ASOS JOURNAL

The Journal of Academic Social Science

Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 101, Şubat 2020, s. 323-343

ISSN: 2148-2489 Doi Number: <http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.39603>

Yayın Geliş Tarihi / Article Arrival Date
5.11.2019

Yayınlanma Tarihi / The Publication Date
29.02.2020

Arş. Gör. Esra ASLAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyoloji
esraslan2012@gmail.com

FARKLI PERSPEKTİFTEKİ YAZARLARIN 1888-1915 YILLARI ARASINDAKİ OSMANLI'DA GÜNDELİK HAYATA BAKIŞ AÇISI

Öz

Bu çalışmada Osmanlı gündelik hayatını farklı perspektifler ile ele alan Mintzuri, Horvath ve Hamsun'un eserlerinin belli temalar doğrultusunda karşılaştırılması ele alınmaktadır. Mintzuri'nin İstanbul Anıları 1897-1940, Horvath'ın Anadolu 1913 ve Hamsun'un Hilalin Altında adlı eserleri gündelik hayatta insanların eylemlerini ve düşüncelerini anlamlandırmamızı sağlayacak toplumsal gerçeklikler sunmaktadır. Oysa tarih kitapları büyük anlatılara odaklandıklarından bireylerin gündelik hayat pratiklerini göz ardı etmektedir. Bu doğrultuda çalışmamızın amacı hem bu yazarların Osmanlı dönemindeki deneyimlerinden yararlanarak hem de birbirinden farklı ideolojilere sahip yazarlarımızın o dönemdeki gündelik hayata bakış açısını karşılaştırarak sunmaktır. Metinlerdeki ortak konular doğrultusunda çalışma dört tema çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlar Osmanlı toplumundaki milletlerin çeşitliliği, giyim tarzı, dini yapı ve kadın bedenidir. Bakış açısının deneyimleme ve yazım sürecini etkilediği çalışmanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Hamsun etnosentrik bakış açısıyla Osmanlı'daki gündelik hayatı değerlendirirken, Horvath Turancılık ideolojisiyle ve Ermeni kökenli Osmanlı vatandaşı olan Mintzuri kültürel görecelik perspektifiyle değerlendirmiştir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı'da Gündelik Hayat, Çeşitlilik, Kadın Bedeni, Giyim Tarzı, Dinsel Yapı

THE VIEW OF DIFFERENT PERSPECTIVE AUTHORS TO THE DAILY LIFE IN OTTOMAN BETWEEN 1888-1915

Abstract

In this study, the comparison of the works of Mintzuri, Horvath and Hamsun, which deals with the Ottoman daily life with different perspectives, is examined in accordance with certain themes. Mintzuri's İstanbul Anıları 1897-1940, Horvath's Anadolu 1913 ve Hamsun's Hilalin Altında present social realities that enable us to understand the actions and thoughts of people in everyday life. However, since history books focus on great narratives, they ignore the daily life practices of individuals. In this direction, the aim of our study is to take the books out of the dusty shelves of history by benefiting from the experiences of these valuable writers in the Ottoman period and to present and compare the perspective of our writers with different ideologies to everyday life in that period. In line with the common issues in the texts, the study was handled within the framework of four themes. These are the diversity of nations in Ottoman society, dress style, religious structure and women's body. As a result of the study, it was found out that the point of view affects the experience and writing process. As Hamsun evaluated daily life in the Ottoman Empire with ethnocentric perspective, Horvath evaluated Turanism ideology and Mintzuri, an Ottoman citizen of Armenian origin, evaluated perspective of cultural relativism.

Keywords: Ottoman, Daily Life, Multiculturalism, Woman Body, Clothing Style, Religious Structure

GİRİŞ

Uzun bir dönem büyük anlatıların söz konusu olduğu tarih kitaplarında yaklaşık son yetmiş yıldır gündelik hayata dair gerçeklikler sunulmaya başlanmıştır. Tarihe makro ölçekten bakan araştırmalar bireyler arasındaki ilişkilerin nasıl inşa edildiği, anlam dünyasının nasıl kurulduğu, tutum ve davranış kalıplarının nasıl olduğu üzerinde durmamış ve gündelik hayat pratiklerini göz ardı etmiştir. Tarihsel süreçte meydana gelen savaşlardan, devletler arasındaki ilişkilerden, çeşitli toplumsal isyanlardan bahsedilirken, o dönemdeki insanların nasıl bir yaşama sahip olduğu, insanlar arasındaki ilişkiler ve etkileşim üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu durum öznenin geri planda kalmasına ve pasifleşmesine sebep olmuştur. Oysa basite indirgenen öznenin eylemlerinin altında yatan sebeplerin çıkarılması toplumsal analizin mikro boyutunu sunarken, aynı zamanda tablonun makro boyutunun anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır. Bu doğrultuda çalışmamızda büyük anlatıların yer aldığı tarih kitaplarından farklı olarak bizlere gündelik hayatın genel bir çerçevesini sunan Mintzuri, Horvath ve Hamsun'un 1888 ila 1915 yılları arasındaki İstanbul ve Anadolu deneyimlerini anlattıkları gezi notları üzerinde durulmaktadır. Gezi notlarının esas odak noktası “devlet” değil, orada yaşayan insanların yaşamı ve pratikleridir. Bu sebeple gündelik hayata dair gerçekliği sunan gezi notlarının incelenmesi oldukça önem taşımaktadır.

Gündelik yaşam insanlar tarafından yorumlanan ve tutarlı bir dünya olması açısından öznel olarak anlamlı gelen bir gerçeklik sunmaktadır. Ayrıca gündelik yaşam dünyası, yaşamlarını öznel olarak anlamlı bir biçimde idare eden, sıradan toplum üyeleri tarafından sadece gerçeklik

olarak olduğu gibi kabul edilmekle kalmaz, aynı zamanda, bireylerin düşünce ve eylemlerini doğuran bir dünyadır ve bu düşünce ve eylemler vesilesi ile gerçek olarak korunmaktadır (Berger, Luckmann, 2018, 29-30). Kısacası gündelik hayat, insanların inşa ettiği sosyal dünyanın bütün karmaşıklığını içeren ve bu dünyayı çok yönlü olarak betimleyen etkileşimler alanıdır. Bu sebeple gündelik hayatı oluşturan karmaşık etkileşimlerin görünüşleri ve anlamları ile bu anlamların üretildiği ve tezahür ettiği sorunlarına açıklık getirmek sosyal gerçekliği ifşa etmek açısından önem taşımaktadır (Esgin, 2018, 29). Bu doğrultuda gündelik hayat bireylerin gerçekliğini kavrarken, zihinlerinde yeniden kurarken, onları anlamayı ve günlük ilişkilerinde sorgulamadan, bilinçsizce kabul edilen kurallar, inançlar ve değerleri çözümlemeyi hedeflemektedir (Demir ve Acar, 1993, 125). Bu nedenle toplumsal gerçekliği ortaya çıkarmak adına araştırmacıların gündelik hayat üzerinde çalışması önem arz etmektedir.

Özneler-arası bir dünya olan toplumsal dünya, gündelik hayattaki eylemlerin genellikle mekanik olarak yapıldığı rutinler dünyasıdır. Bu sebeple gerçeklik doğal ve aşikâr görünmektedir (Coulon, 2015, 11). Gerçekte önemsiz ve sıradan gibi görünen nitelikler, gündelik hayatın temel bir analiz nesnesidir (Esgin, 2018, 20, 25). Gelişigüzel işliyor izlenimi veren hayat, aslında “kendisini yok zannettirecek kadar gizleyebilmiş” bir bilincin varlığından oluşmaktadır (Çetin, 2017, 59). Çünkü gündelik hayat sadece kavram olarak kalmaz, bu kavram “toplum”u anlamak için bir ipucu olarak da kullanılabilir. Toplumu kavramanın ve topluma nüfus etmenin en akılcı yöntemi budur (Lefebvre, 2007, 40). Bundan dolayı sosyal karşılaşmanın görünüşte önemsiz olan biçimlerinin incelenmesi, sosyoloji açısından oldukça önemlidir. Gündelik rutinler, hayatta yapı ve biçim kazandırmakta ve onların analiz edilmesi ile kendimiz hakkında çok şey öğrenilmesini sağlamaktadır (Giddens, Sutton, 2018, 275).

Gündelik hayat, toplumun zaman ve mekân değişkenlerine bağlı olarak kendi iç dünyasında geliştirdiği dinsel, kültürel ve ekonomik pratiklerin birbiriyle örtüşerek belli bir zaman diliminde somutlaşmasıdır (Karlı, 2014: 1291). Bu doğrultuda o dönemdeki insanların geçimlerini nasıl sağladıkları, hangi meslekleri icra ettikleri, esnaflar arasındaki ilişki, kozmik bir yapıya sahip olan Osmanlı toplumsal yapısındaki milletler arasındaki etkileşimin gündelik hayattaki yansımaları, kadın ve erkek ilişkilerinin nasıl bir forma sahip olduğu, dinin gündelik hayattaki yeri ve dini yapı, milletlere göre giyim tarzı ve Osmanlı'daki çeşitliliğin gündelik hayata yansımaları metinlerden yola çıkılarak analiz edilmiştir. Genel olarak gezi notlarında aynı temalar işlenmek ile birlikte üç seyyahın Osmanlı'daki gündelik hayata bakış açısı farklılaşmaktadır. Etnosentrik bakış açısı ile olayları değerlendiren Hamsun, Turancılık anlayışına sahip olduğu için mevzulara daha olumlu yaklaşan Bella ve Osmanlı vatandaşı olan Ermeni kökenli Mintzuri'nin aynı zaman diliminde gündelik hayata dair sundukları düşüncelerin ve deneyimlerin analizi literatüre zenginlik katacaktır.

Seyyahların bakış açısı gündelik hayatın analiz edilme sürecini etkilemektedir. Bu doğrultuda seyyahların kent deneyimlerinden önce seyyahların kısaca tanıtılması metinlerin analizini anlaşılır kılacaktır. Bir Anadolu insanı olan Hagop Mintzuri'ye bakıldığında, birinci basımı 1993'te gerçekleşen *İstanbul Anıları 1897-1940* kitabını etnografik deneyimlerinden yararlanarak kaleme almıştır. 1890 yılında on yaşında İstanbul'a gelen Mintzuri, kışları İstanbul'da aile fırınlarında çalışırken bir yandan da okula gitmektedir. Yazları ise Erzincan'ın Ermeni köyü olan Armudan'da tarım ve hayvancılık işleri ile uğraşmaktadır. Okulunu bitirdikten sonra memleketindeki okulda öğretmen olarak başlamış ve arada sırada İstanbul ziyaretlerini gerçekleştirmiştir. 1915 yılında İstanbul bademcik ameliyatı için gelmiş ve vapuru kaçırınca köyüne dönmemiştir. Kendisini derinden etkileyen bu gecikmeden bir müddet sonra 1915 Ermeni Tehciri

başlamış, eşini ve çocuklarını kaybetmiştir. 15 dakikalık vapur gecikmesi olmasaydı Mintzuri de hayatını kaybedecek Ermenilerden olabilecekti. Bu olaydan sonra eski canlılığını yitiren Mintzuri, eserlerini yazmaktan vazgeçmese de kendisini artık rehine olarak yaşamaya mahkûm görmektedir. Bu eserinde ise kozmopolit bir yapıya sahip olan İstanbul'da Türk, Ermeni, Yahudi, Arnavut, Kürt, Tatar gibi farklı milletlerin nasıl bir etkileşim içerisinde olduklarını, ekonomik ve toplumsal olarak nasıl bir ilişki ağı ördüklerini mekân sakinlerinden biri olarak detaylı şekilde aktarmaktadır. Mintzuri'nin metninde İstanbul'daki çeşitliliğe rağmen insanların gündelik hayatlarında nasıl uyum içerisinde yaşamlarını idame ettirdikleri görülmektedir.

İstanbul gurbetçisi olan Mintzuri'de kentli ve aydın havası yoktur. Köy ve köye özgü sadeliği ve samimiyeti korumuştur. "Toplum", "topluluk" diye geçirtilen ve büyük insanları konu alan tarih anlayışı yerine hamurkâr süpürgeci, fırıncı, ciğerci ve köylüleri öne çıkarmakta ve hiçbir önyargıya, değerlendirmeye yanaşmadan her şeyi ve herkesi olduğu gibi kurmaktadır. Abdülhak Şinasi Hisar gibi muazzam Boğaziçi tabloları, yalı yaşamlarını aktarmaya ilgi duymamaktadır. Görüntülemeye çalıştığı manzaralar, olaylar ve insanlar Beşiktaş'taki, Ortaköy'deki, Rumelihisarı'ndaki Üsküdar'daki Türk, Ermeni, Arnavut, Yahudi, Rum, Hırvat, Çerkez, Habeşlilerin giyimleri, konuşmaları, yaşamları olan eski İstanbul halkıdır. Daha çok alt sınıfın yaşamını ele almıştır (Kuyumcuyan, Sakaoğlu, 1993). Cümbüşyan'ın (1984) belirttiği gibi zamanın ruhu tarih kitaplarında yer almamaktadır. Geçmişin kalp atışları bu denli canlı anlatımlarda olabilmektedir.

Hamsun gibi Batı bakış açısına sahip olanlar zenginliğe, mevkilere, çok çalışıp çok para kazanmaya, giyime özen göstermektedir. Oysa Mintzuri gibi olan Anadolu insanı, zenginlikleri ve mevkileri küçümsemektedir. İyi giyinmeye heveslenmez, okuma arzusu taşımaktadır. Okuyanlar olsa da çoğu düşük ücretle çalışan işçi pozisyonundadır. Her ne kadar çağın mesleği işçi gücüne dayanan endüstri olsa da Mintzuri buna direnerek şiir, edebiyat, sanata olan ilginin kaybolmayacağını ve bunun yerine zenginleşmek, iyi giyinmek, iyi yemek koyulamayacağını vurgulamaktadır. Endüstri her şey değildir ve insanın başka gereksinimleri de söz konusudur. Bu sebeple Mintzuri eserlerinde gerçeği kopyalamak yerine eşyayı aşmaya çalışmaktadır. Dağları, ağaçları, otları, bir insanı, bir sokak çarşısını anlatırken bir yandan kendisini anlatmaktadır. Konuları gündelik hayattan, insanlardan ve olaylardan almaktadır. Her gün çevresindeki Ermeni, Türk, Kürt, Kızılbaşlar ile iç içe olup eserinde orijinal isimleri kullanmıştır. Gündelik hayattaki tutum ve davranışlarını olduğu gibi aktarmaya çalışıp etnografik bir çalışma sunmaktadır (Mintzuri, 2002, 149-150, 159).

Bella Horvath ise 1913 yılında Budapeşte'deki Turan Cemiyeti'nden ve İstanbul'daki Tahsil-i Sanayi Cemiyeti'nden aldığı referanslar ile Anadolu'ya bir seyahat gerçekleştirir ve *Anadolu 1913* kitabını yazar. İstanbul ve Ankara üzerinden Nevşehir, Niğde, Konya ve Karaman'a kadar giden Horvath'ın amacı kültürel, etnolojik ve sosyolojik gözlemler yapmaktır. Metinde Anadolu'daki halklar mozağinin birbirine nasıl bağlandığını ve değişik dinlerin birbirini etkileyerek nasıl bir örüntü oluşturduğunu izah etmektedir. Horvath, Turancılık ideolojisinden kaynaklı olarak Türk insanını çok severken Anadolu'yu Batılı bir insanın gözlüğüyle analiz etmektedir (Demirkan, 1996). Turancılık ideolojisi ile Osmanlı toplumuna diğer seyyahlara göre daha olumlu bakmaktadır. Horvath (1996, 2) metinde her ne kadar objektif olduğunu belirtse de Türk sever bakış açısı kendisini öznel yorumlara yönlendirmektedir. Kendisinin de belirttiği gibi eserlerinde Doğu gezginlerinin fantezi dünyalarını bulma arzusu yoktur. Gerçek hayattan, gündelik yaşamdan izler göstermektedir. Buna karşın "sevgili kardeş halk" dediği Türk halkına

duyduğu sempati ve hayranlık ile her konuyu objektif olarak değerlendirebileceği ihtimali ortadan kalkmaktadır. Örneğin Türklerin çalışkan bir millet olduklarını söylemesi yıllarca Anadolu'da yaşayan Mintzuri'nin (2002) tespiti ile çalışmaktadır. Mintzuri Türk köylerinin kışın ortasında hayvanlarının yemlerinin bittiğini belirterek kendi köyleri kadar çalışmadıklarını söylemektedir.

Norveçli Knut Hamsun ise 1899 ile 1900 yılları arasında İstanbul'a yaptığı seyahat sonucunda *Hilalin Altında* kitabını yazmış ve 1905 yılında basılmıştır. 1920 yılında *Mücadeleli Hayat* kitabı ile Nobel edebiyat ödülü almıştır. Hamsun Osmanlı toplumuna karşı derin bir önyargı besleyerek gezisine başlamıştır. Doğu kültürünü zevk ve sefadan ibaret gören yazar, Avrupa'nın gelişmişliği ile övünürken Doğu'nun geri kalmış ve barbar ülkesi olarak görmektedir. Medeniyeti Batı olarak tanımlayan Hamsun, kadının değerinin Batı'da önemsendiğini vurgulamasına rağmen, bir Batılı olarak kendisi metinlerinde Müslüman kadınların bedenini çoğunlukla cinsellik üzerinden ele almıştır. Müslümanlığı hakarete varacak düzeyde küçümsemekte ve Hristiyanlığı yüceltmektedir. Nefret söyleminin aşikâr olarak görüldüğü metinde Batı endeksli değerleri etnosentrik bakış açısı ile överken, Doğu kültürünü geleneksel, itici ve anlamsız bulmaktadır. Farklı kültürlerle olan yargısı sadece Müslümanlara karşı değil, Yahudilere karşı da devam etmiştir. Bu sebeple Nazi işbirlikçisi olarak suçlanmakta ve bu konudaki siyasi eğilimleri hala tartışılmaktadır (Syvertsen, 1993).

Hamsun (1998) ilk defa Osmanlı'ya ayak basmasına rağmen Türklere karşı oldukça önyargılıdır. Kendisine göre Türkler geri kalmış, öğrenmemekte ısrar eden, barbar, insan eti yiyen yamyam, kaba saba, haremli olan, din uğruna kendilerini feda eden ve kendini geliştirmemiş bir millettir. Oysa Hamsun kitabının önsöz yazarı olan Syvertsen'e (1993) göre Hamsun, çağdaşlarından farklı olarak Osmanlı'yı yargılayarak değil, son derece olumlu, müsamahakâr ve açık görüşlü yaklaşmıştır. Lakin metnin toplumun kültürü ile alay edebilen, anlamsız bulan ve ötekileştiren bir söyleme sahip olması Syvertsen'in de objektif olmadığını göstermektedir. Farklı kültürlerle olan hoşgörüsüzlüğü gezi boyunca devam etmektedir. Örneğin kahvehanede duyduğu müziği anlamsız, kafa karıştıran, kulak alışkanlığını zorlayan olarak nitelendirmiştir (Hamsun, 1998, 23). Hamsun çeşitliliği bir karmaşıklık ve düzensizlik olarak addederken, Mintzuri bir zenginlik olarak görmektedir. Mintzuri fırında çalışırken çevresinde en az beş farklı millet vardı ve diğer kültürleri kendi kültürüne göre yorumlayıp ötekileştirmemişti. Buna karşın Hamsun oldukça etnosentrik bir bakış açısı ile diğer kültürleri eleştirmektedir.

Hamsun bir Batılı olarak kendisini Doğu insanından üstün görmektedir. Tüm kültürlerin ve insanların kendi kültürüne ve milletine tabi olması gerektiği anlayışı gezi notlarından anlaşılmaktadır. Örneğin sipariş konusunda kendisine yardımcı olan bir Türk'ün sadece oturarak Hamsun'ı selamlamasını eleştirmiştir. Bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Daha sonra da bizimle hiç alakadar olmuyor. Esasen asil bir davranış bu, o da ayağa kalkıp bizi selamlasa tuhaf olurdu. Bizim gibi turistler onu niçin alakadar etsin ki? Biz Garphılar, barbarlar onu niçin alakadar etsin ki?" (Hamsun, 1998, 23). Kendisi ile özel olarak alakadar olmasını isteyen Hamsun, bu davranış ile karşılaşmayınca kinayeli şekilde sitem etmiştir. Kendisini ve milletini en üstün görmesi çevresindekileri küçük görmesine ve kendi varlığını yüceltmesine yol açmıştır. Misal padişahı görmek için ülkesinde yazılmış bir rica mektubunun önemsenmemesini şöyle izah etmiştir: "Bizim cebimizde Ekselanslarının Teşrifat Müdürü ya da yardımcısına hitaben yazılmış bir mektup taşıdığımızın farkında bile değiller, hâlbuki bir bilseler, onların yazacakları rica mektuplarını da yerine iletebilir, onların davalarını en yüksek makamda temsil edebiliriz! Ha ha ha, bu insanların bize alaka göstermemeleri ne budalalık" (Hamsun, 1998, 42-43). Metin boyunca bu üslup ile

yazılan gezi notları okuyucuya Doğu'nun aşağı bir kültür olduğu, Batı'nın ise kurtarıcı, yüce olduğu empoze edilmektedir.

Her bir yazarın kendi üslubu, bakış açısı, kültürel kodları ile yorumladığı Osmanlı'daki gündelik hayat tarih kitaplarında yer almayan yaşamın detaylarını aktarmaktadır. Çalışmamızda da farklı ideolojilere sahip seyyahların şehir deneyiminden faydalanarak Osmanlı'daki çeşitliliğin, giyim tarzının, dinin ve toplumda kadın bedenine bakış açısının gündelik hayattaki yansımaları üzerinde durulacaktır.

1. Osmanlı Toplumu'nda Çeşitlilik

Üç kıtaya yayılmasından sonra Osmanlı imparatorluğu birçok milleti bünyesinde yönetmiştir. Lakin gerileme döneminde topraklarını kaybetmiş ve sınırları oldukça daralmıştır. 1800'lü yıllarda ise Osmanlı her ne kadar toprak kaybetmiş olsa da Osmanlı'daki çeşitlilik devam etmiştir. Ekonomik sistemi açısından diğer mekânlara göre daha gelişmiş olan İstanbul ise birçok milletin olduğu ve kültürlerin etkileşimde bulunduğu bir mekân olması açısından önem taşımaktaydı. Para kazanmak gayesi ile İstanbul'a gelen farklı milletler alışveriş sürecinde etkileşim içerisinde bulunmaktaydılar. Mintzuri'nin İstanbul'daki fırıncı dükkânlarının çevresindeki Rum ciğerci, Arnavut tablakâr, Kürt hamal, Macar sebzeci, Ermeni fırıncı dayanışma içerisinde gündelik hayatlarını olağan akışı içerisinde yaşamaktaydılar. Farklı dinlere ve kültürlere sahip olunmasına rağmen esnaflar arasında güven, samimiyet, dostluk, yardımlaşma ön plandaydı. Esnaflar birbirlerine dükkânlarını emanet edebilmekte, küçük de olsa ücretsiz olarak birbirlerinin maddi ihtiyaçlarını gidermekteydiler. Bunun yanı sıra o dönemdeki devlet dili olan Osmanlı Türkçesi herkes tarafından konuşulamasına rağmen milletler arasındaki iletişim bir şekilde kurulmaktaydı. Osmanlı'da milletler arası dayanışma sadece esnaflar arasında değil, aynı zamanda komşuluk ilişkilerinde de devam ettirilmekteydi. Örneğin Rum ailesinin erkekleri çalışmaya birkaç yıllığına başka bir şehre gittiğinde geride kalan aileye mahalle sahip çıkmakta ve Türk erkekleri aileye yardım etmeyi görev addetmekteydi. Örneğin Niğde yakınlarındaki Dilmesu Köyü'nde Rumların bir kısmı Amerika'ya göçünce geride kalanlara Türk aileleri bakmıştır (Horvath, 1996, 93).

Gündelik hayatın önemli bir parçası olan kahve kültürü milletler arasında etkileşimi artıran bir diğer unsurdur. Mintzuri'nin (2002) eserindeki 1880'lerde çekilen resimde, Kürt hamalı ile Osmanlı kahvecisi kapı önünde kahvelerini içerek dostluklarını pekiştirmekteydi. Hem İstanbul'da hem de Anadolu'da uzun süre yaşamış olan Mintzuri eserinde gündelik hayatta farklı milletlerden insanları bizler ile tanıştırmakta ve o dönemdeki kozmopolitten ortamı göstermektedir. Mahalle mahalle dolaşarak evlerin kapısına kadar ekmek götürürken veya okula giderken dolaştığı sokaklardan bahsederken bir Çinli, Tibetli doktorun giyim tarzını, ne işle meşgul olduğunu, konak kapılarındaki İranlı, Bağdatlı, Arabistanlı, Çerkez, Tatar, Macar hanımların davranış kalıplarını detaylı bir şekilde izah etmektedir. Mintzuri bu kadar farklı milletleri izah ederken görülmektedir ki her millet kendi dilini, dinini, kültürlerini, giyim tarzlarını rahat bir şekilde yaşamaktaydı. Modernitenin dayattığı tek biçimlilik Osmanlı topraklarına yayılmadan önce bu çeşitlilik sorun olmamakta ve olağan karşılanmaktaydı. Hatta Yahudilerin Cumartesi günü atalarından kalma eski, yıpranmış ve beden ölçülerine uymayan geleneksel entarileri ile İstanbul sokaklarında yalın ayak dolaşmaları ve sokaktaki alışverişi kısmen de olsa engellemeleri dahi rutinleşmiş gündelik hayat pratiğine dönüşmüştür. Bu durum mekân sakinleri tarafından veya devlet tarafından engellenmemiştir. Her ne kadar Mintzuri bu dinsel ayini anlamlandırmasa da

nefret söylemleri ile bu durumdan bahsetmemiştir. Her cumartesi bu ayının gerçekleşeceği herkes tarafından bilinmekte ve her şey olağan seyrinde devam etmekteydi.

Horvath'ın (1996) eserinden anlaşılabacağı üzere çeşitlilik sadece İstanbul ile sınırlı kalmamış, bunun yanı sıra Anadolu'da da çeşitlilik devam etmiştir. Öyle ki Eskişehir'e 22 yıl önce yerleşen otel sahibi yaşlı kadın Avusturyalı olabilmekteydi. Avusturya ile yaşanan o kadar savaş, farklı din ve kültüre rağmen yaşlı kadın yerli ve yabancı herkes tarafından sevilmekteydi. Bu durum göstermektedir ki milliyetçilik ve ırkçılık Anadolu'da 1880'lerde üst düzeyde değildir. Modern ulus devlet ideolojisi ile diğer milletlerin ötekileştirilmesi, bu dönemde gündelik hayata yansımamıştır. İnsanlar için bu büyük ideolojilerden öte gündelik hayattaki sosyal ve ekonomik ilişkiler ön plandaydı. Bu kadar çeşitliliği bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti'nin, gerileme döneminde dahi hepsini bir arada tutabilmesi Horvath (1996) tarafından hayranlıkla karşılanmaktadır. Horvath çeşitliliği zenginlik olarak görüp olumlu bir tavır gösterirken, Hamsun ise bu çeşitliliği olumsuzlamak yerine daha etnosentrik yorumlarda bulunmaktadır. Örneğin Abdülhamid'in Cuma günü camiye giderken törende hizada bekleyen Sudanlı askerlere kapkara gözleri ile göze batan zenciler olarak nitelendirmesi (Hamsun, 1998, 47) oldukça dışlayıcıdır. Sadece kendi milletini üstün gören bir yaklaşıma sahip olan Hamsun, diğer milletleri küçük gören söylemlerde bulunmaktadır.

İstanbul'un yanı sıra Anadolu'da da Türkmen, Çerkez, Rum, Ermeni, Tatar, Kürtler gibi birçok millet yaşamaktaydı. Farklılıklara rağmen hepsi bir arada yaşamış ve çalışmıştır. Örneğin Horvath, Ankara'nın Elmadağ ilçesinde Han'da Tatar arabacı, Kürt kervancı ve Türk yolcu ile birlikte yemek yemiş ve sohbet etmiştir (Horvath, 1996, 108). Ankara çarşısındaki çeşitliliği ve koşturmacayı Horvath şu şekilde izah etmektedir:

“Balık pazarında her türden insan koşuşturuyor. Sırtlarında plastik yağmurluklarıyla Avrupalılar, köşe başında pazarlık kavgası yapan kara bir Afrikalı, diğer yanda Ermeni satıcı, kollarını dirseklerine kadar sıvayıp müşteri çağıran Rum lokantacılar, sarı kaftanlı Arap tüccarlar, boylu poslu Kürt katırcılar, her şey, herkes birbirine karışıyor. Bütün insanlar çarşının o inanılmaz temposu içinde işini bitirmeye, bir şeyleri almaya, satmaya, taşımaya çalışıyor” (Horvath, 1996, 112).

Bu dönemde özellikle Rum ve Ermenilerin Anadolu'da ciddi bir nüfusa sahip olduğu görülmektedir. Osmanlı Anadolu'yu fethettikten sonra farklı milletlerin özgürce yaşamasına ve kültürlerini devam ettirmesine müsaade etmiştir. Osmanlı farklı milletleri soykırıma ve asimilasyona tabi tutmamıştır. Horvath'ın (1996, 6) eserinde belirttiği Rum düğünü buna güzel bir örnektir. Tambur, darbuka, keman ve tef gibi müzik aletlerinin çalınarak neşeli kahkahaların ve eğlence seslerinin doruğa çıktığı Rum düğününde mahallenin inlemesine rağmen mahalledeki Türkler ve zabıtlar tarafından engellenmemiştir.

Osmanlı'nın askeri yapısına bakıldığında da bu çeşitlilik gözlemlenmektedir. Osmanlı ordusuna bakıldığında Abdülhamid'in Hamidiye askerleri Arnavut, Çerkez, Laz, Arap ve Kürtlerden oluşmaktaydı. Bunlar ordu yasalarına tabi olmayıp yöresel kıyafetlere sahiptiler. Osmanlı'daki çeşitlilik sadece askeri alanla sınırlı kalmamış, aynı zamanda devlet dairesinde yüksek rütbelerde de görülmüştür. Hamsun'un belirttiği üzere Harpes Monthly Magazine dergisinde Ermeni isyanı çıktığında Ermenilerin %25'i yüksek dereceli devlet memuru vazifesindedir. Osmanlı'da en kuvvetli kişiler Hristiyan Ermeniler ve Rumlardır. Örneğin sultanın başmabeyincisi Ermeni iken Türk diplomatlarının yarısı Rum asıllıdır (Hamsun, 1998, 19). Görüldüğü üzere

toplumdaki çeşitlilik devlet tarafından desteklenmekte ve hatta yönetimde de bu çeşitlilik sağlanmaktadır.

Türkçe kökenli olmayan millet kavramı Arapçadan ve Farsçadan alınmıştır. Osmanlı'da millet kavramı bireyin sadece dilini, etnik kökenini ve ırkını tanımlamamakta; bunun yanı sıra dini, dinsel cemaatleri ve hatta kiliseleri tanımlamaktadır. Bunun nedeni Anadolu'nun üç önemli etnik grubu olan Türklerin, Rumların ve Ermenilerin farklı dini yapılanmaya sahip olmasıdır. Buna rağmen keskin bir şekilde dilsel, dinsel ve ırksal sınırların olduğunu söylemek güçtür. Örneğin Türkçe konuşan Hristiyan Rumlar Türkçe dua edip, Rum asıllı Müslümanlar Rum alfabesiyle Türkçe kitaplar okuyabiliyorlar. Ermenilere bakıldığında çoğunluğu Halkedon karından sonra bağımsızlaşan Ermeni-Gürcü kilisesine bağlıdırlar. Ermenilerin dini lideri Eçiniadin Patriği iken bazı Ermeniler Papa'yı da kabul etmektedir. Yani bu cemaatlerin hepsi kendilerini ayrı bir millet olarak görmekteydiler. Hatta farklı milletler yani dini cemaatler birbirlerine kız alıp vermemekteydiler. Hatta farklı mahallelerde oturabilmekteydiler (Horvath, 1996, 15).

Her ne kadar Osmanlı'da dinsel gruplar ve etnik kökenler birbirleri ile iyi anlaştıkları metinlerde görülse de bu durum her zaman ve her mekânda sağlanamayabilirdi. Yani çeşitlilik içerisinde dayanışma olduğu kadar, şiddet boyutuna varmasa da ayrışma da söz konusudur. Ekonomik süreç içerisinde, alışveriş sürecinde görülen çeşitliliğin dayanışması özel hayatta ayrılmaktadır. Milletler arasında kız alıp vermeler asgari düzeyde kalmakta ve sosyal yaşantıda haneler arasındaki temas azalmaktadır. Bu sebeple gündelik hayatta hangi millettten olduğun önem taşımaktadır. Toplumun bir bireyi tanımlaması, bireyin kültürel kodlarını taşıdığı millete dayandırılmaktadır. Birey ile kurulacak iletişim bireyin şahsi karakterine göre değil, milletine göre düzenlenir. Kişi kendisini tanıttığında mensup olduğu dini veya etnik kökeni belirten milleti söylemesi gerekmektedir. Örneğin Mintzuri (2002, 56) kendisini tanıtırken öncelikle Ermeni milletinden olduğunu belirtmektedir. Çünkü Mintzuri'ye göre karşı taraf nereli olduğunu öğrenmek istemektedir. Bu sebeple karşı taraf sormadan önce kendisini "Ermeni'yim. Adım Agop" diye tanıtmaktadır. Millet, kişinin kültürünü, dilini, dinini, dünya görüşünü, kültürel tüm kodlarını yansıtmaktadır. Tüm bunlar çerçevesinde bireyin bir davranış kalıbına sahip olduğu düşünülmektedir. Bireyin milletin öğrenilmesi gündelik hayatta o insana bakış açısını ve nasıl davranılması gerektiğini göstermektedir. Örneğin Yahudi olduğunu söyleyen birinin tahmini olarak mesleği, dini ritüelleri, hassasiyetleri, nerede yaşadığı vs. hakkında fikir beyan edilebilmektedir.

Davranış kalıpları milletlere atfedilerek belirli eylemler tanımlanmaktadır. Misal Mintzuri (2002, 85) ve arkadaşları okullarının karşısındaki evde gördükleri tesettürlü, açık ve dans eden kadınların nereli olduğu hakkında fikir yürütürken Avusturyalı, Leh, Odesalı, Rumen, Musevi şeklinde yorumlar yapmaktadır. Bedeninin alenen gösteren veya sergileyen kadınların milletleri Batılı olarak tasvir edilmektedir. Muhafazakâr giyim tarzına ve davranış kalıplarına sahip olmayan bu kadınlar Doğulu olarak görülmemektedir. Çünkü millet sadece kimliği değil, kim olduğunu da ortaya koymaktadır. Her millet hakkında oluşmuş bir algı söz konusudur. Bu algı giyim tarzı, tutum ve davranış kalıpları ile oluşmaktadır.

Osmanlı'da her millet hakkında kalıplaşmış bilgiler söz konusudur. Örneğin Rumlar meslekleri olan tüccarlıkta fahiş fiyatlara ürünler satmakla bilinmekteydiler. İncelediğimiz üç eserde de Rumlar yalancı, dolandırıcı ve paragöz bir millet olarak tasvir edilmektedir. Horvath yaptığı alışverişte bir yüzüğü 10 liraya satan Rum'un daha cüretkâr davranarak bir tahta oyma anahtarı ise 100 liraya sattığını belirtmektedir (Horvath, 1996, 60). Bu kadar yüksek fiyat verilmesinden

ötürü Rumlarla olan pazarlık Türklere oranın daha şiddetli olup Rumlara olan güven asgari düzeydedir. Türk tüccarların söylediği fiyat ise malın gerçek değerine yakın olmasından dolayı kendileri ile pazarlık çok fazla yapılmamaktaydı. Horvath'a göre bunun sebebi İslam dininin karşılığı ödenmemiş şeylerin kabulünü yasaklamasından dolayıdır (Horvath, 1996, 93).

Kitlesel olarak öncelikle kıyı şeritlerine yerleşmiş olan Rumlar, sonrasında Anadolu'nun tüm şehirlerine yayılmışlardır. Yetenek ve eğitim açısından Anadolu'nun en gelişmiş sakinleriydiler. Varlıklı olan Rumlar kültür vergisi ile oldukça nitelikli okullar açıyorlardı. Rumlar çoğunlukla ticaret ile uğraştıklarından birçok şehir gezip kültürel yenilikler ile tanışma şansları vardı. Bu sebeple evleri demiryollarına ve ana yollara çok uzak olsa bile zevkli ve çekici eşyalarla döşeliydi. Rum kilisesi ve Ermeniler Anadolu'da bir zamanlar son derece varlıklıydı ve en iyi işletmelere, bankalara, döviz bürolarına, dışalım ve dışsatım şirketlerine, en modern otellere ve en iyi hanlara sahiptiler. Sahip oldukları topraklarda bilimsel metotlarla tarım yapılmaktaydı. Mühendislerin, demiryolu uzmanlarının İstanbul zenginlerinin çoğunluğu Rum ve Ermeni'ydi. Oldukça gelişmiş becerileri ve ticarete yatkınlıkları ile kısa sürede zengin olabilmekteydiler. Horvath'a göre bu kadar aktif olan bir millet karşısında kıvrak hareket edemeyen ve fırsatları değerlendiremeyen Müslümanlar yoksuldu. Horvath'a göre tam da bu nedenle zaman zaman Türklerin Hristiyanlara karşı tepki göstermesinin ve antipati beslemesinin temel nedeni ekonomik koşullardan kaynaklanmaktaydı. Şayet bu kesimin dinine tepki duyulsaydı bin yıllık bir yönetim sürecinde Hristiyanlara rahat rahat İslam dini kabul ettirilebilirdi. Lakin Türkler ülkelerinde kendilerine bağlı yaşayan cemaatlara ve onların dinlerine karşı sabırlı olmuşlardı (Horvath, 1996, 73). Horvath'ın bu gözlemi Marksist bir bakış açısına oldukça yakındır. Ekonomik yapı ilişkilerde belirleyici bir rol oynayabilmektedir. Müslüman topraklarında gayri Müslimlerin varlıklı olması ilişkilerin sorgulanmasını meydana getirmektedir.

Hamsun da (1998, 19) Ermenilerin Şark'ın tacir Yahudileri olduğunu ve Balkanlardan Çin'e kadar büyük şehirlere nüfuz ettiğini belirtmektedir. Batı gazeteleri Rumlar gibi Ermenilerin de dolandırıcı ve hilekâr bir halk olduğunu yazmışlardır. Türkiye'nin öz evlatları ise işlerini Ermenilere kaptırmış ve ticaret, tefecilik, sermayeyi ele geçirmişlerdir. Yazılanlara göre Türklerde Hristiyanların atılganlığı ve zekâsı yoktur. Oysaki İslam felsefesinde o günün rızkı için çalışmak kâfidir. Mal mülk edinmek hayatın gayesi değil sadece bir meşgalesidir. Bunun yanı sıra Müslümanlar ticarete yalan bulaştırmamaları, başkalarını aldatmamaları gerekmektedir. Bu sebeple Müslümanlar ticaretten ciddi karlar elde edememekteydi.

Toplumdaki hiyerarşik düzene bakıldığında Kürtler, Ermeni ve Rumlara göre daha aşağı bir statüdedir. Bunun örneği Horvath'ın yaylada tecrübe ettiği olayda görülmektedir. Yaylada akşam yemeğinde uşak, ağa ve arabacı, jandarma ayrımı yapılmadan eşit bir şekilde herkes aynı kaptan yemek yerken, Kürt çoban dumanı tüten yemeklere özlemle bakıp kapıda ayakta beklemektedir. Balkan savaşlarında süvarileriyle ün salan Kürtler, bu yörede toplumsal hiyerarşinin en diplerinde olup Çingeneler gibi aşağılanıyordu. Horvath'a göre gerçek memleketleri olan Kürdistan'da ise toprak ağaları olan Kürtler güçlü konumdaydılar. Bu topraklarda çok eskiden beri yaşayan Kürtler kavgacı özellikleri ile tanınıyordu. Başlarına doladıkları kalın bez ve yüzlerindeki güneş yanığı ile sert bir görünüşe sahiptiler. Buna karşın Horvath'a göre Türkler daha olumlu özelliklere sahiptir. Türkler sakin, onurlu, kavgayı, hırçınlığı ve tartışmayı sevmeyen, dürüst, iyi kalpli, misafirperver, kimseyi aldatmayan, adil, güvenilir ve yoksullara destek olan bir halktır (Horvath, 1996, 39-40). Horvath'ın Türk severliği Türklere bakış açısını da etkilemektedir. Türklere dair olan hüsnü zannı o kadar ilerici düzeydedir ki Türklerin hep olumlu

yanlarından bahsederken Kürtlerin ise sadece kavgacı özelliklerine değinmiştir. Hatta bu durumu daha da ileri bir noktaya taşıyarak milletler arasındaki bedensel farklılıklardan bahsederken Türkleri ayrıntılı bir şekilde tasvir ederken Kürtlere pek değinmemiştir. Örneğin Türklerin kıvrık kartal burunlu, siyah saçlı, kara gözlü, açık ve temiz bir yüz ifadesine sahip olduğunu belirtirken, Kürtlerin sadece sert görünümlü olduğunu söylemekle yetinmiştir (Horvath, 1996, 92, 39).

Horvath'a göre Türkler kaderci ve elindeki ile yetinen bir halktır. Bu özellikler bir yandan Türklerin hayatın derin tadını yaşamasını sağlarken, bir yandan da pasifleştirmiştir. Ona göre tam da bu sebepten ötürü Doğu kültürü geri kalıp dinin tutucu yapısının etkisi altına girmiştir. Bu kültür sanayi döneminin ekonomik hamlelerine uyum sağlayamamıştır. Oysa Horvath'a göre bir ulusun egemenliğinin güçlenebilmesi için düşünce ve kültür hayatının zenginleşmesi gerekmektedir (Horvath, 1996, 40). Osmanlı'nın şaşalı imparatorluğunun yavaş yavaş sönmesi Horvath'ı olumsuz etkilemiş ve bu sorunun sebeplerinin ne olduğuna kafa yormasına yönlendirmiştir. Sorunu ise Türklerin dinine ve karakterine bağlamıştır.

Hamsun'un Türklerle karşı tutumu ise Horvath'inkinden epeyce farklılaşmaktadır. Etno-sentrik bakış açısına sahip olan Hamsun, Türklerden duyduğu rahatsızlığı metin içerisinde birçok noktada göstermektedir. Örneğin Hamsun İstanbul'a vapurla ilk yaklaştığında Türklerin kendisine ne yapacağını heyecan içinde beklemiştir. Bu süreçte aklından Türklerin Batılı bir figür olarak kendisine merhamet edip etmeyeceğini, öldürüp öldürmeyeceğini endişe içerisinde tahayyül etmiştir. Hamsun beklediği gibi sert bir karşılama ile karşılaşmayınca ise Türklerin artık insan yemekten vazgeçtiğini ve vahşi bir Türk'le bile anlaşabileceğine kanaat getirmiştir. Lakin yine de Türk topraklarına ayak bastığı için kendisi ile gurur duymuştur. Türk topraklarına ayak basmak kendisine göre bir cesaret göstergesidir (Hamsun, 1998, 14). Metinde kendisinin de belirttiği üzere Batılılar Garp neşriyatları ile Osmanlı'yı olduğundan daha abartılı ve vahşi anlatmaktadır. Bu durum Hamsun'u da etkilemiş ve kendisinde derin bir nefret bırakmıştır.

Hamsun'un bağnaz düşünceleri sadece Türklerle yönelik değil, diğer şark devletlerine karşı da oldukça önyargılıdır. Örneğin vapurdaki Japon yolcu ile muhabbet ederken dahi içten içe Doğulu olması itibarı ile kendisi ile dalga geçmektedir. Japon'un kendisini geliştirme arzusu Hamsun'a göre aşırı bir hevesten ibarettir. Japon dili Hamsun için kuşların ayak izinden ibarettir. Çin ise medeniyet açısından çok daha vahim durumdadır. Yahudileri ise kellelerini kesecek kadar sevmemektedir (Hamsun, 1998, 15-16, 59). Sadece kendi milletinin üstünlüğünü ve doğruluğunu esas olarak kabul eden Hamsun, diğer milletleri aşağı ve hakir görmektedir. Bu denli sabit fikirli ve sık görüşlü Hamsun'un seyahati sürecinde edindiği tecrübe ve gözlemlere itibar etmek oldukça güçtür. Taraflı bir bakış açısı ile ele aldığı konu ve olaylara tamamen itibar etmemek gerekmektedir. Çünkü Hamsun kültürel göreceliği kabul etmemekte ve pozitivist bakış açısı ile Batı'nın takip edilmesi gereken bir yol gösterici olarak görmektedir.

Horvath Tatarların hem kültürel hem de davranış formları açısından Türklerden farklı olduğunu gözlemlemiştir. Tatar kadınlar erkeklerle konuşma pratiğinde daha girişken, konuşken, samimiyken, Türk kadınları daha mesafelidir. Tatarların Anadolu'da genizden çıkan "gh" aksanı fark edilmiyor. Sarışın ve mavi gözlü olmaları Tatarları Türklerden ayıran bir diğer özelliktir. Kadınlar ise yüzlerini kapatmamaktadır. Çoğunlukla Rusya'dan göç eden Tatarlar, oradaki ekonomik durumdan ve dinî baskıdan kaçarak Osmanlı'ya sığınmışlardır. Her ne kadar Rusya'da otomobil, teknolojik aletler daha gelişmiş olsa da Tatarlar bu topraklarda huzurludur. Özellikle Rusya'dan öğrendikleri tarımdaki ileri teknoloji, hayvancılık ve ticaretteki atılmalıkları ile Do-

ğu'nun Yahudileri konumundadırlar (Horvath, 1996, 44-47). Osmanlı her millete kucak açarken aynı zamanda mülk edinmeleri ve varlıklı olmalarına mani olacak bir uygulamaya gitmemiştir. Bu durum göçmenlerin kısa sürede zengin olabilmelerini sağlamıştır.

Sonuç olarak Mintzuri Osmanlı'daki milletlerden bahsederken milletlerin gündelik hayat-taki pratiklerine, yaşam tarzına, dinine odaklanmıştır. Osmanlı'daki çeşitliliği negatif bir durum olarak görmemekte, kültürleri anlamaya yönelmekte ve belli bir kültürün üstünlüğünü savunmamaktadır. Horvath da Osmanlı'daki çeşitliliği olumlu olarak değerlendirmektedir. Mintzuri gibi diğer milletlerin kültürlerinden bahsetmekle birlikte özellikle Türkleri çokça öven ifadeler kullanmaktadır. Hamsun ise etnosentrik bakış açısı ile Batı dışındaki tüm milletleri metninde oldukça sık eleştirmiştir. Kültürlerin özgün yapısını göz ardı ederek zaman zaman nefret söylemlerine dönüşen yorumlarda bulunmaktadır. Bu da bizlere bakış açısının gündelik hayat yorumunda ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

2. Osmanlı Toplumu'nda Giyim Tarzı

Anadolu'da ve İstanbul'da uzun yıllar geçiren Mintzuri, gündelik yaşamdaki giyim tarzı konusunda da oldukça derin gözlemler sunmaktadır. Her milletin kendisine has olan giyim tarzını ince ince anlatarak okuyucunun tahayyül etmesini sağlamaktadır. Örneğin Azbıderli Ermenilerinden bahsederken mavi şalvar ve mintan giydiklerini, sarı renk bol bir abası ve aynı renk başlığı ve sarığı olduğunu ve kemerlerine bağladıkları mendil ile namaz öncesi abdest almış gibi durduğundan bahsetmektedir (Mintzuri, 2002, 8). İnsanların giyim tarzını uzun uzun anlatan Mintzuri, her ne kadar farklı kültürlerle karşı önyargılı ve nefret duygusu içerisinde olmasa da sevmediği giyim tarzından da bahsetmekten kaçınmamıştır. Misal kendisi de Ermeni olmasına rağmen Ermeni, Rum ve Yahudi gibi gayrimüslim kadınların giysilerini beğenmemektedir. Özellikle yapay çiçeklerle veya üzüm salkımı desenleri olan atlastan veya hasırdan şapkaları gülünç bulmaktadır. Saçlarını büküp enseden topuz yapmalarını, fistanlarının uzun olup yürümeyi zorlaştırmasını çirkin bulmaktadır (Mintzuri, 2002, 43). Tarlada, evde, sokakta sürekli bir iş ile meşgul olan kadın için uzun elbisenin pratik olmaması ve ayağa dolanması Mintzuri'yi oldukça rahatsız etmiştir. İşlevselliği olmayan birçok şeyden uzak durmaya çalışmıştır. Hamsun ise bu boyutunu da düşünmeyerek göz zevkine uymayan kültürleri dışlayıcı bir tutum ile analiz etmiştir. Örneğin çarşıdan gördüğü beyaz entarili, fesli, türbanlı, tenleri esmer, burunları kemerli şark insanların giyim tarzlarını "çuvalvari" kıyafet olarak adlandırıp o dönemin yenilikleri arasında geri kalmış olan insanlar olarak ifade etmektedir (Hamsun, 1998, 20).

O dönemde halk çoğunlukla milli ve yöresel kıyafetlerini giymelerine rağmen, Avrupaî kıyafet tarzları İstanbul gibi büyük kentlerin bazı semtlerinde görülmekteydi. Pantolon ve ceket giyenlerin sayısı oldukça azınlıktaydı (Mintzuri, 2002, 29). Horvath'a göre ise Avrupalıların kullandığı giysiler halk arasında süratle yaygınlaşmaktadır. Köylü gençler arasında renk renk şalvar ve gömlekler yerine gri pantolon ve ceket giyenler artmaya başlamıştır. Horvath'a göre bu değişim bu şekilde süratle devam ederse ilerleyen zamanlarda halk giysisi görmek isteyen turistlerin tanışabilmesi için özel folklor ekibi kurmak gerekecektir (Horvath, 1996, 9). Horvath'ın tahmin ettiği gibi sonrasında Cumhuriyet'in kuruluşunun etkisi ile de hızla Batılı giyim tarzı yaygınlaşmıştır. Medeniyet olarak görülen garplı giyim tarzı aslında homojenliği, tek biçimliliği ve sıradanlığı getirmiştir. Modernitenin çeşitliliklere olan hoşgörüsüzlüğü giyim tarzında da kendisini göstermekte ve bireyi bir kalıba sokmaktadır.

Mintzuri'ye (2002, 147) göre o dönemin insanları elbiseyi süslenmek için değil, mevsimlerden korunmak için giyinmekteydi. Bu sebeple bir elbisenin eskimiş olması, renginin akması, yıpranması atılması için bir kıstas taşımıyordu. Kıyafetler en az dört sene giyildikten sonra yırtılmaya yüz tutunca yenisini alma ihtiyacı doğmaktaydı. Kıyafetlerin eskimesine kadınlar erkeklerle oranın daha çok hassasiyet göstermekteydi. Uzun süre giyilmiş ve eskimiş kıyafetleri değiştirmeyi isteyen kadın, bunun gerekçesini komşularından ve akrabalarından utanmaya bağlamaktaydı. Giyilen elbiselerin çoğu ise bedene göre dikilmiş olanlardan değil, hazır elbise dükkânlarından alınan veya ev ev dolaşan bohçacılar tarafından alınmaktaydı. Bu sebeple genellikle kıyafetler vücutlara uymaz, bol gelirdi. Pantolon bacaklardan torba gibi asılmasına rağmen yine de giyilmekteydi. Çünkü esas amaç güzel görünmek değil, vücudunu hava şartlarından korumaktı. Özellikle İstanbul'da gurbetçi olanlar zor şartlarda para biriktirmeye çalışmasından ötürü hem giyime hem yemeğe hem de araca minimum para harcamaya çalışmaktaydı. Hatta her yere yürünmesinden ötürü ayakkabılar daha çok eskir; lakin kısa süre de değiştirilemez, tamir ettirilirdi. Alt taban iyice eskidiğinde ise altına bir tane daha taban diktirilirdi. Gurbetçilerin sadece günlük harçlıklarını çıkartmaktan ibaret olan hayatlarında giyim tarzı, keyif ikinci plandaydı. Öyle ki Mintzuri'ye göre vapur ve trende ikinci sınıfla gidilir ki kendileri gibi eski giyinenler arasında dikkat çekilmesin. Böylece yoksul insan kendisi gibi olanlar arasında sıradanlaşıp ve belirsizleşirdi. Oysa birinci sınıf ile gidildiğinde kadınlar, gurbetçilerin uzamış saçlarına ve sakallarına, giyimlerine küçümseyici ve tiksindirici bakışlar yöneltirlerdi.

Mintzuri ve ailesi her ne kadar şaşalı ve lüks ortamlara kendisini yakın hissetmese de mekana göre giyim tarzına dikkat etmeye çalışmaktaydı. Örneğin Mintzuri Galata'daki okuluna gideceği zaman eski kıyafetleri olan şalvar, kırmızı kemer, Halep'ten gelen mintanıyla değil, Galata'da hazır elbise satan yerden aldığı pantolon ve ceket ile gitmişti (Mintzuri, 2002, 31). Okulda üst sınıftan ailelerin çocuklarının olması, giyim tarzı ve yaşam tarzı Mintzuri gibi avam tabaka üzerinde baskı oluşturmaktaydı. Zengin çocuklardan farklı habitusa sahip olan Mintzuri kendisini bu ortama ait hissedememekteydi. Batı tarzı kıyafetlerin söz konusu olduğu okullarda alt tabaka ve üst tabaka görünür bir şekilde birbirinden ayrılmaktaydı.

Bu dönemde pantolon ve ceket giymek, eğitilmiş olduğunun veya masa başı vasıflı işte çalıştığının göstergesiydi. Batılı giyim tarzı bir imaj oluşturup gündelik hayatta bireyler arasında mesaj niteliği taşımaktaydı. Galata'dan sonra daha prestijli olan Robert Kolejine giden Mintzuri'ye eskimiş pantolon ve ceketinin yerine yenileri alınmıştı. Yeni okul kıyafetlerini aldıktan sonra ilk defa boydan aynaya bakan Mintzuri oldukça şaşırıyordu. O zamana kadar hep cebindeki küçük aynadan işini gören Mintzuri, aynada ne kadar esmer olduğunu farketmişti. Çünkü köylerde boydan ayna yerine küçük cep aynaları kullanılıyordu. Kimse süsünü kontrol etmiyordu (Mintzuri, 2002, 50). Fertler hayatın koşturmacası içerisinde bedensel görünüşleri ile ilgilenmiyordu. Köyde uzun süre güneş altında çalışan birey zamanla teni kararıyordu. Köylü görünümü olarak adlandırılan esmer ten yerine fildişi gibi bembeyaz olan ten makbuldu ve soylu olarak nitelendirilirdi (Mintzuri, 2002, 131). Bu sebeple bilhassa güneşten kaçınılırdı. Mintzuri Robert Koleji'nde ten renginin esmer olmasından ötürü fazlasıyla dikkat çekiyordu ve soylu çocuklar ten rengine şaşıyordu. Kadınlar güneş çarpasından korktuklarından başlarında şemsiye ile yürürlerdi. Okuldaki kızlar bembeyaz tene, ince ve etli pamaklara sahip olduklarından, Mintzuri aralarında Afrikalı siyahî bir çocuğu andırıyordu (Mintzuri, 2002, 52).

Esmer olmak sadece okulda dışlanan bir durum değil, aynı zamanda gündelik hayatta da olumsuz anlama gelmekteydi. Esmer tenli bir kişinin yapabileceği iş ancak beden gücü ile

yapılan herhangi bir işten ibaret olabilirdi. Örneğin Mintzuri esmer tenli olmasından ötürü kendisine yazar mesleği yakıştırılamamaktaydı. Yazar batılı giyim tarzına sahip, beyaz tenli, narin, ince yapılı biri olmalıydı. Dış görünüşü itibarı ile Mintzuri, esmer teni ve yemeni ayakkabısı ile yazar kategorisine girememektedir (Mintzuri, 2002, 131). Esmer olmak çirkin olmak ile de bağdaştırılıyordu. Kararmış bir ten Mintzuri'nin deyişi ile mağara çocuğu, zenci, çirkinlik olarak algılanmaktaydı (Mintzuri, 2002, 51).

Osmanlı'da gündelik hayat koşturmacası içerisinde giyim tarzı aslında sosyoekonomik yapıyı ve statüyü göstermekteydi. Her ne kadar Mintzuri giyim tarzını ötekileştirmese de kendisi de giyim tarzından insanları tanımlayabilmektedir. Giyim tarzı bir nevi kimliği simgeleyen etkin bir aktöre dönüşmektedir. Kendisi de ortama göre giyinmesine rağmen kıyafete işlevsel bir anlam yüklemektedir. Hamsun'un metninde ise giyim tarzı ast-üst ilişkilerini yansıtan bir araç olarak değerlendirilmektedir. Kùltürler doğrultusunda şekillenen giyim tarzı Hamsun tarafından önem taşımamakta olup avam-havas ve Garpli-Şarklı kıyaslaması içerisinde değerlendirilmektedir. Horvath ise metninde giyim tarzındaki çeşitliliği bir zenginlik olarak değerlendirmektedir. Bu doğrultuda kùltürlerle bütünlüşmüş giyim tarzını ötekileştirmemekte, daha çok analiz etmektedir.

3. Osmanlı Toplumunda Din Yapısı

Metinlerde sıkça karşılaşılan temalardan biri de toplumdaki dinsel çeşitliliktir. Din gündelik hayatın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Tutum ve davranışları etkileyen dinin içeriği bireyler arasındaki ilişkiler örüntüsünü, giyim tarzını, yemek ve alışveriş pratiklerini, eğlence anlayışını etkilemektedir. Metinlerde de toplumun dini yapısının yazarlar tarafından farklı perspektifler ile değerlendirilmesi bu temanın analiz edilmesini gerekli kılmıştır.

Çok uluslu bir yapıya sahip olan Osmanlı toplumunda dinler arasındaki etkileşim hem dayanışma içerisinde hem de şiddetli bir çatışma örüntüsü içerisinde olabilmektedir. Her millet kendi dinini özgürce yaşarken, aynı zamanda birbirlerine dini ritüelleri garip gelebilmektedir. Örneğin Yahudiler kutsal günleri olan cumartesi günü sokaklarda yalın ayak yürümeleri ve atalarından kalan, üzerlerine uymayan, yıpranmış, eski beyaz ve kına renkteki entarileri giymeleri Mintzuri'nin tuhafına gitmiştir. Sokakları boylu boyuna dolduran ve yolu kapatan Yahudiler her ne kadar gündelik hayatın akışını olumsuz etkilese de herkes onların bu dini ritüeline alışmış ve bu duruma karşın kendi usullerince çözüm bulmaya çalışmıştır. Yahudilerin yolu kapatmalarına karşın at arabası ile oradan geçen esnaf "Destur, yol verin!" şeklinde bağırarak yolu açtırmaya çalışmaktaydı. Yahudiler ise sanki sesiz bir direniş gösterircesine çevrelerinde olan her şeyi umursamadan sesli bir şekilde dualarını söylemekteydiler. Hatta yol vermez, karşı koyarlardı. Mintzuri'ye göre onların bu hallerini ilk kez gören yabancı bir kavim, göçebe çapulcular Ortaköy meydanını zapt etmiş zannederdi (Mintzuri, 2002, 61). Her şeye rağmen İstanbul'da dinsel çeşitlilik gündelik hayatın olağan bir parçasını oluşturmaktadır. Mintzuri bu dinsel ritüelin amacını yeterince anlamamış olsa da ve kendisine değişik gelse de çatışmacı bir dil kullanmamıştır. Hayatın akışı içerisinde yer alan konulardan biri olarak sunmuştur. İdeolojik bakış açısı ile Yahudileri ötekileştirmemiştir. Lakin Mintzuri'nin çevresindekiler ideolojileri doğrultusunda Yahudilerin bu ritüelini ve inanışlarını sert bir dille eleştirmektedir. Örneğin Mintzuri'nin fırınında çalışan Ermenilerden biri, Yahudilerin bu dinsel törenini anlamsız, bayağı ve değişik bulmuştur. Bunu da Yahudilerin kirli bir halk olduğunu söyleyerek meşrulaştırmaktaydı. Kirli olmalarından dolayı yemeklerinin yenmeyeceğini, şırlağan yağı kullandıkları için kafalarının kel olduğunu ve Ermeni, Türk, Rum, Arnavut milletin lokantası olmasına rağmen Yahudilerin lokantasının

olmadığını söyleyerek kendilerini haklı çıkartmaya çalışmıştır. Hatta bir adım daha öteye giderek Musevilerin içlerinde aziz bulunmadığını söyleyerek (Mintzuri, 2002, 65) bir nevi bunun bir eksiklik ve bir meşruluk kaybı olduğunu ima etmiştir. Kendi dininin meşruluğunu öteki olan Yahudiler üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Bu durumda ister istemez ötekinin varlığını ve ritüelini eleştirme ihtiyacı doğurmaktadır. Çünkü kendi varlığını öteki üzerinden kurmaktadır. Ötekinin yaptıkları ve yapamadıkları kendi varlığını tanımlamasının bir aracı haline dönüşmektedir.

Batı perspektifi ile Doğu kültürlerini inceleyen ve anlamlandıran Hamsun ise eserinde İslam'ı basite indirgemekte ve alaya almaktadır. Müslümanların dayanışma içerisinde hareket etmesini ve savaş sürecinde motivasyon olarak kendilerine güç veren peygamber sevgisini ve metafiziksel boyutunu Hamsun kinayeli bir şekilde izah etmektedir. Örneğin bir zamanlar Viyana kapısına dayanan Osmanlı'nın gerileme döneminde birçok savaş kaybetmesine "Peygamberin ruhu üzerinde değil miydi?" şeklinde alay etmektedir (Hamsun, 1998, 64). Her ne kadar alaycı bir şekilde dindeki motivasyondan bahsetse de Hamsun İslamiyet'in önemli bir inancı olan cihad anlayışının dinsel motivasyon açısından önemli olduğunun farkındadır.

Hamsun'a göre bu dinsel motivasyonun kaynağı peygamberin Uhud savaşından sonra vaaz ettiği kader anlayışıdır. Herkesin ölümünün ne şekilde olacağı önceden belli olduğu için zamanı geldiğinde ister savaş meydanında, ister ölüm döşeginde olsun ecel sahibini bulurdu. Hamsun'a göre bu kadercilik anlayışı insanları koşulsuz itaate ve fedai olmaya itmekteydi. Cihad konusunda kendi öznel yorumlarını umarsızca yapan Hamsun, bir adım daha ileriye giderek Hazreti Muhammed'i (aleyhisselam) parlak bir teorisyen olarak tanımlamış ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) Ramazan ayında savaşı başlatan ilk taraf olduğunu ve bunun Allah'ın izni olmadan kendi iradesiyle yaparken vahiy gelmiş gibi yaptığını iddia etmiştir (Hamsun, 1998, 70). Hamsun İslamiyet'in tarihsel sürecine vakıf olamadığı için kendi ideolojisi çerçevesinde durumları değerlendirmektedir. Misal Şark'taki harp ve sulhu halifelik cübbesine bağlamaktadır (Hamsun, 1998, 68). Savaşların sosyal, siyasal ve ekonomik boyutları üzerinde düşünülmeden, kulaktan duyma bilgiler çerçevesinde metninde işlemesi bilimsel bir çalışma sunmamak ile birlikte seyyah notları açısından da anlamsız bir durumdur. Çünkü seyyahların gezdikleri şehirleri aktarması sürecinde beklenen şey şehrin yapısı ve toplumun yapısıdır. Oysa Hamsun başka dinlerin inanış biçimlerini eleştirerek mekân üzerinde yeterince durmamış ve dar bir bakış açısı sunmuştur. İslam ve peygamberine yönelik yaptığı yorumlarda oldukça dışlayıcı ve ötekileştiricidir.

Horvath ise Türk sever bir Hristiyan olarak Türklerin dinsel inancına saygı duymakta ve kültürel göreceliği benimsemektedir. Her kültürün kendisine has pratiklerinin olması tek bir doğru çerçevesinde kültürlerin incelenmesini olanaksızlaştırmaktadır. Özellikle modernite ile birlikte ortaya çıkan tarihsel çizgide Batı'nın en ileri düzeyde olduğu anlayışı uzun bir süre düşünürleri etkilemiştir. Horvath bu perspektifi benimsememesinden ötürü Anadolu kültürüne daha ılımlı bakmaktadır. Örneğin Horvath, Mevlana dervişlerini saygın ve ulvi olarak nitelendirmektedir. Giyim tarzını garipseyip eleştirmekten öte, önceliği saygı duymak ve giyim tarzlarının detaylarını aktarmaktır. Mevlana Celaleddin Rumi'yi ise İslam dininin en büyük filozofu olarak tanıtmaktadır. Babadan oğula geçen bir sisteme sahip olan tarikat lideri o dönemin tahta çıkacak padişahına kılıç teslim etmektedir. Bu durum Horvath'a göre Avrupa'daki krala taç giydirme törenine benzetmekteydi (Horvath, 1996, 16). Bu durum dinin siyasallaşmasını ve siyasi hayatın dinden yararlanarak kendisini meşrulaştırmasını meydana getirmektedir. Dinin siyasi arenada kullanılması farklı formlarda tarihsel süreç içerisinde meydana gelmektedir. Pa-

dışahın Tanrı'nın kutsaması altında tahta çıkması otoritenin halk nezdindeki gücünü artırmaktadır. Her ne kadar Batı ülkelerinde olduğu gibi dinsel bir ayin kılıç taktim etme töreninde olmasa da yine de padişahın bir dini liderden kılıç alması dinsel bir gücün dayanağına duyulan ihtiyacı göstermektedir.

Hamsun gezi sürecinde sesli zikir çeken tarikatların dini ritüeline katılmış ve oldukça etnosentrik bir bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunmuştur. Zikrin başlangıcını “en biteviye ve en can sıkıcı şamata” diyen Hamsun, zikri “çığlık” olarak nitelendirmiştir (Hamsun, 1998, 37). Katıldığı bu zikir ritüeline dair şöyle bir analizde bulunmuştur:

“Peki, şeyh bu sırada ne yapıyor? Bu çılgınlık onun idaresi altında. Bu sarsılmaları başlatanda o. Zemin üzerinde tepiniyor ve ritmik bir şekilde öne arkaya, sağa sola doğru sallanıyor. Kendini çok fazla kaptırmadan, diğerlerinin neler yapacağını ima ediyor, ayrıca gözleri tek tek hepsinin üzerinde. Mütereddit birini gördüğünde hemen yanına gidiyor, bir takım işaretler veriyor. O zaman adam da Allah aşkı için sesini biraz yükseltip, emsalsiz bir çığlık atıyor. Gürültü zirvesine çıkmış vaziyette şimdi. Dervişler birbirlerine sesleniyor, coşuyor, etraflarına aldırma kendilerini kaptırarak çığlıklar atıyorlar. Gövdelerinin üst kısımlarının sarsıntısı şiddetleniyor, süratleniyor, tek tek sarsıntılar, toplu halde ve dört bir tarafa sallanma haline geliyor. Havada fasılasız bir kargaşa hüküm sürüyor. Birileri son nefesini vermiş gibi hırıltılar işitiliyor, entariler yerlere saçılıyor.” (Hamsun, 1998, 38).

Hamsun bu deneyimini dehşet içerisinde yazarken aslında farklı dinlere ve onların ritüellerine saygı duymadığını da göstermektedir. Saygı duymaması ve buna bağlı olarak hoşgörülü olmaması bu ritüeli anlamsız olarak değerlendirmesine sebep olmuştur. İdeolojisi ve etnosentrik bakış açısı kendisini tarafsız bir yazar olmaktan alıkoymuştur. Maalesef Batılı bir yazar tarafından Doğu'da dinsel bir ritüelin bu şekilde anlatılması okuyucunun da yanlış yargılara varmasına sebep olmaktadır. Okuyucu Müslümanların bu şekildeki ibadetlerini barbarca değerlendirebilir. Hamsun'un bu denli dışlayıcı yorumlarına karşın Horvath (1996) ise Mevlevilerin semazen gösterisine hoşgörülle yaklaşmıştır. Lakin kendisi de bu ritüeli tam olarak idrak edememesinden ötürü semazeni “dans” olarak nitelendirmiştir. Bu durum iki farklı dünya görüşüne sahip yazarın dini ritüeli nasıl değerlendirdiklerini göstermektedir.

Hamsun'a cehennem azabı gibi gelen bu zikrin bitiminde sonra, hasta çocuklar tedavi amaçlı içeri alınmış ve yere uzandırılmış. Tarikat lideri çocukların üzerlerine basarak çocukları iyileştirmeye çalışmıştır. Çocuk ise şiddetli bir şekilde ağlamış ve dışarı alınmıştır. Bu durum yetişkinlere de uygulanmıştır (Hamsun, 1998, 39). Maalesef inanç sadece Allah ile kurulan bir bağ olmaktan çıkmış aynı zamanda toplumda prestij kazandıran şifa dağıtıcı pozisyonuna dönüşmüştür. İleri düzeyde olmayan tıbbi bilim insanları başka arayışlara yönlendirmiştir. Hastalığa çözüm arayan insanlar popüler olan şeyhten medet umma gafletine düşmüştür. Bu durum toplumun bu konudaki bilinç düzeyinin ve eğitiminin yetersiz olmasıyla alakalıdır. Geleneksel bakış açısına sahip olan toplum eski usulle ile sorunlara çözüm bulmaya çalışmıştır.

Hamsun'a (1998, 40) göre dünyada Tanrı'ya çeşitli şekillerde ibadet edilmektedir. Lakin bu dini ritüelde insanlar kendilerini aşağılamak üzere tuhaf ve korkunç bir yol bulmuşlardır. Çıkarıcıları sesler insanda utanma duygusunu uyandırmaya yetmekteydi. Çığlık atarken ise yüzlerinde oluşan mimikleri balık, hayvan veya ateş üfleyen efsanevi canavar “khimaira” maskelerine benzetmekteydi. Hamsun'a göre çığlık atan dervişler iradelerinde en aşırıya giderek utanmazlığı, kendilerini aleme gülünç düşürmeyi kabullenmişti. Dervişler ise çığlık atarken seyirci-

ler onları izlemekte ve Türk izleyiciler tebessüm etmekteydi. Bu durum her ne kadar Hamsun için tuhaf, insanlık dışı olarak değerlendirilse de tarikat mensupları ve sempatizanları için feyiz alınan, deşarj olunan, huzurlu bir ortamdır. Hamsun acımasızca eleştirdiği bu ritüel tarikat üyelerini birbirine bağlayan ve yoğun duygu selinin yaşandığı işlevsel bir yapıya sahiptir.

Horvath ise metninde dinsel yapıyı eleştirmek yerine daha çok anlamaya çalışmıştır. Örneğin Türklerin dinlerini anlamlandırırken halkın kadercı yapısına etkisini gözlemlemiştir. Türklerin kadercı yapısı her şeyi Allah'tan ve devletten beklemelerine sebep olmaktadır. Sürekli bir başkasından beklenen yardım ise Türklerin girişimci ve yaratıcı olmasını engellemektedir. Allah isterse her şey olur veya olmaz anlayışı ile kadere teslim olmaktadır. Hükümet okullar yapsın, para versin, tüm kullarını korusun, baksın, gereken her şeyi yapsın diye düşünülmektedir (Horvath, 1996, 49). Bu açıdan hayat ile mücadeleleri söz konusu değildir ve yeniliklere açık olup, kalkınmaları oldukça zordur. Bu durum hayatın her karesine yansımaktaydı. Tarımda teknolojik olarak geri kalmaları, tıbbi alanda gelişmemeleri, ticaret açısından girişken olmamaları var olana razı gelmeleri ve daha fazlasını istememeleri ile alakalıydı. Örneğin Horvath, Müslümanların hastalıklara karşı muska taşıdıklarını ama bunun frengi, trahom gibi hastalıklara karşı pek koruyamadığını belirterek çözümün nerelerde arandığını belirtmektedir. Lakin buna fiziksel şatlarda sebep olabilmekteydi. Tedavi için birkaç günlük mesafedeki yerlere ulaşım hem meşakkatli hem de masraflıydı. Bu sebeple kırsalda her Avrupalı, doktor sanılmaktaydı (Horvath, 1996, 56).

Görüldüğü üzere bakış açısının farklı olması metinlerin yazım sürecini etkilemektedir. Kültürlerin biricikliğini destekleyen Mintzuri ve Hamsun daha çok anlamlandırmaya çalışırken, Hamsun ise daha çok dinsel inancı ve ritüelleri yargılamaktadır. Oysa toplumdaki dinsel örüntüler kendi içerisinde özgünlüklerini ve yapılarını korumaktadır.

4. Gündelik Hayatta Kadın Bedeni

Kadın gündelik hayatın önemli aktörlerinden biridir. Kadın ile toplum arasındaki etkileşim basite indirgenemeyecek kadar karmaşık olup gündelik hayatta önemli bir yer tutmaktadır. Bu sebeple farklı perspektiflere sahip bu üç metinde yazarların Osmanlı "kadını"na dair bakış açıları farklılık arz etmektedir. Mintzuri İstanbul ve Anadolu'da uzun süre yaşamış halktan bir yazar olarak kadının gündelik hayatta erkekler için ne anlam ifade ettiğine dikkat çekerken, Norveçli Hamsun ise her ne kadar kadının yüzüne kadar her yerinin örtülü olmasını modern dışı kabul etse de Osmanlı kadınlarına olan ihtirasını da metinde çokça göstermektedir. Horvath ise kadının gündelik hayattaki tutum ve davranışlarını, giyim tarzlarını, kadın-erkek ilişkisini, haremlik-selamlık yapısını gözlemlediği kadarıyla izah etmeye çalışmıştır. Üç farklı perspektif ile sunulan kadının toplumdaki yeri bizlere aynı zamanda bakış açısının metin üzerindeki etkisini de göstermektedir.

Mintzuri (2002), hayatın akışı içerisinde kadının nerelerde nasıl ve ne kadar görünür olduğunu çocukluğunda fırıncılık yaptığı sürede deneyimlemiş ve gözlemlemiştir. Ekmeklerin hanelere kadar götürüldüğü tablakârlık mesleğinde Mintzuri kadınların satıcıdan nasıl ürün aldığını detaylı bir şekilde aktarmaktaydı. Zil basıldıktan sonra şayet evin hizmetçisi, bir erkek, çocuk ve halayık yok ise evin hanımı kolunu azıcık açtığı pencereden yahut kapıdan uzatarak ekmeği alıp veresiye olarak yazdırmaktaydı. Bu pozisyonda kadının yüzü ve gövdesi görünmemekte sadece uzattığı el ve koldan hareketle genç mi, ihtiyar mı, siyahi mi olduğu çıkartılmaya çalışılırdı. Bazı evlerde kapı ardına kadar açılır kadının "iki" veya "üç" demesi ile tereğe (dönme dolap) ekmekler asılır ve terek çevrildiğinde ekmek içeri alınmış olunurdu. Ücret ise herke-

sin yaptığı gibi veresiye olarak yazılıp ay sonu ödenirdi. Bu durumda kadının sadece sesinden genç mi, yaşlı mı, besleme mi halayık mı olduğu çıkartılabildi (Mintzuri, 2002, 24).

Mintzuri evlere ekmek dağıtırken kapıdan kadınların tutum ve davranışlarını gözlemleyebilmişti. Örneğin bazı durumlarda evlerin içi ve kadınlar çocukların kapıyı sonuna kadar açmaları ile görülebiliyordu. Müslüman bir hanenin kapısının bu şekilde açıldığı bir olayda Mintzuri kadınları haremlelerinde fistansız, kısa bir don gömlekle, kollar bacaklar, açık bir şekilde fıskiye-nin etrafında minderlerde otururken görmüştü. Bu tarz olayları gözlemleyen Mintzuri'nin gözlemlerine göre Müslüman hanelerde kadınlar haremlelerinde çoğunlukla ender zamanda giyimli olurdu. Ermeni, Rum, Musevi hanelerin kapıları açıldığında ise buradaki kadınların giyimli olduğunu gözlemlemişti (Mintzuri, 2002, 24-25). Kadınlar erkeklerin giremeyeceğini bildiklerinden oldukça rahat bir şekilde haremde vakit geçirirken, gayri müslimler ise her an biri gelebilir diye üstleri giyinik bir şekilde evde zaman geçirmekteydi. Bazı evlerde ise haremlik selamlık kurallarına en ince ayrıntısına kadar uyulmaktaydı. Bunlar Bağdat, Acem, Cezayir evleriydi. Bu şekildeki bir eve ekmek götüren Mintzuri kadının ekmeği alırken sadece elini uzattığını ve sesini gizlemek istercesine kısık sesle konuştuğuna dikkat çekmiştir. Hatta kadının fısıltı ile söylediği rakamın çoğu zaman anlaşılmadığından şikayet etmiştir (Mintzuri, 2002, 24). Kırsal bölgeleri de gezen Horvath ise kadınların yaylalarda çarşaf giymediklerini ve peçe takmadıklarını gözlemlemiştir. Çünkü tarımla ve hayvancılık ile uğraşan kadınlar için bu tarz bir örtünmek Horvath'a göre işin yapılmasını engellemekteydi (Horvath, 1996, 41).

Evlerin mimari yapısı ise kadın-erkek ilişkisine göre düzenlenmiştir. Birbirinden ayrı iki bölüm olan haremlik-selamlık şeklindeki ev dizaynında bir tarafta selamlık, yani erkeklerin bölümü ve misafirlerin bölümü varken, diğer bölümde harem yani kadınların dairesi bulunmaktadır. Hareme evin erkeği ve doktor dışında erkek giremezken, selamlığa da evin hanımı dışında başka kadın girememektedir. Şayet varsa servisi hizmetçi veya halayık yapmaktaydı (Horvath, 1996, 79).

Şehirde kadınlar gündelik hayatta nadir olarak bakkala, kasabaya giderlerdi (Mintzuri, 2002, 26). Ev ihtiyaçları erkekler tarafından karşılanırdı. Bu nedenle kadın çoğunlukla evinde zaman geçirirdi. Kadınların sokakta çay içmesi veya bir dükkan önünde oturup kahve yudumlaması olağandışı bir durumdu. Çünkü kadınlar ortalıkta görünmezdi. Sadece erkekler kamusal alanda rahatça vakit geçirirdi. Kadınların görevi evde temizlik yapmak, çamaşır yıkamaktı (Horvath, 1996, 18). Bu durum o kadar olağandır ki şayet tersi bir durumda kadın toplumda damgalanırdı ve dışlanırdı. Örneğin okul çıkışı genelevin ¹bulunduğu sokaktan geçen Mintzuri ve arkadaşları kadınların dışarıda sigara içtiklerini görünce “ulan kadınlar cigara içer mi?” şeklindeki tepkisi gündelik hayatta her davranışın kodlandığını göstermektedir. Öyle ki kadının evlenmeden önce ve sonra toplumda adlandırılma şekilleri de değişmekteydi. Mintzuri'nin gözlemlerine göre evlenene kadar “kız” diye hitap edilirken, evlendikten sonra gelin denmekteydi. Çocuğunu evlendiren gelin ise artık kadın olmaktaydı (Mintzuri, 2002, 87). Oysa bu durum erkekler için söz konusu değildi. Erkek doğduğu andan itibaren ailede “erkek” olmasından dolayı bir statüsü vardı. Yaş ilerleyip eli iş tutunca ise babasından sonra aileden sorumlu olan en üstteki kişi konumundaydı.

Horvath'ın yaptığı gözlemlere göre erkeklerin kadınlar ile birlikte eğlenmesi o zamanlar son derece ender bir olaydı. İslam ahlakının yasakladığı bu olay sonradan Anadolu Hristiyanları

¹ Mintzuri'nin metninde kullandığı “genelev” ifadesi sabit olmakla birlikte birlikte yaşadığı bu olay 18896 ila 1900'lü yılların başında yaşanmıştır.

tarafından da benimsenmişti. Hristiyanlar da kadın ve erkek ayrı toplumsal hayat sürdürmeye başlamıştı. Müslümanlar ve Hristiyanlarda yabancı kadın ve erkekler dışarıda birbirleri ile konuşmuyor, birbirlerine bakmıyor, birlikte yürümüyorlardı. Hatta evlerde de kadınlı erkekli oturulmuyordu. Bir kız bir erkek ile görülse o kız dile düşüyor ve ilişki ileri bir noktaya taşınmış ise kız toplum tarafından tamamen dışlanıyordu. Bu durum hem Müslüman hem de Hristiyanlarda söz konusuydu (Horvath, 1996, 7). Erkek ise “erkeklik” anlamından ötürü kız kadar dışlanıp adı karalanmamaktaydı. Erkeğin yapması mubahken kızın yapması anormal bir durum olarak karşılanmaktaydı.

Horvath’a (1996) göre Rumlar evlilik konusunda da Müslümanlardan etkilenmişlerdi. Kadın ve erkek arasındaki mesafe Rumların da aşk evliliği yapmasını engellemekte, ailelerin anlaşmaları sonucunda çocuklar erken yaşta evlendirilmekteydi. Özellikle kız çocukları 14-15 yaşlarında kocaya verilmekteydi. Horvath kendi toplumunda normal sayılan ilişkileri Türk toplumunda görememeye şaşırmıştır. Çünkü Türk toplumunda kadın ve erkekler ortak meclislerde bir araya gelemiyorlardı. Aileler kız seçerken kızın çeyizine ve ailesinin varlıklı olmasına göre seçiliyordu. Erkek kızı görmeden evlenirdi. Lakin bu durum sorun oluşturmazdı. Çünkü erkekler üç gün içerisinde herhangi bir bahane sunmadan ve tazminat ödemedi karılarını boşayabiliirdi. Evliliğin her aşamasında erkek kadını rahatlıkla boşayabiliirdi. Kadın itaatsizse, erkek çocuk olmuyorsa erkek boşayabiliyordu.

Kırsalda kocasının zalimce baskılarına boyun eğen, zamanının çoğunu ev işleri yapmak ile geçiren kadın, İstanbul gibi büyük şehirlerde daha iyi şartlarda yaşıyordu. Horvath’a göre şehir hayatı kadınları Avrupalı düşünce akımlarına yaklaştırmaktadır. Lakin Pera hariç kadınlar kentlerde de tam olarak Avrupalı kıyafetler ile dolaşmaya cesaret edememekteydi (Horvath, 1996, 55). Görüldüğü üzere medeniyetin Batı’dan alınması gerektiği anlayışı, Horvath üzerinde de etkisini göstermektedir. Sanki kadınların hukuki ve toplumsal olarak güvencesi sadece Batı gibi düşünmek ve giyinmek ile mümkün olduğu ima edilmektedir. Oysa tek çözüm Batı’nın koşulsuz olarak her yönü ile örnek alınması değil, toplumların kendi kültürleri nazarınca kadının toplumdaki yeri ve öneminin vurgulanmasıdır. İslamiyet’te kadın ve erkek bedeni belli ölçülerde tesettüre tabi olması kadınların değerini ve önemini düşürmemektedir.

Osmanlı’nın toplumsal yapısında erkeklerin kadınlara bakması meşru kabul edilmekteydi. Kadının arzu edilmesi için illa bedeninin görülmesi gerekmezdi. Sokakta yürürken, çamaşır yıkarken, yün eğirirken, dükkâna girip bir parça hamur isterken görülmesi bile “yiyecek gibi” bakılmasına kâfiydi. Bu durum o kadar yaygın ki neredeyse tüm erkekler kadınları dikizlemekten kaçınmıyorlardı. Kadının bedenindeki en ufak bir çıplaklık erkeklerde şehvet duygusu oluşturmaktaydı (Mintzuri, 2002, 28-67). Mintzuri’nin gözlemlerine göre bu durum toplumda sıradanlaşan bir pratiğe dönüşmüştür. Mintzuri’nin dediği gibi “kadınların erkeklerden saklanması, gözükmemeleri, gösterilmemeleri, görülünce “ayy!” diye bağırıp kaçmaları erkeklerde şiddetli cinsel arzular uyandırır” (Mintzuri, 2002, 28). Metinde geçen kadın bedenine dair bir diğer olay ise Mintzuri’nin dördüncü sınıfta okulun karşısındaki binada gördükleri “üç çıplak kadın” görülmeye değer buldukları en önemli olaydı. Evde dans eden, eğlenen, vücudunu sergileyen kadınlar çocuklar arasında bakılmak için yarışılan müthiş bir manzaraydı. Bedenini açmaktan çekinmeyen kadın ise genelev kadını olarak görülmekteydi (Mintzuri, 2002, 84).

Geneleve Mintzuri ilkokuldayken “kötü ev” demektedir. Kahvenin karşısındaki bu evdeki kızlara uzun uzun bakılması, dışarıda kadınlar göbek atarken bakılması, onlarla sokakta eğlenilmesi hem hükümet hem de halk tarafından bilinip engellenmeyen bir durumdu (Mintzuri,

2002, 84). Toplum bunu bir meslek olarak kabul etmiş ve buradaki kadınların sokakta bedenlerini sergilemesini olağan karşılamıştır. Oysa başka bir mahallede kadının vücudunun ve saçlarının açık olması tepki toplamaktaydı ve damgalanıp toplumdan dışlanmaktaydı. Lakin genelev sokağında bu kadınlara tepki verilmemekte aksine alkış tutulup, tezahürat yapılmaktaydı. Aynı şekilde Horvath'ın (1996, 14) Anadolu'da karşılaştığı tiyatro gösterisinde de kadınların dans edip şarkı söylediği bir sahneye şahit olmuştur. Panayır havasında geçen gösteride sarıklı adamların gösteriye olan ilgisi oldukça yüksek düzeydi. Aynı şekilde Hamsun da (1998) kendi ülkesinde kadın bedenini görmesine rağmen Osmanlı topraklarında en çok ilgilendiği şeylerden biri kadınlar olmuştur. Vapurda ara sıra peçesi açılan kadınlara olan merakı ve ilgisi oldukça fazladır.

Hamsun'un Osmanlı toplumunda en çok ilgisini çeken konulardan biri de harem konusudur. Hamsun'a göre garplılar şehvetli Sultanın çok zevcesi olduğuna inanırdı (Hamsun, 1998, 43). Abdülmecit'in dört bine yakın kadından oluşan haremi olduğuna inanılmaktaydı. Kendisinin de söylediği üzere Hristiyanlıkta birden fazla kadınla evlenmek söz konusu olsaydı evlerde hafifmeşreplik hüküm sürerdi. Zenginlerin tüm mal varlığı haremden oluşurdu (Hamsun, 1998, 44). Her ne kadar Doğu toplumu üzerinden yazılıp çizilenlerde “kadın”ın toplumda arzu edilen bir beden olması eleştirilse de görülmektedir ki Batı toplumunun kadın bedenine olan şehvetli ihtirası Doğu'nun ki kadar vardır. Örneğin Hamsun (1998), Mısır Çarşısı'nda dolaşırken gördüğü harem kızlarının peşine takılarak onlardan istifade etmeye çalışmış, lakin harem ağasından ötürü kadınlar ile muhabbet kuramamıştır. Sadece bedeni ihtiraslar için elde etmek istediği kadınlara ulaşamayınca ise Türk kadınlarının derin sohbet yapamayacağını, sadece alışverişte süslenmesi bakarak, çene çalmayı tercih ederek ve basit insanlar olduğunu söyleyerek eleştirmiştir.

Hamsun'a göre Türk kadınları sürekli gülüşen, süs püsle uğraşan sıradan insanlardı. Oysa Avrupa'daki kadınlar piyano çalmakta, edebiyat ile ilgilenmekte, oy kullanmaktaydı. Türk kadınları ise günlerini çarşıda oyalanarak geçirmekte ve büroda çalışmayı veya okul müdiresi olmayı tercih etmemekteydi. Haremdeki Türk kadınları tembel tembel divanlara uzanıp, raks etmekte ve hayatını çarşıda geçirerek günün birinde anne olamayacaklarını idrak edememekteydiler. Türk kadını insani kıymetini ön plana çıkarmazsa, münasebetsizlik edene tepki gösterecek müktedire sahip olmazsa, dağlarda, kayalıklarda dolaşmazsa o gücü elde edemeyecekti (Hamsun, 1996, 61-62). Hamsun harem kadınlarını sultanın zevklerine, kendi eğlencesine bakan içi boş bireyler olarak izah etmektedir. Oysa haremdeki kadınlar ciddi bir eğitimden geçmekteydi. Tarih, edebiyat, sanat gibi birçok alanda nitelikli eğitim almaktaydılar. Oryentalist bakış açısı ile Hamsun haremi küçük, içi boş, işlevi sadece eğlence olan bir harem olarak görmüştür. Oysa sözde “medenî”, “uygar”, “modern” olan Avrupalının kadına olan ihtirası oldukça yüksek düzeydedir.

5. Sonuç Yerine

Çalışmamızda da yazarların bakış açısının gündelik hayatın değerlendirilmesinde oldukça etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Örneğin Ermeni kökenli Mintzuri, kültürel ve toplumsal kodları sunma sürecinde Osmanlı toplumunda yaşamış olmasından ötürü diğer yazarlardan farklılaşmaktadır. İstanbul'da semt semt dolaşarak ekmek dağıtan Mintzuri kadın bedenini, Türk, Ermeni, Rum, Arnavut, Kürt, Yahudi gibi milletlerin giyim tarzlarını, mesleklerini, karşılıklı etkileşimlerini bu toplumda filizlenen bir fert olarak yansıtmaktadır. Bu açıdan Mintzuri'nin çalışması etnografik bir çalışmadır. Gezdiği semtlerdeki insanları anlatırken aynı zamanda mil-

letlerin kültürlerini de izah etmektedir. Ermeni tehcirinde tüm ailesini kaybetmesine rağmen bu eserinde Hamsun gibi nefret söyleminde bulunmamıştır. Ayrımcı ve dışlayıcı bakış açısına sahip olmaması o dönemdeki gündelik hayata dair daha objektif veriler sunmaktadır.

Osmanlı'daki çeşitliliği olumsuz bir durum olarak görmemekle birlikte belli bir kültürün üstünlüğünü de savunmamaktadır. Rum ciğerci, Arnavut tablakâr, Kürt hamal, Macar sebzeci, Ermeni fırıncı arasındaki esnaf ilişkilerinin din, dil, ırk gözetmeksizin nasıl bir ahenk ile gündelik hayatta devam ettiğini göstermektedir. Yani Mintzuri toplumdaki bir fert olarak giyim tarzını, milletleri ve dinleri dışarıdan bir göz ile değil, içeriden bir bakış ile analiz etmektedir. Örneğin giyim tarzını Horvath kültür ve Hamsun statü çerçevesinde değerlendirirken, Mintzuri bunların yanı sıra işlevsel açıdan değinmiştir. Ayrıca giyim tarzının belirgin bir kimlik ve millet göstergesi olduğunu izah ederek göstermiştir.

Norveçli Hamsun ise Osmanlı'daki gündelik hayatı etnosentrik bir bakış açısı ile analiz etmektedir. Osmanlı topraklarına adımını atmadan önce Türkleri “barbar” olarak nitelendirirken ne kadar önyargılı olduğunu göstermektedir. Sadece Türklere karşı değil, kendi kültüründen olmayan diğer milletleri de dışlamakta ve ötekileştirmektedir. Kullandığı ayrımcı ve zaman zaman nefret dolu açıklamaları Hamsun'ın kültürel göreceliği benimsemediğini göstermektedir. Özellikle Hristiyanlığı yüceltip, İslam konusunda alaycı ve dışlayıcı tutum sergilemesi din karşıtlığını körüklemektedir. Aynı şekilde dini ritüeller konusundaki oldukça olumsuz düşünceleri toplumun kültürünü anlamaya çalışmaktan öte yargılayıcı tutumunu ortaya koymaktadır. Giyim tarzı konusunda da halkın seçimine saygı duymaktan öte ötekileştirici bir dil kullanmıştır. Hamsun giyim tarzını statü çerçevesinde değerlendirmekte ve avam-havas şeklinde ayrımlar yapmaktadır. Osmanlı'daki milletlerin kendi geleneksel kıyafetlerini giymeye devam etmesi Hamsun için Batılılaşmadıklarının bir göstergesidir.

Horvath ise Budapeşte'de yaşayan Osmanlı sevdalılarından. Turan Cemiyeti'ne mensup olan yazar bu ideoloji çerçevesinde metinde zaman zaman Türklere övgüler düzerken diğer milletlere bu denli övgüler düzmediği görülmektedir. Buna karşın Hamsun gibi kültürleri yargılamak yerine daha çok anlamaya yönelmiştir. Hatta metinlerde karşılaştığı çarşı ve kervansaraylardaki farklı milletlerden oluşan toplulukları mozaik bir zenginlik olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Milletleri sadece kültürleri açısından değil, aynı zamanda sosyoekonomik yapıları açısından da değerlendirmektedir. Tatar köyünün Türk köylerinden farklı yönlerine eğilerek Anadolu'nun gelişmişlik yapısı konusunda analizlerde bulunmaktadır.

Sonuç olarak tarih kitaplarında yer almayan gündelik hayat seyyahların gezi notları aracılığıyla bizlere derin bilgiler sunmaktadır. Gezi notlarının diplomatik belgelerden, devlet arşivlerinden farklılık arz etmesi tarih incelenmesinde alternatif bir yol sunmaktadır. Oysa Osmanlı Dönemindeki gündelik hayata dair yapılan etnografik çalışmalar ve gezi kitapları bir nevi saha verisi sunmaktadır. Bu açıdan gündelik hayata dair veriler sunan tarihsel kaynaklar oldukça ehemmiyetlidir.

KAYNAKLAR

- Berger, P. L. & Luckmann, T. (2018). Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi. (V. S. Öğütle, Çev.). Ankara: Atıf Yayınları.
- Coulon, A. (2010). Etnometodoloji. (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Küre.
- Çetin, E. (2017). Gündelik Hayata Sosyolojik Bakmak. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Cümbüşyan, A. (1984). Ermenice Birinci Basıma Giriş. H. Mintzuri, (2002). İstanbul anıları: 1897-1940 (S. Kuyumcuyan, Çev.) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Demir, Ö. Acar, M. (1993). Sosyal Bilimler Sözlüğü. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Demirkan, T. (1996). Önsöz. B. Horvath, Anadolu 1913. (T. Demirkan, Çev.) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Esgin, A. (2018). Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler. A. Esgin & G. Çeğin (Eds.). Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar içinde. Ankara: Phoenix.
- Giddens, A. & Sutton, P.W. (2018). Sosyolojide Temel Kavramlar (A. Esgin, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınları
- Hamsun, K. (1998). İstanbul'da İki İskandinav Seyyah. (B. G. Syversten, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Horvath, B. (1996). Anadolu 1913. (T. Demirkan, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Karslı, B. (2014). Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları: Ahmet Hamdi Akseki Örneği. Electronic Turkish Studies Dergisi.
- Kuyumcuyan, S. & Sakaoğlu, N. (1993). Önsöz. H. Mintzuri, (2002). İstanbul anıları: 1897-1940. (S. Kuyumcuyan, Çev.) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Lefebvre, H. (2007). Modern Dünyada Gündelik Hayat. (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: Metis.
- Mintzuri, H. (2002). İstanbul anıları: 1897-1940. (S. Kuyumcuyan, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Syversten, B. G. (1993). Önsöz. K. Hamsun, (1998). İstanbul'da İki İskandinav Seyyah (B. G. Syversten, Çev.) içinde. İstanbul: Yapı Kredi