve yabancı öğretmenler kızlarıyla gereğinden fazla vakit geçiriyorlar" idi.[166]

Başka bir örnekte, *Evridiki* dergisi kadınlara şöyle sesleniyordu:

---

165 Ksenozilia" [Yabancı hayranlığı], *Amaltia*, 30 Temmuz 1867.

166 "O, ti anangi ortis pedagogias tu etnus", *Neologos* 20/2 Aralık 1871.

"Sözlerimiz Avrupa medeniyetini takip ettiklerini öne sürmekten çekinmeyeceğimiz, Paris Modası etrafında konuşlanmış, atalarından gelen eğitimlerini unutmuş kadınlarımız üzerine [...] bencilliğin ve genel yozlaşmanın tutkularına kapılarak aile bağlarının bir arada tutmasından tamamen kopuyoruz, Helen birliği sessizce itiraz ediyor, Yunan olmayan Avrupalı kadınları tutarsızca taklit ederek annelerimizin nasıl olduğunu hiç de düşünmüyoruz [...] dünc kadar Helenizm Hıristiyan eğitimi sayesinde hayatta kalmıştı."[167]

Bu alıntılar "taklide" ve Avrupa'nın "kopyalanmasına" yaptıkları vurgular açısından önemlidirler. Batı ile ilişkinin tasvirlerindeki karmaşıklık açısından haksız olsalar da, yabancı olarak görülen şeyler karşısındaki birikmiş şüpheyi ve kadın pratiklerinin aile ve ulus gibi istikrarlı bağları zayıflattığı inancını yansıtıyorlardı. Mesele karmaşıktır: Osmanlı İmparatorluğu şehirlerinin yaşadığı hızlı değişimler döneminde, Avrupa ahlâkının "taklidi" kentli katmanların toplumsal kimliklerinin oluşumundaki etmenlerden birisiydi. Taklidin reddedilmesi sadece düzenleyici bir karaktere sahip değildi, yani bu retorik şema, sadece değiştirmeye ve kontrol etmeye çalıştığı kentli katmanların yerleşik pratiklerine yönelik değildi. Aynı zamanda, istikrarlı bir şekilde işleyecek olan ulusal referans noktaları arayışına da katkıda bulunuyordu. "Kopyalamayı" "köken" ile karşılaştıran taklidin kınanışı sonuncunun tam olarak ne olduğu hakkında yeni bir tartışma alanı yarattı. "Kadının" geleneğin koruyucusu olarak konumu bu bağıntıda gerekli bir koşul oldu. Kadının zikredilmesi, kadınları takip ettikleri var sayılan "yabancı" her şey için itham etti. Kadının görevi sadece haklarını belirlemekle kalmıyordu –ki taklit bunun altını oyuyordu, aynı zamanda kadınları "ulusal" konumlarına da yerleştiriyordu.

Avrupa aşk romanlarının kınanışı aynı derecede anlamlı bir örnektir. Kadınlar, özellikle de gençler, benzer bir suçlamayla nadiren karşılaşan erkeklerin aksine Avrupa romanlarındaki ve dergilerindeki romantik hikâyeleri okumalarıyla yabancı kültürün tüketicileri olarak görüldüler. Bu okumalar sıklıkla onları okuyan kadınların ahlâkî bozulması için sorumlu tutuldular. *Amaltia* gazetesi Atina'da dramatik şekilde sonlanan

---

167 *Evridiki*, 22 Ocak 1871, 117.

bir aşk haberine atıf yaparak "Romanlar gerçekte var olanın tersi bir dünya sunuyorlar ve genç erkek ve kızların aşk tutkularını ateşleyerek topluma engel oluyorlar" diyordu.[168] Bir genç kızın genç bir akranına duyduğu ve toplumsal çevresi tarafından anında kınanan romantik aşk, yabancı romanların okunmasının uyarıcı etkisi yaptığı canlı bir hayal gücünün ürünü olarak görüldü. Ancak mesele bundan ibaret değildi. Yabancı romanların okunması geleneksel ahlâka karşı bir duyarsızlık ifadesi –hatta daha kötüsü yüzeysel bir Avrupa kültürü için onun hor görülmesi– olarak görülüyordu. Bu seçimin bir bedeli vardı: genç kızları görevlerinden uzaklaştırıyor ve onları hayatın geçrekleriyle yüzleşemeyecek "yaratık-hayaletlere" dönüştürüyordu. Bu okumalar ruhlarını zehirliyordu, çünkü yabancı bir kültürün yani Avrupa kültürünün ürünleriydi ve çoğunlukla tek gerçek dayanak olan ulusal geleneklere yabancıydılar. Bu yolla bu pratik, kentli kadınların taşıyıcıları olduğu düşünülen yüzeysel bir Avrupalılaşmanın sonuçları hakkında güçlü bir mecaz haline geldiler. Bu mecaz seviyesinde Kalyopi Kehaya "hayatı ruhsal bir sakinlikle seyreden taşralı kızların gülünç saflıkları" ile "yabancı hayranı davranışlarla çevrili, romanlar, hayalperest düşünceler, dünya hakkında yalan hayaller ve duygusal hastalıklar altında eğitilmiş [...] yalnızca bunlar çalışmış ve bu hayalleri nasıl gerçekleştireceğini düşünmüş" kentli genç kızı karşılaştırıyordu. Bu kıza "yabancı olan ne varsa değerli ve gelenekten gelen ne varsa barbarca ve medeniyet dışı görünüyor."[169]

Yukarıdaki örneklerden hareketle, lüks söyleminin, bireyselliğin oluşmasındaki tereddütleri, kişinin özgür iradesi ile kendisinin ve atalarının hareketlerinin sonucu olarak yarattığı düşünülen mülkiyetin istikrarsızlığıyla dile getirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla yerel üretimin saklayamayacağı bir tartışmaya atıf yapıyordu.[170] *Evridiki* dergisi Zafiraki Efendi'nin "Zenobya" isimli romanından parçalar yayınladı. Bu roman hiç de şans eseri olmayan bir şekilde lüks ve kız çocuklarının ahlâkî eğiti-

---

168 *Amaltia*, 3 Kasım 1867.

169 Kehaya, *Enkolpion pedagogikon*, 15.

170 Yunan Krallığı'nda roman okunması genel olarak pek çok kişi tarafından kamusal alanın ihlali olarak görüldüğünden şikâyetler daha sert olmuşa benziyor. Bkz. Varika, *İ ekseqersi tonkirion*, 151-160; Furnaraki, "Peri morfoseos 'hriston miteron'", 91-92..

mini konu edinîyordu. Dergi böyle okumaların "bizim toplumumuzdaki romanları" içererek Helen kadınlarını yabancı romanlara dayanmaktan kurtarabileceğini savunuyordu.[171]

Ancak okur-yazarlığın yüce bir değer olarak kabul edildiği bir dönemde yabancı dildeki romanların okunması ihtimali neden bir sorun teşkil ediyordu ki? Rum okullarının kendileri yabancı dil eğitimini, özellikle de romanların çoğunun yazıldığı Fransızca eğitimini kurumsallaştırmamışlar mıydı? Rum gazetelerinin sürekli Fransızcadan romantik ve toplumsal yayınları çevirdikleri doğru değil miydi? Neden kızların dil yetenekleri hakkındaki hoşnutsuzluk yabancı romanlar okumak üzerinden ifade ediliyordu ki? Bu hoşnutsuzluğun her şeyden önce kızlarını yabancı dil eğitiminin sistematik olduğu misyoner okullarına gönderen kentli ailelere karşı direkt bir eleştiri olduğunu iddia edebiliriz. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu okullar ve Ortodoks toplumunun okulları arasındaki rekabet sürekli bir sürtüşme kaynağıydı.[172] Başka bir durumu da düşünmemiz gerekir: Yabancı roman mecazî olarak kız çocuklarının ulusal eğitimden kopmasını temsil etmek için kullanıldı. Okuma kişisel bir mesele, kişinin kendisiyle içsel bir ilişkisiydi. Bu romanlar kız çocuklarının zihinlerine iddia edildiği gibi "hayaller", "düşünceler" vb. yüklemekten başka hiçbir şey yapmamış olsalar da, Helen öğretmenin kurtarıcı varlığı

---

171 *Evridiki*, 19 Aralık 1870, 56.

172 Batılı misyonerlerin eğitim aktiviteleri için bkz. Selim Deringil, *The well-protected domains: Ideology and the legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Tauris, Londra 1999, 112-134; Konstantina Kiskira, "Protestantes ierapostoli stin kat'imas Anatoli, 1819-1914: İ drasi tis American Board" [Doğumuzda Protestan Misyonerler, 1819-1914: American Board aktiviteleri], *Deltio Kentru Mikrasiatikon Spudon* 12 (1997-98), 97-118; Kiskira, "Evangelizing the Orient; New England womanhood in the Ottoman Empire, 1830-1930", *Archivum Ottomanicum* 16 (1998), 279-294; Gerasimos Augustinos, *The Greeks of Asia Minor. Confession, community and ethnicity in the nineteenth century*, The Kent State University Press, 1992, 114-122; Paulina Nasiutzik, "İ pedia sti Smirni ton 19o eona: Ta sholia ton amerikanon ierapostolon" [19. yüzyılda İzmir'de eğitim: Amerikan misyonerlerinin eleştirileri], *O ekso ellinismos: Konstantinupoli ke Smirni, 1800-1922*, Eteria Spıdon Neoelliniku Politismu ke Genikis Pedias, Atina 2000, 323-341.

tarafından engellenmemiş, hayaller dünyasına düşmüş, bencilliği ve romantizmi teşvik eden ve gerçek dünyadan ve gereklerinden uzaklaştıran bir karakterin oluşumundan sorumluydular. Bu açıdan bu romanların okunması gördüğümüz üzere kadın bireyselliğinin aile üyelerine yardım ile sınırlandırılmış kısıtlı bir anlayışına dayanan annelik rolü ve kadının göreviyle uyumsuzdu.

Ulusal söylemin "Helen kadının" evdeki görevleri üzerinde gösterişçi eğitimin sonuçlarına yaptığı vurgu, bu dönemde aile hayatında görülen değişimlerle ilişkili endişelerin üzerini örtüyordu. "Gösterişçi" eğitim eleştirisi, bu değişimler hakkında konuşabilmek ve muhtemelen onları kınamak için denenmiş ve kabul edilmiş bir retorik şeması sunuyordu. Bir kez daha, bu eleştiri Rum-Ortodoks ailelerini cinsiyet ilişkilerinde tehlikede görünen geleneksel bir "dengeye", erkek gücüyle tanımlanan bir geleneğe çağırıyordu. Bu eleştiri sıklıkla abartılı bir retorik üzerine yerleştiriliyor ve belli pratikleri toplumsal kriz belirtileriyle karıştırıyordu. Örneğin, 19. yüzyılda pek çok ailenin evlilik stratejileri kızlarının müstakbel eşleriyle tanışmasını (ve hatta arkadaşlık etmesini) kabul etmeye başlamıştı. Gençlerin toplumsal ilişkisi yeni toplumsallaşma biçimleri tarafından da kolaylaştırılmıştı. Danslar, suareler, yürüyüşler genellikle kızların aileleri tarafından desteklenen evlilik öncesi tanışmalara izin veriyordu. Evlilikler genç erkeklerin genç kızlarla tanışmasına imkân tanıyan "görünüm" mekânları olarak özel önem kazandı.[173] Tabii ki, tanışmanın başarısı genellikle kızların görünüşüne ve ailenin toplumsal konumunu belli eden iyi bir eğitimin faydalarının gösterilmesine bağlıydı.

Dahası, aynı dönemde gençlerin duygusal yakınlıkları evliliğin ön şartı olarak görülmeye başlandı. Hanelerin erkek liderinin seçimi yaptığı eski dönemlerin aksine 19. yüzyıl kritik bir değişim dönemiydi. Çeyiz ve ebeveynin kabulü gereklilikleri öncelikli olmaya devam etse de, gençler evlilikten önce tanışması özel bir konuma sahip olmaya başladı. Bu de-

173 Bu dönemden itibaren kentli ailelerin evlilikleri, ailelerin güçlerini ve sosyal tanınmışlıklarını sergiledikleri dünyevî olaylar haline geldiler. Şu anlatım karakteristiktir: "Düğünün yapıldığı salon parlak ve eşsiz bir görüntüye sahipti. Bir yanda gizemli süslerle birleşen kutsal ayinin ciddi ve saygıdeğer havası, diğer yanda elbiselerin, ışıkların ve düğüne katılan hanımların zarif ve lüks kostümleri hayranlık uyandırdı", *Amaltia*, 4 Mart 1866.

ğişim önemsiz değildir, çünkü evlilik örneklerinde duyguların aracılığını anlamamıza imkân tanıyor. Bu pratikler evlilik stratejileri alanında kabul görmüş olabilir, ancak onları kızların onuruna tehdit olarak ve dolayısıyla toplumsal bir skandal olarak gören toplumsal çevrenin eleştirilerinin temeli olmaya devam ettiler.

Bu gibi eleştiriler zaman zaman kilise ve politik liderler arasında seslendirildi. 1866 Mayıs'ında İzmir metropoliti kilise bölgelerine gönderdiği yazıda ebeveynleri nişanlanmadan önce kızlarını genç erkeklerle tanışmaya teşvik etmemeleri konusunda uyarıyordu. Özellikle:

> "Genç erkeği genç kadınla tanıştırmak adına, müstakbel kocaları nişandan önce evlerinde kabul etmeye son vermeliler, tecrübe bunun engellenmesi gereken sonuçlar doğurduğunu gösteriyor. [...] Bu fenalık durmamakla kalmadı, ihmalkârlık ya da iki cinsin engelsiz yakınlaşmaları sebebiyle artmaya devam etti; bu yüzden Hıristiyan aileler içerisinde her gün tartışmalar meydana geliyor, bu da siyasi ve dinî otoriteler için kaygıya sebep oluyor [...], siyasi [yetkililerin] ve dinî otoritenin aldığı, âşıkların ileride evlenme sözleri ve ümitleri karşılığında kızların serbestçe damat adaylarına teslim edilmemesi yönündeki katı kararı tekrar etmeyi görevimiz addederiz. Dolayısıyla, bir rahip huzurunda yapılmış nişan olmadığı sürece bu yöndeki her türlü istek reddedilmelidir [...]. Kilise ailelerin güvenliği ve onurları adına [...] onlara kızlarının sözlülerini, bir rahip tarafından yapılacak nişandan önce evlerine kabul etmemelerini tavsiye ediyor. Aksi halde sözlünün kızlarını kandırması ya da onlara zarar vermesi durumunda rezil olacaklardır."[174]

Bu yazının tam olarak ne sonuç doğurduğunu bilmiyoruz. Ancak kiliselere gönderilmiş olduğu gerçeği, rahiplerin direkt gözetiminden uzak ve onların konumunun altını oyan bu gibi pratiklerin doğurduğu endişeyi gösteriyor. Başka bir açıdan kentli hanelerin, evlilik stratejilerinin de değiştiği ve "gösterişçi eğitimin" yayılmasının da aralarında bulunduğu bir yüksek toplumsal hareketlilik ve yeni toplumsallaşma biçimleri döneminde kızları hakkında benzer kaygıları taşıdıklarını söyleyebiliriz. Bu durum, bu eğitimin böyle stratejilerin gerçekleştirilebilmesine ne kadar hizmet edebileceği konusunda tepkilere sebep oldu. Örneğin, Sapfo Le-

174 *Amaltia*, 17 Haziran 1866.

ontias İzmir Merkez Kız Okulu'nun mezunlarına yaptığı konuşmasında kadınların kişisel tamamlanması ile toplumsal kabulleri arasındaki ilişkiye değinip, bunu "iç değer ve güzelliklerin" geliştirilmesine bağladı.[175] Leontias'ın söylediğine göre bunlar kadını toplumsal olarak saygın konuma getiren şeylerdi ve iyi bir evlilik yapma ihtimalini yükseltiyorlardı. Var olanla görünen arasındaki farklılığı kullanan Leontias, iç değerleri doğrudan gösteriş ve lüks giyimle karşılaştırıyor ve zarif ancak değer sahibi olmayan bir kadın yerine "zarif bir [erkek] ruh, tevazuu ve ahlâkî güzelliği değerlendirmek ister" diyordu.[176]

Leontias muhtemelen aklından evlilik ihtimalleri alanında görülen değişimleri geçiriyordu ve evlilik ihtimallerinin getirdiği yeni durumu savunuyordu. Kullandığı kadın modellerini (ahlâkî değerlerini öne çıkarmadığı için fiziksel görünüşüne dayanan kadın, gösterişli kıyafetler giymeyerek değerlerini gösteren erdemli kadın) kadınların zihinsel ya da maddi yeteneklerini sergileyebildikleri ve kadın ve erkeklerin birbirlerini tanıdıkları bir alana yerleştirdi. Evlilikten önce tanışmanın evlilik dayatmasını olabildiğince hafifleten bir şey olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla evlilik ihtimalinin duygusal bir başlangıç noktası olduğunu kabul ediyor ve bunu "gösteriş" ve kadının dış görünüşünden ayırıp "kadın erdeminin" sağlam bir evlilik için en uygun yetenek olarak geliştirilmesine kaydırmaya çalışıyordu.

Duygular, dış görünüşün oluşturabileceği "yanılsamalar" ile ilişkilerinde evliliğe istikrar getirebileceği ölçüde önem kazanıyorlardı. N. Makriodopuluos'un "Aşkı Yok Etmeli" başlıklı makalesine karşı yazan Kornilya Prevezyotu "eğer evlilik bir seçim meselesi değilse, bütün bu ahlâkî ve toplumsal ciddiyetten arındırılması ve çok onurlu bir bağ olmak yerine en basit ilişki olması gerekirdi" diyordu.[177]

Makriodopulos genç kızların "aristokrat tavır" eksikliği gibi pek çok farklı bahaneyle evliliğin önüne engeller koyduklarını ve aşk adına baba otoritesini yerle bir ettiklerini savunuyordu. Kızların seçim hakkını savunan Prevezyotu, erkeklerin zengin kadın avını ve kadınların erkeklerden

175 "Logos peri timis" [Onur üzerine sözler], *Evridiki*, 28 Şubat 1871

176 "Logos peri timis" [Onur üzerine sözler], *Evridiki*, 5 Mart 1871.

177 Apantisis is to Katargitito o Eros" [Aşkı yok etmeliye cevap], *İ Vosporis*, 20 Ocak 1904, 301.

bekledikleri nezaket ve zarafetin düşük olması gerekmediğini savunarak genç erkeklerin bahanelerini eleştiriyordu. Bilgi, nezaket, zekâ ve eğitim, evliliği karakterize etmesi gereken düzgün duygusal bir ilişki için vazgeçilmez ön şartlardı. Zenginlik değil, bu değerler kızların seçimini belirlemeliydi, "ruh güzelliği" "kaba ve cahil zenginliğe" tercih edilmeliydi. Gençler arasında bu değerleri paylaşan bir aşk meydana gelmesi evliliğin mutluluğuyla sonuçlanıyordu. Preveziotu'nun dediğine göre aşk, ömrü kısa bir his değildi, insanla beraber olgunlaşıyordu ve ancak eğer evlilik bundan uzaklaşırsa toplum ahlâkî çöküşe geçerdi. "Bırakalım gençler genç olsunlar [...]. Aşkı evlilik için en önemli şart kabul eden genç kadınları azarlamayın. Tersine, onları daha iyi bir eğitim ve karakter aşılayarak aşklarının eğilimi hakkında yönlendirmeliyiz, yani evlenecekleri kişiden istemeleri gereken önemli değerleri göstermeliyiz."[178]

Ancak "gösterişçi eğitim" değişik sebeplerden eleştiri sebebi olabiliyordu. Leontias ve Preveziotu örneklerinde, bu eğitim erdemin yükseltilmesiyle ya da kızların evlilik ihtimallerinde evliliğin başarısının temeli olan hisleriyle karşı karşıya konuluyordu. İkisi de kendilerine has yollarla, kadınların en nihayetinde evlilikteki seçimleri yoluyla kendilerine yardım etme imkânına sahip olduklarını göstermeye çalıştılar. Ancak başka bir açıdan, "gösterişçi" eğitim kadınlara uygun teknik "damat avı" olarak düşünülürken bu ihtimal kabul edilmiyordu.

Örneğin, Yoannis Logotetis zengin ailelerin kızlarının "gösterişçi" eğitimini aile alanının yıkılmasıyla ilişkilendiriyordu. Bu kızlar, onun savunduğuna göre, kız okullarını bitiriyorlar, ancak anne olmanın gerekliliklerine sahip olamıyorlardı. Tersine "oyuncak bebek" gibi yetiştiriliyorlar ve öğretilen her şey sadece gösterişe yarıyordu. Her şeyi aynen oyuncak bebekler gibi mekanik bir şekilde öğreniyorlar ve tek "hoş eğlence eşyaları ve değerli salon süslemeleri" olmak oluyordu.[179] Oyuncak bebeğin özellikleri amaç olarak hep "damat avı" edinilerek klavsen, çizim ve dil öğrenimiyle geliştiriliyordu. Benim görüşüme göre bu sadece dönemin kadın eğitimine yönelik bir eleştiri değil, aynı zamanda kadınların erdemlerini ya da iç güzelliklerini yüceltme ve evliliğin başarısına

---

178 *Aşe*, 315.

179 "İ gini" [Kadın], *Tahidromos*, 4 Ağustos 1898, 6 Ağustos 1898.

katkıda bulunma imkânlarının da reddiydi. Logotetis bu durumu "evlilik krizi" olarak tanımladığı durumla direkt olarak bağlıyordu:

> "Eğer birisi bu hastalığı kabul etmiyorsa, gözlerini çevirsin ve belirtilerini görsün. Evlilik ne kadar aşağı bir seviyeye düştü. Evlilikler daha az ve aşırı zor bir hal alırken, boşanmalar günbegün artıyor ve toplumda skandallara yol açıyor. Kim bu şekilde yetiştirilmiş, dünyadan keyif almak için bir sürü özelliğe sahip ama değerli bir eş ve iyi bir anne olmak için hiçbir şeyi olmayan bir genç kadınla evlenmek ister ki..."[180]

Logotetis için bu durum aile ilişkilerindeki babanın gücünün altını oyan ve aile bağlarını gevşeten daha yaygın değişimlerin belirtisiydi. Hem hissedilen hem de yaşanılan bu sorunun ve belirsiz bir geleceğin karşısında mevcut durumu kendi gençliğindeki evlilik ahlâkıyla karşılaştırıyordu. Savunduğuna göre damat aramak için yola çıkan modern ebeveynin aksine, kendi zamanında damatlar gelinin ebeveyninden evliliğe izin vermelerini istiyorlardı: "Dünya ne kadar kısa zamanda değişiyor ve bu yalancı kültür pisliği babalarımızın temiz ahlâkını ne kadar hızlı kirletiyor."

Toplumsal bozulmayı temsil eden "evlilik krizi" yaygın bir ilgi görüyor gibiydi. Benzer eleştiriler Patrikhane'nin direkt müdahalesini isteyerek *Nea Efimerida*'da yayınlandığında çok zaman geçmemişti. İstanbul Rum Patrikhanesi'nin Başpiskopos Vekili İstanbul bölgesindeki Ortodoksların evlenme ve boşanma verilerini yayınlayıp aradaki farkı vurguladı.[181] Ortalama olarak 1887-1897 döneminde yıllık 765,2 evlilik ve 13,5 boşanma vardı. Bu sayılar inananların boşanma talepleri izin verilenlerden çok daha fazla olsa bile Patrikhane'nin iddiasını desteklemiyordu. Bu istatistiklerin pek çok kişiyi evliliğin içinde bulunduğu kriz hakkın-

---

180 *Tahidromos*, 11 Ağustos 1898

181 Net olarak: 1887'de Ruhsal Mahkeme 639 evlilik 7 boşanma kaydetti. Bu sayılar 1888'de 623 ve 6; 1889'da 693 ve 17; 1890'da 475 ve 10; 1891'de 771 ve 14; 1892'de 692 ve 17; 1893'te 699 ve 16; 1894'te 769 ve 17; 1895'te 780 ve 7; 1896'da 737 ve 10; 1897'de 774 ve 14 olarak değişti. 1898 senesinin ilk beş ayında 334 evlilik ve 2 boşanma vardı. Bkz. *Tahidromos*, 27 Mayıs 1898. Yine de Ruhsal Mahkeme'nin sonunda izin verdiklerinden daha fazla boşanma talebi aldığı not edilmelidir.

da konuşmaktan alıkoymaması, evlilik ihtimalleri gibi önemli alanlarda aile kontrolünde görülen değişimler döneminde "gösterişçi" eğitimin mecazî kullanımını anlamamıza izin veriyor.

Evlilik krizinin retorik biçimi, ebeveynlerin çocuklarının, özellikle de kızlarının, evlilik seçimleri üzerindeki güçlerini ilgilendiren bir dizi belirsizliği ifade etti. Bu gelişim, ailede babanın gücünü eksilttiği ölçüde, evlilik krizinin sorumlusu olarak kolayca görülebilir ve "kadının" üzerine atılabilirdi.

Benim görüşüme göre, evlilik seçenekleri seviyesindeki endişeler ve belirsizliklerin kamusal ve kişisel alandaki toplumsal ilişkilerin değişimini yansıttığı konusunda şüphe yoktur. Bu değişimler kesinlikle kadın aktivitesinin çeşitleriyle ilişkiliydi, ancak bazı durumlarda kadınlarla sınırlı değildi. Sorun bu aktivitenin ne gibi sebeplerle toplumsal krizle ilişkilendirildiğiydi. Osmanlı toplumu ve onun bir parçası olan Rum-Ortodoks topluluklarının uzun süren bir kriz yaşadığını iddia etsek bile bu yanlış olur, çünkü bu krize kadın aktivitesinin sebep olduğu düşünülüyordu. Bu karmaşık meselenin anlaşılması, cinsiyet mecazlarının derinliğinin, kentsel bölgede kamusal ve kişisel alandaki toplumsal değişimin açıklanmasına izin veren mevcut bir şema olarak anlaşılmasını gerektiriyor. Bir istikrar sembolü olarak "kadın" toplumsal değişimin sonuçlarının yansıtıldığı belli bir konuma yerleştirildi ve belli pratiklerle ilişkilendirildi. "Kadın" tipi ve varsayılan ev ideali cinsiyet farklılıklarının etraftaki tecrübeyi kadın aktivitesinin temsil ettiği toplumsal tehdidin bir belirtisi olarak sistematik biçimde kullandı. Cinsiyet rollerinin söylemsel kurulumu kadınlar için kadın aktivitesiyle sürekli çatışma içerisinde olan bir kavramsal model oluşturdu. Burada kadın aktivitesinin gerçekliğe uymayan belirsiz bir temsiliyle karşı karşıya değiliz. Kadın "sapkınlığı" hakkındaki söylem bu modelin bir parçasıydı ve onu daha güçlü yapan vazgeçilmez ötekiliği oluşturuyordu.

"Asya Toplumu ve Doğulu Harem": Osmanlı Müslüman Toplumunda Cinsiyet ve Kimlik

Osmanlı Devleti'nin Ortodoks toplulukları imparatorluğun diğer topluluklarından duvarlarla ayrılmış değillerdi. Kentli Ortodoks katmanların toplumsal kimliğinin oluşumunu düzenleyen söylemsel pratik-

ler başka topluluklar arasındaki ilişkilerde kenarda kalmadılar. Cinsiyet ilişkilerinin mecazî kullanımı Ortodoks Hıristiyanların diğer dinî topluluklarla ilişkilerine de yansıdı. "Kadının" Rum Ortodoks topluluğundaki konumu imparatorluğun Müslümanlarından farklılık noktası olarak yansıtıldı. Evlilik seremonilerinden kadının evdeki zamanını kullanımına kadar özel alan, Hıristiyan/Müslüman ya da Rum/Türk ayrımını tasvir etmek için kullanıldı. Kadının Müslüman toplumundaki konumunun tasviri sadece merak sonucu değil, aynı zamanda ulusal (Helen) benliğin tasviri için bir yöntemdi. Kadınlar ulusal toplumun ve kültürün bir aynası olarak görüldüler ve ayrılık noktası oluşturdular. Ancak Müslüman kadınların tasvirinin hepsi, Helen ulusal söyleminin içinde üretilmemişti. Doğu kadınlarını Doğu'nun "durağan" ve "değişmez" karakterini göstermek için kullanan Batı oryantalizminin aracılığı başından itibaren mevcuttu. Doğu'nun Batılı seyyahlar, şairler, bilim adamları, askerler vd. tarafından tasvirleri son yıllarda büyük ilgi çekti ve bu konudaki mevcut literatür yeterince geniş. Edward Said'in oryantalizm hakkındaki klasik analizinden sonra, bu tasvirler tarihçilerin birer bilgi kaynağı olarak kullanabilecekleri egzotik ve bütüncül açıklamalar olarak görülmeyi kestiler, tersine, giderek daha fazla, Afrika'dan Asya'ya kadar Doğu'nun geniş bir kısmının Avrupa Güçlerinin müdahale nesnesi ve emperyalist mücadele bölgesi haline geldiği bir dönemde, söylemsel bir "Doğunun" oluşumunun temeli olarak ele alınıyorlar. Bu durumun bir sonucu olarak Doğu tasvirleri, daha gelişmiş olan Avrupa merkezci tarih yazımı tecrübesiyle ilişkisinde, Doğu'nun eksikliklerinin altını çizerek bir hâkimiyet alanı oluşturuyordu. Bu tartışmalar dolayısıyla Doğu'nun "efemine" olarak tasviri, Avrupa'da kadınların erkekler tarafından korunması ihtiyacını vurgulayan "doğal" aşağılıklarını tanımlayan dille temellendirildiği için özel bir öneme sahipti. Joanna de Groot ve Meyda Yeğenoğlu'nun da belirttiği gibi, kadının aşağılığı mecazı ve erkek cinsel istekleri Batı söyleminde Doğu'nun "kadınlaştırılması" ve Batı'nın Doğu üzerindeki baskınlığı için olmazsa olmazdı.[182] Batı Oryantalizmi formları sıklıkla Os-

182 Joanna de Groot, "'Sex' and 'race': The construction of language and image in the nineteenth century", Hall (der.), *Cultures of Empire*, 37-60; Meyda Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*, Cambridge University Press, 1998. Doğulu kadının düzenli ve evrensel bir

manlı İmparatorluğu bağlamına aktarılıyor, "kadın meselesini" Müslüman ve gayrimüslim toplulukların ilişkilerinin tasvirinde anahtar mesele haline getiriyordu. Müslümanlar bu tezin sadece gözlemcileri değillerdi, bu tartışmayı Batı ile olan ilişkileri ve İmparatorlukta 19. yüzyılda görülen modernleşme süreci hakkında konuşmak için kullanıyorlardı.

1867'de anonim bir Doğulu tarafından yayınlanan bir el ilanında, kadın cinsinin eğitimi bir ülkenin medenî dünyaya kabulü için temel kriterlerden birisi olarak gösteriliyordu. Bu kriterle değerlendirildiğinde Türkiye medenî olarak değerlendirilemezdi, çünkü Müslüman kadınlar hiçbir eğitim almadıklarından annelik görevlerini yerine getirmekten tamamen aciz gibi görünüyorlardı.[183] Kuran, kadınları sadece eşlerinin cinsel isteklerini yerine getirme görevini veriyor, annelik görevlerinden uzak tutuyordu. Osmanlı kadınları, yine ilana göre, çocuk yetiştirmekten kaçınmak için güzelliklerini ve cazibelerini korumakla ilgileniyorlar, bitkiler ve ilaçlar kullanarak bedenlerini kısırlaştırıyorlardı. Hiçbir eğitim almıyorlar, ev ekonomisinden bile bihaber kalıyorlardı. Bu durum, anonim yazarımıza göre, Müslüman Osmanlıların modernleşmekteki apaçık yetersizliklerini açıklıyordu. İmparatorluğun Müslüman kadınları, Asyalı geleneklerin ve barbarlığın taşıyıcılarıydılar ve eğitimsiz olduklarından ilerlemeye düşmanlık, nefret ve bağnazlıkla yaklaşıyorlar, eşlerinin Avrupa kültürünü benimsememesi için her şeyi yapıyorlardı, yani Avrupaî değişimin tam tersini temsil ediyorlardı. Kadınların aşağılığı kadın hare-

---

araştırma nesnesi olarak inşasının, oryantalizmin bir bilgi tasarrufu tarafından harekete geçirilen biçimlerine olduğu kadar, Doğu'yu kayıtsızlıkla bir yayılma ve hâkimiyet alanı olarak gören biçimlerine de katkı sağladığını not etmeliyiz. Malika Mehdid bu iki yaklaşımı Nerval ve Flaubert üzerinden örneklendirerek tartışıyor ve iki örnekte de Doğu'nun kadınlarının tamamen ev ya da harem içerisinde kapatılmalarına bağımlı pasif ve hareketsiz varlıklar olarak sunulduklarının altını çiziyor. (Malika Mehdid, "A Western invention of Arab womanhood: The 'oriental' female", Haleh Afshar (der.), *Women in the Middle East: Perceptions, realities, and struggles for liberation*, MacMillan Press, Londra 1993, 18-57. Aynı konu hakkında bkz. Irvin Cemil Schick, "The women of Turkey as sexual personae: Images from Western literature", Zehra F. Arat (der.), *Deconstructing Images of "The Turkish Woman"*, St Martin Press, New York 1997, 83-100.

183 Anatolitu, *Anatoli ke Disis* [Doğu ve Batı], Atina 1867, 34-40.

ketlerini sınırlandırıyor ve aile mutluluğuna da, ulusal kültüre de imkân tanımıyordu. Eğer kadınlar eğitime ulaşamazlarsa, annelik görevlerini yerine getiremez, çocuklarını düzgün şekilde yetiştiremez, onlara kültürün ve eğitimin temellerini öğretemezlerdi: "Hiç kimse Osmanlı'da bir kadının, çocuk yetiştirmek dışında rasyonel bir varlık olarak yaşadığını görmemiş ve işitmemiştir [...]. Al yanaklı hanım Avrupalılaşmış eşine, eğer doğuştan vahşiyse, onu biraz daha nazik yapabilmek için, ya da müsrifse, çocuklarına karşı babalık görevlerini gösterebilmek için ne söyleyebilir ki [...]? Bu bahtsız kadın, gerçek bir hapishanenin içerisinde kullanıldığından, ne görmüş, ne duymuş, ne öğrenmiş, ne de anlamıştır". Bu abartıların, yazarın Girit İsyanı gibi bir kriz döneminde Helen hislerini güçlendirmeyi hedeflemesiyle açıklanması muhtemeldir, ancak yine de Müslüman toplumunun, kadınların tarihsel konumu dolayısıyla modernleşme ihtimali bulunmadığı şeklinde tasvir edilmesini gösterdiğinden dolayı önemlidir. Eğer Helen annelerin konumu ulusal gelişim için gerekli olan bir istikrar kaynağıysa, Müslüman kadın doğası itibariyle Avrupa kültürünü takip edemeyecek bir toplumun durağanlığını temsil ediyordu.

Aynı meseleyi inceleyen Skarlatos Vizantios ise, Müslüman kadınların tek görevlerinin eşlerinin hoşuna gitmek olduğunu, anne olmanın ikinci sırada geldiğini savunuyordu. Onların daha aşağı konumunu kabul eden Kur'an'ın emirlerini takip eden Müslüman kadınlar, "erkeğe" itaat etmek durumundaydılar. Evdeki yalıtılmış yaşamları onları meraklı, saf, maymun iştahlı, en ufak şey için çabucak heyecanlanmaya ya da kızmaya hazır varlıklara, büyük şehirlerde yaşamalarına rağmen "Amerikan yerlilerini" andıran alışkanlıklara sahip, "insan ırkının garipliklerinden birine" dönüştürüyordu. Eğitimsizliklerinin sonucu "vahşi doğanın" bütün eksikliklerine sahip, ancak "dünya tecrübesi ve toplumsal ihtiyaçların zorlaması[yla]" büyüdüklerinde düzelebilen çocukların yetiştirilmesine yarıyorlardı. Müslüman kadının evdeki konumu sadece kocalarının, babalarının ve erkek kardeşlerinin yanında örtülü olmamalarına izin veren tesettür kuralıyla temsil ediliyordu. Kıskanç, kendini beğenmiş ve aşırı korumacı Müslüman kadınlar (Müslüman) erdeminin gerektirdiği ölçüleri takip ettikleri sürece evde geniş özgürlüklere sahiptiler. Ancak aynı anda arka-

daş ve akrabalarla buluşmak için sıklıkla gidilen hamamlarda kendi toplumsallaşmalarını geliştirme imkânına da sahiptiler.[184]

İlk bakışta Vizantios'un yorumları anonim Doğulu ile pek çok noktayı paylaşıyor. Ancak aynı zamanda kendisini işin gerçek uzmanı yerine koyuyor ve iddialarının inanılırlığını artırmak için Avrupalı seyyahların önyargılarını kullanmasına rağmen, bu önyargıları paylaşmadığına inanıyordu. Böylece, Avrupalıların haremlerdeki yaşam hakkında fantezileriyle dalga geçiyor ve okuyucularını Batılıların Doğuluları anlamasındaki imkânsızlık konusunda uyarıyordu. Doğu'da bütün Doğuluların paylaştığı özel bir kültürün varlığını kabul ederek Batı'dan ve onun "yüzeysel" etkilerinden uzaklaşma ihtiyacını destekliyordu. Bu sebepten dolayı "Avrupalılaşmış" Hıristiyan erkekler ve kadınlar hakkında konuşurken aynı derecede sertti. Ancak Vizantios Batı'nın kültürel üstünlüğü meselesi hakkında açıkça konuşuyorsa da, Oryantalist filolojinin temel motiflerinden birisi olan Müslüman kadının Doğulu Müslüman toplumun değişmez karakterinin bir göstergesi olarak kullanımını paylaşıyordu. Kadınların özel konumuna yapılan vurgu, kapalı bir alandan başka bir kapalı alana geçişlerle sınırlı olan toplumsal varlıklarıyla direkt olarak bağlantılıydı.

Yorgos Adosidis döneminin İstanbul'undaki Müslüman kadınlar hakkında yazarken bu görüşlerden en azından bir kısmını paylaşıyor gibi görünüyor. Abdülhamit mutlakiyeti döneminde Georges Dorys mahlasıyla yazan Adosidis, Müslüman kadınları büyük çocuklar gibi sunuyor, eğitimden yoksun bütün kadınlar gibi olgunlaşmamış ve düşüncesiz olduklarını söylüyordu. Çocuklarına olan bağlılıkları da, ihanete uğramış hissettiklerinde gösterdikleri nefret de takdire şayandı. Meraklı ve lafını sakınmayan bu kadınlar, Batı'nın medenî kadınlarının gösterdiği incelik ve nezaketten yoksundular. Yüzlerindeki boyalar ve süründükleri kokular erkeklerini cezbedebilmek için kullanabildikleri tek araçlardı, zihinsel gelişimden yoksun oldukları için onlarla arkadaşça ve birbirlerini tamam-

---

184 Skarlatos Vizantios, *Konstantinupolis i Perigrafi topografiki, arheologiki ke istoriki tis peronimu taftis megalupolcos* [İstanbul: Bu büyük şehrin, boğazın iki yakasındaki mahallelerinin coğrafi, arkeolojik ve tarihi bir incelemesi], Atina 1869, c. 3, 343-345, 385-398.

layıcı bir ilişkiye giremiyorlardı. Adosidis bu durumun kadın eğitiminin yoksunluğundan kaynaklandığını söylüyor, ancak Müslüman "kadının" (*la femme Turque*) Avrupalı ve Doğulu Hıristiyan kadınlarla karşılaştırıldığında acınası bir geri kalmışlık durumunda olduğunu açıkça belirtiyordu.[185]

Ancak, bu genelleştirici atıfların yanında İstanbul'un Müslüman kadınlarının dünyası içten de ayrılmış gibi sunuluyordu. Adosidis sıklıkla aristokrat, orta sınıf ve halk tabakaları arasındaki toplumsal ayrışmadan bahsediyordu. Fakat özellikle Müslüman kadınların hareme kapatıldığı yargısından uzak bir resim çiziyordu. Evlerinde sıkışıp kalan taşralı Müslüman kadınlar hariç olmak üzere geriye kalanlar, mezarlıklarda ve hamamlarda değilseler sürekli birbirlerini ziyaret ederek hareket halindeydiler. Tabii ki bu ziyaretler bütün Müslüman kadınları aynı derecede ilgilendirmiyordu. Aristokrasinin kadınları ev dışında daha az dolaşıyorlardı ve karşılıklı ziyaretlere daha da az gidiyorlardı. Tersine, her gün evlerinde bizzat kendilerine ya da ailelerinden birisine yardım isteyen alt sınıflardan pek çok kadına ev sahibeliği yapıyorlardı. Neredeyse ayini andıran bir ortamda, birbirlerinin karşısında eğiliyorlar ve birbirlerine iltifat ediyorlar, ziyaretçilere, ev sahibesine istediklerini söylemeden önce içecek ve tatlı sunuluyordu.[186] Bu hareketler her zaman İstanbul'un sokaklarını dolduran kentli Müslüman kadınların (*dames bourgeoises*) hareketliliğinin devamlılığını sağlama hedefi güdüyordu. Böylece, başkalarının gözünden bakılınca Müslüman kadınlar tanışma fırsatı yaratmayacak şekilde sürekli gruplar halinde geçişler yapıyor gibi görünüyorlardı. Onların sadece haneyle sınırlı uğraşları –sonuçta günlük alışverişler sadece erkeklerin sorumluluğuydu–[187] onları ailelerinin ihtiyaçlarına ve kişisel zevklerine hizmet etme amacı güden sürekli bir hareket içinde ayırıyor ve sınırlandırıyordu.

Müslüman kadınların Osmanlı şehirlerinin sokaklarındaki doğal varlığı pek çok Avrupalı seyyahın ilgisinin odağındaydı. Gezi yazıları bu meseleden sık sık bahsediyordu ve benzer eleştiriler geçmişte görülme-

---

185 Georges Dorys, *La femme Turque*, Paris 1902, 62-63, 174-175.
186 *Age*, 160-163.
187 *Age*, 55.

miş değilse de, kadınların kamusal varlığı hakkında 1850'lerden itibaren giderek daha sıklıkla yazılıyordu.

Teofilos Gotie, İstanbul hakkındaki kitabının ayrı bir bölümünü kadınlara ayırıyor ve bu bölümde Müslüman kadınlar hakkında ayrıca konuşup tabii ki üst sınıf kadınlardan da bahsediyordu. Gotie okuyucularından, bildiği kadarıyla Batı'da erkek ve kadınların fantezilerini süsleyen hanımlar hakkında tehlikeli maceralar anlatamayacak olmaktan ötürü şakayla karışık özür diliyordu; dahası böyle maceraların uydurma ya da yanıltıcı hayaller olduklarını kati bir şekilde söylüyor ve Avrupalı bir seyyahın bir hanımı gerçekten tanımasının zor olduğunu ekliyordu: gelenek ve din bu durumu yasaklıyordu. Gerçek bir tanışmanın imkânsız olduğunu söylese de Gotie Müslüman kadınların sokaklarda sürekli refakatçi eşliğinde özgürce dolaştıklarını söylüyor ve bu durumun bahsedilen özgürlüğün görünüşten öteye gitmediğini gösterdiğini ekliyordu. Kadınların tesettür pratiğinin onları kısıtladığı "tektipliliğin" tersine, Gotie onlara refakat eden erkekleri etnik kıyafetleri üzerinden ayırt edebiliyor ve sınıflandırabiliyordu. Ancak Müslüman kadınların hareketi her zaman belli bir hedefe yönelikmiş gibi görünüyordu. Onların dünyaları sıkı bir cinsiyetçi karaktere sahip, eğlence için gidilen, erkeklerin varlığının söz konusu olmadığı ya da hadımları sayarsak çok az olduğu, hamamlar gibi belli alanlarla sınırlandırılmıştı. Toplumsal görünüşleri de ciddi bir incelemeye imkân vermeyen bir göz yanılması yaratacak şekilde cereyan ediyordu. Yazmalar ve ferace kadınların yüzünü saklıyor ve ancak talih –rüzgârın garip bir esişi ya da hanımın kendi dikkatsizliği– seyyaha Doğulu güzelliğin keşfi için küçük bir fırsat sunuyordu. Ancak Batılıların inandığı gibi kadınlar hareme kapatılmamışlardı. Harem alanı sadece ve sadece onlara aitti, ancak onları sınırlandırmıyordu, çünkü şehir içinde istedikleri gibi dolaşabiliyorlardı.

Gotie'nin yorumları Avrupa oryantalizmindeki ortak bir kanıyı taşıyordu: Doğu'nun şehveti harem ve çağrışımlarıyla, yani çok eşlilik ile vücut buluyordu. Bu pratiğin düşük uygulanışı (1886'da İstanbul'da evli erkeklerin %2,61'inin birden fazla eşe sahip olduğu düşünülüyor[188]).

---

188 Alan Duben / Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, family and fertility, 1880-1940*, Cambridge University Press, 1991, 148-149

Müslüman erkeklerin cinsel özgürlükleri hakkındaki Batı fantezilerini engellemiyor, aynı dönemde Batı'da geniş bir literatürün ateşleyicisi oluyordu.[189] Ancak Müslüman kadınların özgür hareket etme imkânları hakkındaki yorumun kendine has bir önemi vardı. Avrupalıların eşleri hakkındaki şaşkınlığı önyargılı Batılı gözün Müslüman bir toplumu kendisi için koyduğu kurallardan farklı bir şekilde görmeyi reddetmesini gösteriyordu. Gotie'nin şaşkınlığının başka Avrupalılar tarafından da gösterilmesi şans eseri değildir. Örneğin, Edmondo de Amicis, Müslüman kadınların toplumsal görünümünden aynı derecede etkilenmiş görünüyordu:

> "İstanbul'a ilk defa gelen ve kadınların köleliği hakkında pek çok şey duymuş olan kişiler için her yerden kadınların her Avrupa şehrinde olduğu gibi her saatte dolaştıklarını görmek büyük bir şaşkınlık yaratıyor. Sanki bütün hapsedilmiş kuşlar o gün serbest bırakılmış, sanki latif Müslüman cinsi için yeni bir özgürlük dönemi başlamış gibi. Yabancı, beyaz bir peçe ile yüzlerini kapatanların maskeli mi, rahibe mi, deli mi olduğunu merak ediyor; sanki hiç kimseye ait değillermiş gibi onlara hiçbir erkek eşlik etmiyor, sadece kız çocukları, dullar ya da evliliklerinde kötü şansa yakalanmış o büyük grubun bir parçası gibi görünüyorlar."[190]

Seyahat literatürüne ve özellikle bu literatürün öne çıkardığı meselelere yapılan vurgu, İmparatorluğun Müslüman toplumunda kadın meselesi etrafındaki önemli tartışmaların gözden kaçırılmasına sebep oluyordu. Harem, kadınların kapatılması, çok eşlilik vs. sadece Avrupalı seyyahların ilgisini çekmiyordu, İmparatorluğun Müslüman tebaasını da ilgilendiriyordu. Ancak bu ilginin temeli tamamen farklıydı. Avrupalı seyyahlar harem ve çok eşliliği Doğulu toplumları karakterize eden değişmezliğin zamanın ötesinde bir biçimi olarak "duygusal" açıdan ele alıyorlardı. Özellikle kadının yüzünü ve bedenini kapatan kıyafeti Müslüman Doğu'nun değişmez özelliğinin elle tutulur bir örneği olarak görülüyordu. Hem Avrupalı hem de yerli Hıristiyan gezginlerin gözden kaçırdıkları şey Müslümanların kadın kıyafetini değişmez görmek bir yana, onu bir değişim belirtisi olarak ele almaları ve kadın giyim ku-

---

189 "The women of Turkey as sexual personae".

190 Edmond de Amicis, *Constantinople*, Londra 1887, 206.

rallarından sapma olarak karşı çıkmaları ve kendi toplumlarının kriziyle ilişkilendirdikleri büyük çaplı değişimlerin belirtisi olarak görmeleriydi.

"Ne günlere kaldık? Kadınlar açık saçık dolaşıyorlar! Bu millete felaket getirecekler. Kadınların Hıristiyanlar gibi yüzlerini açtıklarını duyuyoruz!" Yolda yürürken peçesini kaldıran bir kadını gören bir hoca kadınları böyle azarlıyordu.[191] Bu tepki yeni bir şey miydi? Açıkçası hayır. Yüzünü açarak sokakta dolaşacak bir Müslüman kadının yaratacağı tepki geçmişte de aynı olurdu. Tesettür pratiği sadece Kur'an tarafından ortaya konulmakla kalmıyordu, İmparatorlukta devletin özel ilgi gösterdiği meselelerden biriydi de aynı zamanda. 16. yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti, birçok yetkiliye kadınların giyimine dikkat etmelerini ve özellikle de peçenin yapıldığı kumaş ve kalınlığına bakmalarını emretmişti.[192] Sultan II. Mahmut'un Müslüman kadınlara günçş batımından sonra sokaklarda dolaşmayı yasakladığı emrinin üzerinden de çok zaman geçmemişti.[193]

Burada ilgi çeken kadın yüzünün açılmasının millî bir felaketle ilişkilendirilmesidir. Bu durum Müslüman kamusal söylemin desteklediği, Osmanlı toplumunda görülen değişimleri "kadının" konumu ve aile yapısıyla tanımlayan bir iddia ile alâkalı olan yaygın kullanımı bulunan bir mecazdı. Bunun gereksiz olmadığını savunacağız. Kadınların yüzünün kapatılması, Doğu'nun "kendine haslığının" belirsiz bir sembolü olduğu ölçüde ciddi politik bir içerik kazanıyordu.

Batı sömürgeci yönetimi altında bu pratiklerin kontrolü hem Müslüman toplumların modernleşmesiyle hem de Batı yönetimine direnişle alâkalıydı. Sömürgeci politikalar çerçevesinde "kadının" konumunun yükseltilmesi medenîleşmenin bir önkoşulu olarak görülüyordu. Britanya'nın Mısır yöneticisi Lord Cromer'ın savunduğu üzere, kadınların durumu "Mısır'ın Avrupa medeniyetiyle ilişkilendirilmesi gereken karakter ve anlayış seviyesine ulaşabilmesinin önünde ciddi bir engel oluşturuyor"du.[194] İlginç olan bu görüşlerin sömürgeleştirilmiş toplumların üyeleri tarafından da benimsenmesi, Avrupa medeniyetine girişin

---

191 Elizabeth Frierson, "Unimagined communities, state, press and gender in the Hamidian era", yayınlanmamış doktora tezi, Princeton University, 1996, 261.

192 Seri, "Ville Ottomane", 77-80.

193 Vizantios, *Konstantinupolis*, 390.

194 Mitchell, *Colonising Egypt*'te alıntılanmış, 113.

ülkelerinin içinde bulunduğunu düşündükleri geri kalmışlık halinin düzeltilmesine bağlanmasıydı. Örneğin 1899'da yayınlanan kitabı *Tahrir al mara'a* ("Kadınların Özgürleştirilmesi") Mısır'da büyük tepkiye sebep olan Kasım Amin, kadın bedeninin örtülmesinin, eğer ülke ilerleme yoluna girmek istiyorsa kaldırılması gereken ciddi bir gelenek olduğunu savunuyordu. Amin, Mısır'ın geri kalmışlık durumunda olduğuna inanıyor, ancak bunun sorumluluğunun İslâm olduğu görüşüne katılmıyordu. Tersine, ülkesinin uzun yıllar geri kalmasının sebebinin İslâm'ın prensiplerinden uzaklaşılması olduğunu savunuyordu. Ancak, İslâmî reform akımının savunduğu bu prensiplere "dönüş" seçeneği ile Avrupa kültürünün "geri kalmışlık" durumundan çıkış olarak kabul edilmesi arasında ikincisini savunuyordu.[195] Bu bakımdan kadınların yüzlerinin kapatılmasını, Mısır'ın gideceği yönü etkileyen en önemli meselelerden birisi olarak görüyordu çünkü kadınların ev alanına kapatılmasını temsil ediyor ve Amin'e göre modernleşmenin önünde bir engel olarak duruyordu.[196] Amin kız çocuklarına ilkokul eğitimi verilmesi gibi başka reformlar da öneriyorsa da, Mısır'da en çok ve en sert tepkiyle karşılanan kadınların yüzlerini kapatmaları ile ilgili görüşleriydi. Leila Ahmed'in savunduğu üzere, Amin'in duruşu Doğu kadınları hakkındaki Batılı anlatının içselleştirilmesiydi ve Batılı okullarda eğitilen kentli bir geçmişe sahip eğitimli bir çevreye sesleniyordu. Ahmed'e göre Batılı sömürgeci söylem ile Britanya feminizminin karışımı, peçe tarafından simgelenen kadınların kapatılması meselesinde, Doğu toplumlarının hepsini aynı kefeye koyuyor ve Batı'nın kültürel üstünlüğünü vurguluyordu.[197] Yüzün kapatılması gibi kültürel bir pratiğin aşağılık kıstasına dönüştürülmesi ve bundan

---

195 *Age*, 112-114.

196 Amin, *The liberation of Women*, 35-61. Ayrıca bkz. Beth Baron, "The making of the Egyptian nation", Blom / Hagemann / Hall (der.), *Gendered Nations*, 148-151; Lisa Pollard, *Nurturing the nation: The family politics of modernizing, colonizing, and liberating Egypt, 1805-1923*, University of California Press, 2005, 152-161.

197 Leila Ahmed, *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*, Yale University Press, 1992, 144-168. Türkiye Cumhuriyeti ve Fransız Cezayiri'ndeki durum hakkında benzer bir tartışma için bkz. Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies*, 121.

ilerlemenin ancak geleneğin bırakılmasından geçeceğinin çıkarılması, sömürgeci kontrol altındaki Batı anlatısını tersine çevirerek benimseyen Müslüman toplumlarında ciddi bir direnişe sebep oldu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda –Mısır istisna olmak üzere– doğrudan bir sömürgeci kontrol yoktu, ancak bu Avrupa kültürel etkilerinin artmasına engel olmadı. İmparatorluğun Batı ile ilişkilerinin tasviri, en azından bir noktada, cinsiyetçi çağrışımlarla düzenlendi. Tanzimat döneminde görülen "kadın meselesi", "kadının" konumunun yükseltilmesi gerektiğine inanan üst bürokrasinin bir kısmının modernleşmeci hedeflerini temsil ediyordu. Edmondo de Amicis piyano alarak, Fransızca öğretmenleri işe alarak, evin tasarımını değiştirerek ve eşinin arkadaşlarıyla rahatça konuşarak eşlerini Batılı eğilimleri takip etmeleri için teşvik eden "önyargısız Genç Türkler" diye bir kategoriden bahsediyordu.[198] Adosidis de piyano çalan, Fransızca öğrenen, Avrupalı ve Hıristiyanlarla içli dışlı oldukları Pera'ya giden üst sınıftan modern Müslümanlardan bahsediyor, ancak onları içi boş ve sadece görünürde Avrupalılaşmakla suçluyordu. Kendi zamanında, İstanbul'un Müslüman basınında dil konusunda yetenekli, yazarlık aktiviteleri yapan bir genç Müslüman kadın grubu olduğunu kabul ediyor, ancak bunun artışını iyi Müslüman ailelerin işe aldığı Avrupalı eğitimcilerin etkisine bağlıyordu. Başka bir deyişle, "20. yüzyılın kadınları" sadece belli bir toplumsal gruptan gelmekle, yani istisna olmakla kalmıyor, aynı zamanda Müslüman toplumdaki etkileri tartışmalı oluyordu.[199] Yine de, kadınların Avrupa pratiklerini kabul edip etmemelerine göre ayrılmaları Müslüman kadınlar hakkında sıklıkla kullanılan genellemeleri artırsa da daha karmaşık bir ortamı gözler önüne serdi. Benzer bir durum Mısır'da da oluşmuş gibi görünüyor; orada kadınların sınırlı hareketlilikleri Britanya sömürgeciliğine karşı değişik politik program ve duruşlarla ilişkilendirildi.[200]

Ancak, Osmanlı Devleti'nde "Batılılaşan" kadınlara yapılan vurgu, özelikle de İstanbul gibi şehirlerde, Avrupa'ya doğru kayışı reddeden

---

198 De Amicis, *Constantinople*, 228-229.

199 Dorys, *La femme Turque*, 82-87.

200 Beth Baron, "Mothers, morality, and nationalism in pre-1919 Egypt", Rashid Khalidi / Lisa Anderson / Muhammad Muslih / Reeva S. Simon (der.), *The origins of Arab nationalism*, Columbia University Press, 1991, 271-288.

ve "geleneği" savunan pek çok Müslümanın direnişiyle karşılaştı; bu kişiler aileyi, görücü usûlü gibi evlilik pratiklerini direniş noktaları olarak öne çıkardılar. Dolayısıyla kadın meselesinin Müslüman toplumda ciddi gerginlikler yarattığı görülüyor. Osmanlı toplumunun modernleşmesinin Müslüman nüfusun büyük bir kesimini, özellikle de serbest ticaretin sonucu olarak üretim ve hizmet sektörlerindeki lonca kurallarının zayıflamasıyla tehdit edilen katmanları yabancılaştırdığı savunulur.[201] Bu ikilik Genç Osmanlılar gibi muhalif grupların geliştirdiği Batı karşıtı politik platformun kabul edildiği ölçüde toplumsal bir taban oluşturdu. Genç Osmanlıların Tanzimat'a ve reformları yöneten Osmanlı bürokrasisine yönelttikleri eleştiri İslâmî reforma ve Batı değerlerinin çoğunun erken İslâm'da var olduğu inanışına dayanıyordu. Dolayısıyla Osmanlı toplumu modernleşmek için örnek olarak erken İslâm'ı almalıydı. İslâm'ın politik krizi "adil" düzen[202] ile, yani Batılı modernleşmenin tehdit ettiği "toplumsal bütünlüğün" korunması ile ilişkilendirildi. Bu durum Müslüman halk tabakalarında destekçi buldu ve böylece bir kitle oluştu. Ancak aynı grup kadınların kapatılması, çok eşlilik gibi Müslüman toplumun bazı özelliklerine aynı derecede eleştirel yaklaşıyordu. Genç bir Müslüman yazar nesli Müslüman toplumun aile yapısının, İslâmî evliliğin ve İslâm'ın kadınlara verdiği konumun pek çok yanını eleştiren edebi eserler yazdılar.[203] Namık Kemal gazetesini kadınların eğitimindeki reformları tartışmak ve içinde yaşadıkları cehalet halini kınamak için kullandı. Ne olursa olsun, bu eleştiri ılımlı İslâmî reform seviyesinde kaldı ve Avrupa tecrübesindeki standartları önermeyi hedef edinmedi. Kadınların durumu reformların yüzeyselliğini ve Osmanlı toplumundaki olumsuz sonuçlarını yermek için mecazî olarak kullanılıyordu. Ancak bu iddialar

---

201 Şerif Mardin, "Super-westernization in urban life in the Ottoman Empire in the last quarter of the nineteenth century", Peter Benedict / Erol Tümertekin / Fatma Mansur (der.), *Turkey, Geographic and Social Perspectives*, Leiden 1974, 403-442; Deniz Kandiyoti, "End of Empire. Islam, nationalism and women in Turkey", Kandiyoti (der.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, 1991, 24-26.

202 Bu konu hakkında bkz. Şerif Mardin, "The just and the unjust", *Daedalus* 120 (1991), 113-128

203 Mardin, "Super-westernization"; Kandiyoti, "End of Empire", 25-26.

Genç Osmanlıların halk katmanlarıyla ilişkisini istikrarsızlaştırdı, çünkü halk tabakaları için kadınların geleneksel konumu Müslüman kültürel bütünlüğünün yapıtaşlarından birisiydi. Böylece, Genç Osmanlıların politik platformu, Batılılaşma karşıtı eleştirinin kadınların Müslüman toplumdaki yerinin eleştirisiyle beraber olabileceğini gösterirken aynı zamanda politik gücünü zayıflatmış oldu.[204]

Başka bir açıdan, Osmanlı Devleti aynı dönemde kadınları ilgilendiren bir dizi düzenleme yaptı, ancak ciddi yenilikler getirmedi. Arazi Kanunnamesi (1858) ailenin kadınlarının miras haklarını tanıdı. Tıp Mektebi (1842) ebelerin eğitimi için seminerler düzenlemeye başladı, kız çocukları için ikinci seviye eğitim 1868'de kurumsallaştı ve kız çocukları için eğitime kitlesel erişim istekleri oluştu. Ancak bu isteğin yerine gelmesi uzun yıllar sürecekti.[205] Ancak bu girişimler sınırlı ve çelişkiliydi. Örneğin 1875'te başlayan Medenî Hukuk'un (Mecelle) yenilenmesi ticarî hukukun yazılmasına dayanıyordu, ancak mecelleyi yazan komite, 1888'de halen Müslüman din adamları tarafından kontrol edilen aile hukuku konusunda reform önerilerinde bulunamadan dağıtıldı.

Pek çok din adamının aile hukukunda reforma gidilmesi görüşüne karşı oldukları hissedilebiliyordu.[206] Devlet bu konuda ciddi bir belirsizlik gösteriyordu, ancak kadınların dolaşımının kontrol edilmesinin kendi kontrolünde olduğunu söylemeye devam etti. Hamit mutlakıyeti önceki dönemde atılan belirsiz adımlar bir yana, kadınların kamusal dolaşımını kontrol etmeye çalıştı ve başarısız oldu. Örneğin 1881'de, İstanbul'un Müslüman kadınlarının kamusal alanda görünümünü, Kapalıçarşı'da ve buradaki dükkânlarda alışverişini yasaklayan bir emir çıkarıldı. Zaptiyenin peçenin kalınlığını kontrol etmesine ve büyük kadın gruplarını dağıtmasına izin verildi.[207] Bu emir zaten değişmekte olan bir durumun devlet tarafından kontrol edilmesi niyetini gösteriyordu, ama devlet bu kontro-

---

204 Kandiyoti, *age*.

205 Müslümanların ikinci kademe eğitimi hakkında bkz. Benjamin Carr Fortna, "Education for the Empire: Ottoman state secondary schools during the reign of Sultan Abdulhamid II (1876-1909)", yayınlanmamış doktora tezi, The University of Chicago, 1997.

206 "Mecelle", *Encyclopedia Islamica* (2. Baskı).

207 Şeni, "Ville Ottomane et représentation du corps féminin", 66.

lü elde etmeyi, aynen 20. yüzyılın başında üst sınıf Müslüman ailelerin yabancı eğitmenleri işe almasını engellemeye çalıştığı emirde olduğu gibi başaramamıştır.[208]

19. yüzyılın ortasından itibaren Müslümanları etkileyen reformların sınırlı olduğunu ve genelde direkt olmaktan çok dolaylı olduğunu savunabiliriz. Bu açıdan, Tanzimat'a getirilen eleştiri, özellikle de "geleneğin" savunucuları tarafından yapılanı abartılı görünüyor. Ancak kadın meselesinin önemi, edindiği sembolik anlam içerisindeydi. Bu mesele Müslüman toplumunu, Müslüman Osmanlı toplumunun politik ve kültürel seçimleriyle alâkalı olarak böldü ve "alafranga" ile "alaturka" ahlâk arasında bir kültürel ikilik oluşturdu.[209] Bu ikilik sadece "gerçek" boyutlarıyla, yani bir tarafı ya da diğerini takip eden Müslüman sayısıyla anlam kazanmıyordu. Her nasılsa hem "yeni ahlâk" hem de "geleneksel değerler" sayıca fazla olan toplumsal grupları ilgilendiriyordu. Geleneksel değerler savunulsa bile halk katmanlarından ya da dışından insanlar bir eşten fazlasıyla evlenmekte epey zorlanırlardı, çünkü onlara bakamazlardı, zaten tüketim dünyasıyla ilişkileri de düşük gelirleriyle kısıtlanmıştı. Dahası halk katmanlarından kadınlar "kaygısız" bir yaşam tecrübesini çok nadir yaşıyorlardı, sıkı bir şekilde ve sıklıkla evlerinin dışında çalışmaları gerekiyordu. Tersine, bu ikilik İmparatorluğun kendisi, karakteri ve yönelimi hakkındaki bir söylemin önemli bir ürünüydü. Bu ikilik kamusal diyaloğa yayıldı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamasının açıkça belli olduğu bir dönemde milliyetçilik ve Büyük Güçler rekabetine karşı başarılı bir şekilde durabilmek için yapılan tartışma ve iddiaların çıkış noktası oldu. Etkilenen alanlar arasında, geleneksel Osmanlı düzeninde reformcu eleştirilerin temeli ve alaturka savunucularının alafrangaya karşı dayandıkları nokta olan aile ve düzeni vardı. Bu çatışma çok eşliliğin, görücü usûlü evliliğin, babanın egemenliğinin, kadının ve ailenin genç üyelerinin baskı altında tutulmasının 19. yüzyılın son on yılında ve 20. yüzyılın ilk yirmi yılında açıkça ve ciddi biçimde sorgulandığı bir dönemde meydana geldi. "Kadın meselesi" bu alanda daha kolay anlaşılabilir: ailedeki değişimlerle ilişkili bir tartışma oluşturuyordu, kadınların bizzat

---

208 Dorys, *La femme Turque*, 82.

209 Duben / Behar, *Istanbul Households*, 206-210.

kendileriyle ilişkiliydi ve bu açıdan özel bir yoğunluk ve akışkanlık kazanmıştı.[210]

Alan Duben ve Cem Behar, İstanbul'un Müslüman ailelerinde görülen, hukuken tanınmasa da var olan çerçeveyi değiştiren tedrici değişimleri araştırdılar. 19. yüzyılın ortasından itibaren Avrupa aile modelinin, yani tek eşli çekirdek ailenin benimsenmesi eğilimini incelediler. Bu model en başta üst bürokrasi çevrelerinde benimsenmiş ve oradan alt katmanlara yayılmaya başlamıştı. 20. yüzyılın başlarında çekirdek aile büyük kent merkezlerinde güçlenmiş, ataerkil –geniş– ailenin yerini almaya başlamıştı. Ancak bu değişimler istatistik ölçülerinden ziyade geniş bir kültürel değişimle ilişkili olarak anlaşılabilir. "Erkek" ve "kadın", çocuklar ve ebeveyn arasındaki ilişkilerdeki değişim, sonuç itibariyle yeni bir ev ideali, ev alanının düzenlenmesindeki değişimlere paralel olarak ilerledi. Avrupa tipi mobilyaların, örneğin yemek masasının ve sandalyelerin seçimi Müslüman ailenin eşyasının geleneksel düzenini değiştiriyordu; davranışlarda Avrupa biçimlerinin benimsenmesi aile üyelerine başka bir hizmet türünü dayattı. Bu yenilikler ailenin önceliklerinde temel bir değişimle ilişkiliydi: çocuklar ve eğitimleri artık ev hayatının merkezini oluşturuyordu.

Bu değişimler yeni bir görünüm oluşturdular ancak ailedeki cinsiyet rollerini ortadan kaldırmadılar. Duben ve Behar'ın da dediği gibi, erkek ve "kadın" farklı rollere sahip olmaya devam ettiler, birincisi için hane gelirinin sağlanması, ikincisi için ev görevlerinin yerine getirilmesi rollerinin gereği oldu. Ancak aile ideali kadınların görevlerinin özelleşmesini dayattı, aynı zamanda çocukların eğitimini kadınların görevi olarak ayırdı; kadın eğitimi gerekliydi, ancak sınırları belli değildi. Eğer "kadın" çocukların eğitiminin en önemli sorumlusuysa kendisinin de eğitilmesi gerekiyordu.[211] Ancak bu tam olarak ne demek oluyor? Okuma ve yazma, ancak hangi amaç için? Eğer "kadın" çocukların eğitiminden sorumluysa, o zaman rolü tamamen eve sınırlandırılamazdı. Belki de çocukların eğitimi ülkenin geleceğini ilgilendirmiyordu? Bu kadınların bağımsız işlerde çalışma haklarının tanınacağı ya da politika ile ilgilenebilecekleri anlamına mı geliyordu?

---

210 *Age*, 220.
211 *Age*, 220.

Benzer sorular 1870'lerden itibaren açıkça soruluyordu. Bir açıdan bu durum eğitimli kadın sayısının artmasını ilgilendiren bir dizi belirtinin sıklaşması ile ilgiliydi. 1891'de Fatma Aliye'nin *Nisvan-ı İslâm* kitabının yayınlanması pek çok tepkiyle karşılandı, ancak kadın kitlenin ilgisini çekmeyi başardı.[212] Kız çocukları için açılan devlet okullarının sayısı önceki on yıldan beri artıyordu: Özellikle İstanbul'da 1906 yılında 15 rüştiye çalışmaktaydı.[213] Ancak bu belirtilerin Müslüman toplumunun riskli bir değişim karşısında bulunduğunu iddia edecek kadar güçlü olmadığını iddia etmek mümkündür. Yeni aile ideali kentli Müslüman katmanların bir kısmıyla sınırlı kalmıştı, Müslümanların büyük bir kısmı bu durumdan habersiz ya da etkilenmemiş olarak kaldılar. Buna rağmen, eğitimli Müslüman kamuoyunun önemli bir kısmı bu değişimleri "aile krizi" ile ilişkilendirdi, bu durum Osmanlı (Müslüman) toplumunun ve Batı ile ilişkilerin krizi hakkında konuşmaya izin veren bir söylemin oluşmasını sağladı. Bu değişimlerin kriz olarak yorumlanması bu kimliğin Batı etkisi ile değiştirilmesine izin verdi. Doğru bir şekilde "krizin" kültürel bir kaymanın ve bunun politik ve ideolojik alanlardaki çağrışımlarının merkezini oluşturduğunun farkına varıldı.[214] Bu gerginlik farklı "ideallerin" yan yana konulmasıyla ilgiliydi: yaşlı erkeklere saygı ve itaat isteyen Müslüman ailenin geleneksel biçiminin karşısında yeni aile modeli, eleştirenlerinin gözünde bencilliği ve bireyselliği temsil ediyordu. Bundan dolayı, "kadının" konumu ailenin yapısına göre belirleniyordu: geleneğe uymak ya da yeni aile idealini benimsemek özel alanla sınırlı kalmayan daha geniş seçimleri gösteriyor ve İmparatorluğun geleceği üzerinde sonuçları oluyordu.

"Kadın meselesi" uzun bir süre boyunca önemli bir mesele olarak kaldı, 1870'lerde başlayan tartışma Abdülhamid dönemi boyunca devam etti. Ancak onu karakterize eden gerginlik, özellikle mutlakiyet ve onun koyduğu sınırlamalar dolayısıyla direkt politik şekil almadı. Jön

---

212 Bu kitabın yayınlanması Kasım Amin'in Müslüman dünyasında kadın hakları üzerine ilk çalışma olarak düşünülen *Tahrir al mara'a* (Kadınların özgürleştirilmesi) kitabından önceydi. Kandiyoti'ye göre, Fatma Aliye de benzer bir görüş geliştirmişti: Kandiyoti, "End of Empire", 26-27

213 Duben / Behar, *Istanbul Households*, 223.

214 *Age*, 223.

Türk hükümeti döneminde bu mesele politikleşti. İmparatorluk yönetiminin ulus devlete ve sömürgelere dönüşümüyle karakterize edilen bu çalkantılı dönem, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla sona erdi ve bu meselenin tekrar gündeme gelmesinin temelini oluşturdu. İkinci Meşrutiyet döneminin liberalliği ve buna bağlı olarak politik söylemin patlamasının "kadın meselesini" etkilememesi düşünülemezdi. Pek çok kişi bu dönemde görülen değişikliklerle Kemal Atatürk'ün Cumhuriyet'in ilk yıllarında kadınlarla ilgili getirdiği yenilikler arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu savunuyor. Bana göre bu iddia doğru değildir, zira Jön Türk döneminde kadının konumu hakkındaki gelişimler, diğer gelişimlerde olduğu gibi, tahmin edilemezdi ve Jön Türk liderliğinin açık kastına bağlanamazdı. Jön Türk döneminin ilk yıllarında en az on iki Müslüman kadın cemiyetinin ön plana çıktığı bilinmektedir.[215] Bunların çoğu hayırsever bir karaktere sahipti, ancak ilerde Kemal'in hareketini heyecanla savunacak olan meşhur feminist Halide Edip'in kadınların politik özgürleşmesi meselesini ele alan cemiyeti de bunlardan birisiydi.[216] Aynı anda hükümet, kadınların yüksek eğitimdeki konumunu yükselten bir dizi adım attı. Kadınlar 1914'te üniversitede eğitim hakkını kazandılar, 1918'de erkek ve kadınlar için farklı sınıflar kaldırıldı.[217]

Ancak hissedilir değişimlerin yapıldığı alan çalışma alanıydı. Müslüman kadınların çalışması geçmişte görülmemiş bir şey değildi tabii ki. Hane içi iş bölüşümünde Müslüman kadınlar evdeki başka işlerin yanında dikiş yapıyor, evin ihtiyaçlarını karşılıyor ve ürünleri pazara çıktığında evin gelirine katkıda bulunuyorlardı. Dahası, 19. yüzyılın ortasından itibaren genç Müslüman kadınlar yeni Osmanlı sanayiinde büyük sayılarda çalışmaya başladılar. Bursa'da, İstanbul'da, Selanik'te ve başka yerlerde

---

215 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918*, İstanbul 1998, c. 1, 503-509.

216 Halide Edip'in aktivitesi hakkında ilginç bir analiz için bkz. Hülya Adak, "Intersubjectivity: Halide Edip (1882-1964), or the 'Ottoman/Turkish Woman' as the subject of knowledge", yayınlanmamış doktora tezi, University of Chicago, 2001.

217 Zafer Toprak, "The family, feminism, and the state during the young Turk period, 1908-1918", *Première Rencontre Internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie Moderne*, Isis Press, İstanbul/Paris 1991, 441-452.

ipek, pamuk ve yün kumaşların üretimi, daha sonra tütün üretimi için işgücüne duyulan ihtiyaç bu kaynakla giderildi ve pek çok atölyede kadınlar çoğunluğu oluşturdular.[218] Tabii ki bu dinamik istikrarsızdı, genç kadınların çalıştırılması evlendikleri anda sona eriyordu. Ev dışında kadın çalışması 20. yüzyılın ikinci on yılında tekrar bir artış gösterdi. Belli açılardan bunun sebebi dönemin sıradışı şartlarıydı. 1912-1918 dönemi savaş ekonomisi çalışma alanında hissedilir bir ihtiyaç yarattı. Erkeklerin toplu halde savaşa alınmaları kadınların kitle halinde işe alınmasının önünü açtı, kadınlar işgücündeki boşlukları doldurmakla kalmayıp ailelerinin geri kalanının geçimini de sağlamak durumundaydılar. Savaşın kötü sonucu ve kayıp sayısının fazla olması pek çok dulu taşradan kente göç etmeye zorladı, kentlerde çalışabilecek kadın sayısını artırdı, devlet kent merkezlerine gelen bu kadar çok sayıda dul ve muhacirin ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda değildi. Savaş dönemi İstanbul'unda çalışan hayırsever cemiyetler, hayırseverlerin yardımlarıyla yaşamaya çalışan Müslümanların ve kocalarının askere alınması sebebiyle işçi pazarına çıkan kadınların çalışmasındaki artışını vurguluyordu. Özellikle perakende satış gibi alanlarda düşük maaşları sebebiyle kasiyer ya da satıcı olarak daha kolay çalıştırılabilen kadınların sayısında hissedilebilir bir artış gözlemlendi.[219] Fuhşun artma ihtimali karşısında, sonunda önlenemese de,[220] kadınların çalıştırılması tercih edilebilir görülüyordu.

Ancak bu gelişmeler tartışmanın merkezini değiştirmediler. Bahsedilen şeyler aileyle ilgili olmaya devam etti. İmparatorluktaki politik gerilimlerin arttığı bir dönemde, kadınların konumu bu tartışmanın temel parçalarından birisiydi. "İdeal" aile modeli İmparatorluğun kurtarılmasının temel sembollerinden birisi, problemlerinin kesin tedavisi olmaya

---

218 Donald Quataert, "Ottoman women, households, and textile manufacturing (1800-1914)", Nikki Keddie / Beth Baron (der.), *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History*, Yale University Press, 1991, 161-176.

219 Clarence Richard Johnson, *Constantinople to-day: or, The pathfinder survey of Constantinople, a study in oriental social life*, New York 1922, 183-188, 290-298.

220 *Age*, 355-367.

devam etti.[221] Jön Türk hükümetinin aileyi bir devlet müdahalesi alanına dönüştürdüğünü söylememiz gerekir. Aile Hukuku Kararnamesi (1917) dinî kurallardan ayrılışın başlangıç noktasıydı. Bu kararname imparatorluğun bütün dinî grupları için ortak olan kısımlara ve her grup için ayrı kısımlara sahipti. Amacı tek eşli evliliği güçlendirmek ve evliliği politik bir seremoniye çevirmekti. Kanun özellikle Müslümanlar için çok eşliliği yasaklamıyordu, ancak birinci eşin iznini şart koşuyor ve boşanmayı zorlaştırıyordu.[222] Dahası kanun evliliklerin ve doğumların artırılması için politikalar öngörüyordu. Jön Türk Üçlüsünden Enver Paşa Kadınların Çalıştırılması için Osmanlı İslâmî Cemiyeti'ni kurdu; bu kurumun aktiviteleri arasında kadın ve erkeklerin evlilik amacıyla tanışmalarının kolaylaştırılması da vardı. Cemiyet yeni çiftlere çeyiz ve ekonomik kolaylıklar sağlıyor ve her doğan çocuk için erkeğin ve kadının maaşının artırılmasını öngörüyordu.[223] Bu adımların başarısı sınırlı oldu –bunu değerlendirebilmek için yeterli veri yok– ancak yine de aile ve aileye verilen destek için devletin sorumluluğunda bir politikanın oluşturulması konusunda aydınlatıcıdır.

Jön Türk döneminde kadın meselesi rakip ideolojik platformlar tarafından dile getiriliyordu. İslâmcı gruplar "kadının" konumunu Osmanlı Müslüman kimliğinin temel taşı olarak görmeye devam ettiler. Pek çoğu için, çok eşlilik, görücü usûlü, kadınların yüzlerini ve bedenlerini örtmeleri Müslüman kimliğinin kendisini yansıtıyordu ve bunların savunulması Batı'dan gelen tehditler karşısında gerekliydi. Başka bir tarafta, Batılılaşmanın pek çok savunucusu İslâm'ı İmparatorluğun geri kalmışlığı için suçluyor ve kadınların konumu konusunda genel olarak dini sorumlu tutuyordu. Onların istedikleri dinî hukuku kaldıracak ve kadın haklarını düzeltecek yeni bir kanunun yürürlüğe sokulmasıydı.

İslâmcı-Batıcı ikileminin içine "kadına" merkezî bir konum atfeden Türk milliyetçiliği de girdi. Kültürü medeniyetten ayıran ve birinciyi "kadın" ile ikinciyi "erkek" ile eşleyen Jön Türk dönemindeki milliyetçi eğilimin en önemli figürü Ziya Gökalp, "kadının" konumunu yeni

---

221 Toprak, "The family", 451.

222 Kandiyoti, "End of Empire", 36.

223 Toprak, "The Family", 450.

"millî" bir aile modeline dayanacak yeni bir "millî" ahlâkın yükselişiyle ilişkilendiriyordu. Durkheim'ın öğrencisi, milliyetçi platformuna sosyoloji aşılayarak bilimsel statü kazandırmaya çalışıyordu. Gökalp, İslâm öncesi Türk toplumlarının "demokrat" ve "feminist" olduklarını, yani tek eşlilik içerisinde kadınların ve erkeklerin eşitliğini kabul ettiklerini iddia ederek İslâm'ı atlamaya çalışıyordu. Kendisinin de eklediği üzere "alelâde ailelerde de ev müştereken karı ile kocanın ikisine aitti. Çocuklar üzerindeki velâyet-i hassa, baba kadar anaya da aitti [...] Kadınlar emvâle tasarruf ettikleri gibi, dirliklere, zeametlere, haslara, malikânelere de mâlik olabilirlerdi. Eski kavimler arasında, hiçbir kavim Türkler kadar kadın rahtına hukuk vermemişler ve hürmet göstermemişlerdir."[224]

Bu eşitlik at binmeyi, silah kullanmayı ve kahramanca hareketlerde bulunmayı bilen kadınların savaş yetenekleriyle de aynı derecede alâkalıydı. Tek eşlilik de aynı çerçevedeydi, kadim Türkler başka ırklardan sadece cariye edinebiliyorlardı, ancak onları eşit seviyede eş olarak kabul edemiyorlardı.[225] Gökalp bu geleneğin, bu toplumların kadınların erkeklere itaat etmesini gerektiren kadın-erkek ayrımına sahip Müslüman-İran ve Hıristiyan-Bizans gibi başka medeniyetlerle ilişkiye geçmesiyle bozulduğunu savunuyordu. Dolayısıyla Türk milletini kurtaracak olan gerçek geleneğin korunması, farklı rollerin tanınmasından geçen iki cinsiyet arasındaki eşitliğin geri getirilmesinden geçiyordu. Cinsiyetçi ayrımın farkında olan Gökalp kadın görevini ev alanıyla ve daha kısıtlı olarak çocukların eğitimiyle sınırlıyordu. "Kadın" çocuklarının ulusal eğitimini sağladığı ölçüde ailenin merkezinde bulunuyordu. Milliyetçi bir model olarak vurguladığı kadın rolünün düzeltilmesi, Türk milletinin çekirdeği "yeni millî" ailenin oluşturulabilmesi için olmazsa olmazdı. Aileyi kullanması Gökalp'e hem İslâmcılardan hem de Batıcılardan ayrılarak milliyetçi bir politik platform geliştirme imkânı veriyordu. Açık bir İslâm karşıtı konum almadan, ki İslâm'ın Arap toplumlarında kadınların konumunu yükselterek medenîleştirici rol oynadığını kabul ediyordu, Türk toplumunun İslâm'ın getirdiği evlilik geleneklerinden uzaklaşması

---

224 Ziya Gökalp, *The Principles of Turkism*, Leiden 1968, 113.

225 *Age*, 111-113. Ayrıca bkz. K. E. Fleming, "Women as preservers of the past", Arat (der.), *Deconstructing images of the Turkish woman*, 127-13.

ihtiyacını vurguluyordu. Başka bir açıdan, onun yaklaşımı Batı'nın tamamen kabul edilmesi anlamına da gelmiyordu. Avrupa medeniyetinin kadınların konumunu yükseltebileceğini kabul etse de, Türk milletinin ahlâkî kaynaklarından birisi olması gerektiğine inanmıyordu. Türk milleti geleceğini kurmak için ihtiyaç duyduğu kültürü ve örnekleri kendi geçmişinde aramalıydı.

Bu örnekler "kadın meselesinin" İmparatorluğun son döneminde değişmekte olan Müslüman toplumunda kalıcı bir atıf alanı olduğunu gösteriyor. "Kadının" sembolik konumu Avrupa emperyalizmi ve sömürgeciliği döneminde Müslüman kimliğinin yeniden inşası ile ilgili tartışmalardaki gerginliği artırdı. Görülen sınırlı değişimler kadınların konumunu değiştirdi, eğitime ulaşım imkânı sağladı ve bazı sınırlamaları ve ayrımları kaldırdı. Ancak, kadınların politik ve toplumsal haklarında ani bir değişim olmadı, bunların değişmesi için Cumhuriyeti beklemeleri gerecekti. Bu durum kadınların kendi aktivitelerinin Müslüman toplumundaki sınırlı (neredeyse yok sayılabilir) etkisini gösteriyor. Jön Türk döneminden sonra kadınlar Türk milliyetçi platformu etrafında hareketlendilerse de, kadınların sahip olabildiği etki göz ardı edilebilirdi. Deniz Kandiyoti, Meyda Yeğenoğlu ve Yeşim Arat gibi tarihçiler Kemal Atatürk'ün kadınları Türkiye Cumhuriyeti'ndeki politik rakiplerine karşı mücadelesinde faydacı bir şekilde kullandığının üzerinde ısrarla duruyorlar. Kadınların kanunen eşitliğini kanunlaştıran yeni medenî kanun, çok eşliliğin ve görücülüğün kaldırılması, kadınlara eşit politik haklar verilmesi kadınların kendi mücadelelerinin sonucu değil, Kemal'in İslâm karşıtı laik politikalarının bir sonucuydu.[226]

---

226 Kandiyoti, "End of Empire", 37-46; Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies*, 131-136; Yeşim Arat, "The project of modernity and women in Turkey", Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba (der.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, University of Washington Press, 1998, 95-112.

DİZİN

Abdülhamid II 44, 53, 76, 175-76, 264, 275
Adam, Eftalya 227, 243
Adosidis, Yorgos 264-65, 270
Agriantoni, Hristina 187
Ahmed, Leila 269
Ahmet Cevdet Paşa 126
Aile Hukuku Kararnamesi (1917) 278
akıl hastaneleri 42, 47, 58, 76, 230, 234
alaturka 126, 273
alafranga 126, 273
alışveriş 87, 122, 128, 132, 178, 265, 272
Aliye, Fatma 275
alkolizm 70-71, 101
Almanya 68, 133
Altıncı Daire-i Belediye 53
alt sınıflar 6, 40, 50, 52, 56, 58, 63-4, 67, 71-2, 83, 85-6, 89-93, 96, 127, 158-9, 169, 174-5, 184-6, 198, 209, 229, 239, 265
Amaltia gazetesi 18, 56-9, 78-9, 90-1, 107, 130, 137, 139, 141, 145, 154, 166, 200-2, 205-6, 208, 217-8, 220-4, 206, 229, 235, 237, 243, 249, 251-3, 255
Amerika (ABD) 43, 87, 229, 236-7, 247, 263
Amin, Kasım 236, 269, 275
annelik 115, 174-5, 182, 193, 195-209, 216-227, 233-4, 236, 238, 241-2, 244-5, 248-9, 251-2, 255, 258-9, 262-3
Antik Yunanistan 88, 98, 104, 152, 191, 195, 201-2, 207, 217, 220, 223, 235, 250
Antimos VI (Patrik) 88
Arat, Yeşim 208
Arazi Kanunnamesi (1858) 272
Aristarhis, Stavrakis 163
Aristoklis, K. 195
aşk 245, 252-3, 257-8
Atanasiadis, Yoannis 217
Atatürk, Mustafa Kemal 177, 276, 280
Atina 154-5, 200, 204, 252
atölye 43, 76, 106-8, 116, 129, 185-7, 242
Avdela, Efi 202
Avrupa 1, 15-6, 21, 23, 26, 28, 41-4, 49, 52-3, 57, 64,

67-8, 71, 76, 84, 86-7, 99, 104, 108-9, 112, 121-134, 144-6, 150-1, 155, 159, 160, 167, 172, 175-8, 186-7, 191, 198, 204, 229-233, 241-2, 249-253, 261-271, 274-5, 280
Avrupaî giyim (kıyafet) 126-130, 175, 177
Aya Fotini, okul 184
ayaktakımı 79, 83, 86, 90, 92-3
Aya Lefter Mahallesi Kadınlar Cemiyeti 80
Ayos Yorgios 36
Aziz Augustinus 131

Bakteriyolojihane-i Osmani 44, 56
Balat 50, 62
Balkan Savaşları 18, 28, 177
Barker, Alfred 153
başıboşluk 96, 98-9, 111
Batı kültürü 144, 151, 177, 250
Behar, Cem 274
Bel soğukluğu 65-6
Belçika 125
Beyoğlu Kadınlar Fukaraperver Cemiyeti 81, 149, 185, 194, 203, 238
Beyrut 11, 124
Birinci Dünya Savaşı 18, 127, 186
Breckman, Warren 133
Bursa 186, 276
Bükreş 163
Büyük Britanya 6, 12, 40, 43, 83, 100, 117, 123-4, 127, 129, 132, 144, 193, 204, 237, 238, 241, 247, 268-270
Büyükada 108, 141, 166

Cammondo ailesi 153
Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane 61
Cibali 59
cinsiyet ayrımı 66, 74, 165, 171-2, 179, 180, 189-200, 203-4, 208, 211-7, 222, 225-6, 228-9, 234, 237, 246-7, 250, 260, 266, 270, 274, 279
cinsiyetçilik 6, 14, 66, 140, 143, 171, 175, 179, 180, 189, 190, 193, 198-200, 204, 211-2, 229, 241, 250, 266, 270, 279
cinsiyet ilişkileri 189-203, 209, 214, 228, 255, 261

Çakiris, Yoannis 64
Çakiroglous, M. 56, 58
çeyiz 122, 136-7, 155-6, 171, 249, 255, 278
çok eşlilik 266-7, 271, 273, 278-9, 280

Dallas, Dimitrios 95, 100, 103-4
dans 137, 140-1, 155, 166, 249, 255
Darülaceze 74-5, 110
Davidoff, Leonore 204, 244
De Amicis, Edmondo 267, 270
De Groot, Joanna 193, 261

dekolte 149, 166
deliler 47, 70-2, 230, 234
Delta, Pinelopi 207
Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi 67, 72, 88, 97, 163, 194, 210
dilencilik 27-8, 30-5, 38, 43, 51, 57, 60, 75, 86-7, 93, 104, 109-16, 150
Dorys, Georges 264
Drahoma 136
Duben, Alan 274
düşkün(ler) 83, 85, 89, 90, 105

Edirnekapı 36
Eftifron, P. 195, 197

eğitim (ulusal) 1, 14, 17, 42, 48, 71-2, 89, 90, 96, 103, 107-8, 114, 159, 161-5, 168, 170-1, 174-5, 181-5, 188, 195, 197, 200-2, 204-5, 209, 212-229, 233-4, 236-7, 246, 248-251, 254, 262-5, 270-1, 274, 276, 280
Ekklisiastiki Alitia (Kilise Gerçeği) 138
Emeksever Cemiyet 105
Ener, Mine 27
Enver Paşa 278
erkek-kadın 246-7
ev ideali 203-9, 213, 228, 239, 260, 274
evlilik 19, 66, 72, 96, 122, 136, 137, 155-6, 164, 187, 195, 204, 206, 209, 212, 220, 233, 241, 244, 248-9, 255-260, 258-9, 266-7, 271, 273, 277-9
Evridiki 166, 225, 251, 253

fahişelik (fuhuş) 6, 47, 66-8, 93, 159, 277
fakirlik, fakirler 1, 3, 6-7, 9-11, 22, 27-118, 120, 135, 142, 149, 156, 158-160, 171, 174, 185, 188, 238-240
feminist(ler) 247, 276, 278
Fener 59, 81, 113, 122
Fener Fukaraperver Kardeşliği 59
ferace 176, 266
Floras, T.H. 70
Folegandros (ada) 188
Fotiadis, Nikos 71-2, 96, 234
Foucault, Michel 24, 42, 146
Fransa 67-8, 112, 130, 132-3, 139, 144, 215
Fransızca 155, 218, 248-250, 254, 270
Fransız Devrimi 12, 211, 247
frengi 64-7
Frierson, Elizabeth 178

Galata 57
Gautier, Théophile 125
Gedeon, Manuel 35, 37, 88, 101, 127, 136
Genç Osmanlılar 271-2
Ginio, Eyal 35
Girit 1, 141, 263
Girit İsyanı 141, 263
göçmenler 28-31

Gökalp, Ziya 278-9
gösteriş 6, 122, 126, 135-7, 141-3, 145, 148-150, 154-5, 159, 164, 169, 171, 177, 226, 228-9, 248-9, 257
gösterişçi eğitim 155, 249-251, 255-8, 260
Grigorios VI (Patrik) 137

Habermas, Jürgen 15-6
Hacopulos, Yoannis 169, 173
Haliç 62
Halide Edip (Adıvar) 276
Hall, Stuart 6
Hariciye Nezareti 44
Hasköy 60-3
hastaneler 33, 37, 42, 44-5, 47-52, 56, 61, 64-6, 73-80, 82, 107, 188, 230, 234, 240-1
harem 217, 260, 262, 264-7
hayırsever cemiyetler 36, 45-9, 64-5, 73-93, 103-5, 108, 276
hayırseverlik 14, 32-7, 42, 45-9, 72-5, 78-93, 98, 103-5, 108, 114, 116, 161, 166, 171, 174-5, 181, 185-6, 188, 194, 227, 237-240, 243, 276
hayırsever söylem 37, 72-5, 83-93
Helen 3, 17-8, 20-1, 24, 30, 48-9, 164, 197, 199-201, 216, 221, 223-4, 227, 248, 250, 252, 254-5, 261, 263
Helen-Osmanlıcılık 17, 200
Helenizm 201, 216, 252
Hermafrodit 246-7
Heybeliada 141, 166, 185
Heybeliada Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti 185
Hindistan 121, 198
Hirsch Yahudi Hastanesi 74, 76
hizmetçi (kızlar) 181, 188, 208-9, 211, 239-241
Horn, David 42
Hrisantos, İzmir metropoliti 137, 154
Hristidis, Dimitrios 89, 163
Hıristiyanlık 3, 7, 17, 20, 37, 45, 47, 49, 62, 91, 95, 101, 103, 122, 126, 131-2, 135, 137-8, 144-5, 162, 182, 208, 216-7, 224, 227, 230, 235, 256, 261, 264, 267-8, 270, 279
Hurmuzis, Milityadis 114, 149-50, 155, 166, 168, 171
Hürrem Sultan imareti 34

İkinci Meşrutiyet Dönemi 276
İngilizce 249
intihar 68-70, 234
İrlanda 71
İsigonis, Antonios 221-2, 224
İskenderiye 28, 163
İslâm 31, 175-7, 269, 271, 278-80
İslâmî reform 271
İstanbul 3, 9, 11, 17, 27-35, 39, 45, 47-57, 59-61, 64-5, 74-5, 80, 89-91, 96, 101,

105, 107, 113-4, 121, 124-8, 130, 143-5, 151, 153-5, 160, 163, 166, 182-8, 205, 214, 230, 233, 240, 246, 259, 264-270, 272-7
İstanbul Rum Hastanesi 74
İzmir 9-11, 18, 28, 45, 47, 56-9, 73-4, 77-9, 82, 90-1, 101, 107, 124, 127, 129-31, 137-43, 154-5, 163, 166, 183-4, 200, 208, 210, 214-6, 221, 226, 246, 256-7
İzmir Aya Haralambos Rum Hastanesi 47, 64, 74, 77-9, 82
İzmir Homer Kız Okulu 184, 208
İzmir Yeni Grek Kulübü 210
İzmir Yetimhanesi 107

Jön Türkler 18, 76, 110-1, 177, 276, 278, 280
Jön Türk Devrimi 18, 76

Kadıköy Fukaraperver Kadınlar Cemiyeti 185
kadın cilvesi 168-9
kadın doğası 165, 169-70, 192, 196, 216, 228, 230, 243, 248, 251, 263
kadın eğitimi 170, 174, 183-4, 197, 200-5, 215-28, 236, 249-50, 258, 265, 274
Kadın Eğitimi için İstanbul Cemiyeti 183
kadın erdemi 213, 215, 223, 225, 227, 257
kadın giyimi 137, 166-7, 169, 173, 175-9, 267
kadın meselesi 176, 180-90, 197, 213-4, 222, 228, 233, 262, 267, 270-80
Kadınların Çalıştırılması için Osmanlı İslam Cemiyeti 278
Kadınlar Fukaraperver Cemiyeti / Kardeşliği 59, 149, 185, 194, 203, 238
Kahire 28, 241
Kandiyoti, Deniz 280
Kanner, Efi 37, 48, 74, 92, 199, 230, 239
Kanuta, Korinna 184
kamuoyu 15-6, 210, 275
kamusal alan 6, 10, 14-7, 140-1, 169, 172, 178, 180, 192-3, 201, 204, 209-13, 229, 239, 272
kamusal aktivite 180, 189, 210, 214, 228, 238, 247
Kapalıçarşı 272
Karadeniz limanları 29
Karantina Teşkilatı 44
Kasımpaşa 50, 60, 62
Katharevusa 10, 201, 218
Katselidis, Y. 166-7
Kehaya, Kalyopi 200-1, 218-20, 224, 227, 253
kentli sınıflar 3, 5, 10, 15, 17-9, 22, 38, 40, 44-5, 50, 53, 72-3, 80, 93, 97, 101-2, 120, 125-6, 133-4, 140-2,

148, 154-5, 158, 160, 165, 175, 180, 182, 184-5, 188, 190, 193, 199, 204, 209, 220, 225, 233, 239, 244-5, 248-9, 252-6, 260, 265, 269, 275
Kırım Savaşı 1, 119, 125-7, 144, 153
Kidd, Alan 83
Kiklad Adaları 188
Kiolemenoglou, V. 65-7
kolera 36, 55-63, 81, 107, 139
Konstantinupolis (gazete) 63, 230
Kontotanasis, S. 219
Kozani 137
Kuduz Müessesesi 44
Kur'an-ı Kerim 263, 268
Küçük Asya 186
Kürt (işçiler) 60
kürtaj 241

Lampisi, Agapi 205-6, 217
Lavreon krizi 154
Limarakis, Leonidas 87-8, 98, 104, 114
Lefkias, Panayotis 95
Lefkias, Prokopis 66, 71, 158-9
Leontias, Sapfo 147-9, 151, 157, 161, 167-8, 174, 201-2, 215-8, 222-6, 235-8, 243, 249, 257-8
Logotetis, Yoannis 233, 241, 245, 258-9
Lombroso 191
lonca(lar) 31, 33, 47, 49-53, 73, 94, 99-102, 111-6, 121, 127-30, 176-7, 186, 210, 271
Londra 151
Lord Cromer 268
lüks -eleştirisi 126, 131-79, 251; giyim 122, 167-8, 174, 257; hayat 6-11, 126, 131-79; söylemi 131-79; tüketim 131-79, 251

Maditos festivali 167
Mahmut II 69, 123, 268
Makedonya 1, 186
Makriodopulos, N. 257
Malthus döngüsü 41
Maarif-i Umumiye Nizamnamesi 182
Markidis, Nikolaos 234
Markopulos, Dionisyos 172, 208
Mason locası (İzmir) 166
Mavrokordatos ailesi 65
Mavroyenis, Spiridon 53-4, 196-7, 217, 246
Maza, Sarah 133
Mecelle 272
Meclis-i Umur-ı Sıhhiye 53
Megalo Revma Kilisesi 32
Mehmet Ali Paşa, Kavalalı 124
Mekteb-i Şahane Meclis-i Tıbbiyesi 53, 61
Mersin 11
Mısır 1, 19, 27, 110, 126, 153, 198, 207, 236, 241, 268-70

Midilli 11, 66, 209
Midilli İşçi Kardeşliği 66, 71, 158
Mill, John Stuart 202, 234
millet 17, 19-20, 52, 55, 71, 90, 95, 100, 120, 137, 147, 162, 183, 198-9, 217, 248, 268, 279-80
Millî Hayırsever Kurumlar 47, 64-5, 75, 108
Millî Nizamname 73
moda 125, 128, 141-5, 149-50, 154, 164-79, 243, 251-2
Moshopolis, Daniel 137
Mosse, George 117
Moulin, Anne-Marie 44
Muruzis, Dimitrios 32
mülkiyet 14-5, 28, 95, 97-8, 138, 143, 152-61, 164, 171-2, 230, 253
Müslümanlar 3, 11, 22, 29, 34, 62, 69, 75-6, 82, 109, 115, 126-7, 145, 175-8, 180, 210, 231, 261-69, 271-80
Müslüman kadınlar 178, 219, 261-69, 271-80

Nakşa (ada) 188
Namık Kemal 271
Nea Efimerida (gazete) 259
Neologos (gazete) 103, 206, 232, 251
nezaket 148, 216, 228, 258, 264
Nisvan-ı İslâm 275
nişanlanma 233, 256
Nye, Robert 40

Odessa 92
orta sınıflar 12, 48, 112, 158-61, 171, 176, 250, 265
Ortodoks Hıristiyanlar 3, 17, 37, 45, 47, 49, 162, 182, 261
Ortodoks Kilisesi 35, 73, 136-7
oryantalizm 25, 261-2, 265
Osmanlı bürokrasisi 3, 11, 39, 175, 210, 270-1, 274
Osmanlı-Rus Savaşı (1877-78) 29, 153
Osmanlı-Yunan Savaşı (1897) 202

Özbek, Nadir 74, 76
özel alan 15, 140, 172, 189, 204, 209, 211-4, 227-8, 239, 247, 261, 275

Pallada, okul 183
Pamuk, Şevket 129
Panaya Kilisesi 67
Paris 125, 151, 252
Paris Komünü 92, 160, 230
Paskalya 36, 68, 92
Paspatis, Aleksandros 49-53, 68, 91,101-2, 113, 128, 130, 188, 240
Pastör 44
Pateman, Carole 192
Patrikhane 3, 17, 57, 61, 259
Patrikhane Yardım Sandığı 35-6
Pera 52, 57, 67, 80-1, 85-6, 113, 125, 141, 270
Pera Hayırsever Kadınlar Cemiyeti 85-6, 95, 106

Perrot, Michel 204
piyano 140, 155, 248-9, 270
Plato 150
politik haklar 12, 192, 211, 229, 231-7, 247, 280
Poovey, Mary 40
Preveziotu, Aglaya 172-3
Preveziotu, Kornilya 156, 168, 170, 242-3, 245, 248, 257-8
Psaltof, Apostolos 45
Psarra, Angelika 202

Quataert, Donald 121, 186

Reddy, William 130-1
Roche, Daniel 133
Rolleston, George 127
roman 252-4
romantizm 205, 253, 255
Rousseau 150, 206

Sabah (gazete) 115
Said, Edward 25, 261
Sakız adası 73, 113, 116
Salabantas, Panayotis 240-1
salgın (hastalıklar) 36, 44, 46-67, 81, 105, 107
Sarı Pantelis 47
sefahat 98
Selanik 11, 28, 30, 35, 74, 76, 80, 111, 124, 183, 276
Selim III 32
Sırbistan 137
Singer, Amy 34, 37
Singros, Andreas 125, 153
Sinod 136
Siroz (ada) 188
Skilissis, Yoannis 220-4
Stamatiadis, K. 85
Stamatiadis, Yoannis 114
Stataki, A. 206
Stavrakoglou, Yorgos 47
Stefanovik-Skilitsis, Georgios 153

şarap 68-70, 91, 102
Şeni, Nora 176
Şura-yı Devlet 76

Tahidromos (gazete) 114
Tanzimat 11, 28, 44, 48, 123, 182, 231, 270-1, 273
Tatavla 62
tesettür 175, 178, 263, 266, 268
tıp 9, 32, 41-2, 49, 51, 56, 61-2, 64-5, 76-8, 82, 164, 192-4, 197, 272
tıbbî söylem 164, 193, 197
toplumsal beden 46, 58-9, 82, 87, 92, 216
Tosh, John 193, 204
Traki (gazete) 233
Trakya 28-9, 181
tüketim 1, 3, 6, 64, 68-72, 99, 102, 117, 119-134, 138, 140-179, 251, 273
Türkiye Cumhuriyeti 177, 276, 280

ulusal beden 68, 199-200
ulus-devlet 21-3, 28, 41, 129, 197, 276

Vakalopulos, Nikolaos 70
vakıf 34-5, 73, 231
Valsamakis, Ilias 69
Varika, Eleni 155, 198-9
Vasiadis, Yakovos 203, 209
Vasilios (İzmir metropoliti) 138
Veblen, Thorstein 143, 169
verem 64-5, 74
Vernardakis, Atanasios 97, 150-4, 157-8, 160
Vikellas, Dimitrios 182
Viktorya dönemi 6, 193, 238, 244
Viyana 125, 184
Vizantio (kulüp) 210
Vizantios, Skarlatos 112-3, 127, 169, 263-4
Vizantis (gazete) 90, 119, 144
Vladis, K. 195, 197
Vosporidos (gazete) 169, 172
Vuturas, Stavros 218, 223, 250

Wiener, Martin 117
Wig(ler) 40

yabancı hayranlığı 201, 251, 253
Yahudiler 30, 57, 61-3, 74, 76-7, 80, 92, 126
Yannakopulos, E. 207
yaşmak 176
Yedikule 47
Yedikule Rum Hastanesi 49, 65, 78, 188, 240
Yeğenoğlu, Meyda 261, 280
yetimhane 42, 76, 107-8
Yetimler için Kadınlar Cemiyeti 185
Yovakim III (patrik) 18
Yunanca 3, 9-10, 17-18, 160, 182, 216, 218, 220-1, 223-4, 251
Yunan Devleti 17, 19, 183, 187, 223
Yunanistan 18, 21, 110, 183, 198, 217, 235, 250
Yunan Krallığı 9

Zafiraki Efendi 253
Zappas, Hristos 152, 159-60
Zappas, Konstantinos 152
Zaptiye Nezareti 53, 91
Zapyon Kız Okulu 183, 200-1, 218, 223, 227, 250
zarafet 149, 168, 170, 173, 242, 245-6, 258
Zarifis, Georgios 153
Zavitsianos, Yoannis 55, 67
Zenobya (roman) 253
Zifos, Yoannis 61-3, 69, 96, 218
Ziguras, Ksenofotas 239
Zoğrafos, Ksenofon 87, 194-5
Zoğrafyon (okul) 249

"Kaybedilmiş memleketler" tabiri Yunanistan'da çok sık kullanılır. Bu tabir, 1919-22 arasındaki Yunan-Türk savaşı ve Lozan Antlaşması'nın sonucu olarak memleketlerini terk etmeye zorlanan Osmanlı Hıristiyanı göçmenlerin özgün kökenlerine atıfta bulunur. İlk bakışta bu tabirin anlamı gayet açık gibidir, fakat aynı zamanda belirsizliklerle yüklüdür, zira travmalarla ve çeşitli güçlüklerle dolu olan bu memleketlerin hatırası, göçmenlerin kimliği ve Yunan toplumunun eşit bir parçası olma arzularıyla doğrudan ilintili hassas bir durumun ispatıdır.

(...) Ne var ki, bu kitabın amacı Küçük Asya'nın hafıza kültürünü araştırmak değil. Daha ziyade, genel kamuoyu dahil olmak üzere, Osmanlı toplumunun bünyesi dahilinde bulunan, dışlanmaya tabi tutulmayan, kendine yeterli olan bu grupların kültürel ve toplumsal tarihi üzerinde daha derinlemesine bir kazı araştırmasına girişmek üzere Yunan Osmanlılar, *Romioi* ile ilgilenenlere bir çağrı niteliğinde olduğu söylenebilir.

Hayırseverlik ve yoksulluk, tüketim ve toplumsal cinsiyet ilişkileri, bu kitabı tamama ermiş bir çalışma olarak bir arada tutan alanlar. Kitabın Türkiyeli okuyucular için yararlı olacağını umuyorum.

H. Eksertzoglou

2016 THG 174784 EAS

TARİH VAKFI
www.tarihvakfi.org.tr
9 789753 333320